Женщина в православии: церковное право и российская практика

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

Е. В. Белякова
Н. А. Белякова
Е. Б. Емченко

Женщина в православии: церковное право и российская практика

Москва
Кучково поле
2011

УДК 27
ББК 86.3
Б43

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

д. и. н. **Н. М. Рогожин**
д. и. н. **Н. А. Араловец**

Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б.

Б43 Женщина в православии: церковное право и российская практика. — М.: Кучково поле, 2011. — 704 с.

ISBN 978-5-9950-0165-2

В книге впервые в отечественной историографии рассмотрен правовой статус женщин в православии. Анализ памятников канонического права позволяет показать основы этого статуса. Авторы прослеживают место женщин в русской церковной истории вплоть до современности. Отдельной темой выделено влияние православия на институт брака и семьи в России. Впервые на основании широкого круга архивных источников рассмотрено правовое положение женских монастырей, их место в социальной жизни России. Изучению подвергся статус женщин в старообрядчестве: и прослежено его влияние на русскую культуру. В книге анализируются попытки восстановления чина диаконисс в русской церкви и впервые публикуются материалы Поместного собора 1917–1918 гг., относящиеся к этой теме. В исследовании рассмотрена деятельность верующих женщин в условиях гонений на Церковь, а также представлен ход международных дискуссий о месте женщин, активно развернувшихся в рамках межцерковного диалога в XX в.

Книга адресована историкам русской церкви, культуры, религии и всем, интересующимся историей православия в России и проблемами социальной и гендерной истории.

УДК 27
ББК 86.3

© Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б., 2011
© Кучково поле, 2011

ISBN 978-5-9950-0165-2

Введение

Эта книга не является историей православных женщин, в ней нет истории святых жен.

Она тем более не претендует на то, чтобы быть историей семьи в России. Она посвящена рассмотрению другого вопроса — статуса женщины в православии. О том, что постановка этого вопроса не просто оправдана, но и крайне необходима, свидетельствует обилие все новых публикаций и дискуссий на эту тему не только в России, но и во всем христианском мире. Теме правового положения женщин в православии посвящены два номера ежегодника «Kanon — Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen»[1].

Русское общество приступило к обсуждению этой темы еще во второй половине XIX в., однако эти дискуссии были прерваны. Когда в XX в. «женский вопрос» стал на повестку дня европейских церквей, в СССР этой темы вообще не существовало. Здесь от лица православных женщин делались заявления о полном решении социальных вопросов в стране победившего социализма. Новый подъем православия и одновременно острый демографический кризис, наступивший со сменой социального строя, сделал крайне актуальным «женский вопрос».

Работа над книгой была начата с исследования документов Поместного собора Русской православ-

ной церкви 1917–1918 гг. Собранный материал лишь частично был представлен в книге: *Е. В. Беляковой* «Церковный суд и проблемы церковной жизни / Церковные реформы. Дискуссии в православной российской церкви начала XX века. Поместный собор. 1917–1918 гг. и предсоборный период». М., 2004.

В данной книге мы вновь обращаемся к материалам Поместного собора, потому что начатое на нем обсуждение было насильственно прекращено именно в тот момент церковной истории, когда оно могло дать реальные плоды.

Мы предприняли попытку дать и очерк истории правового положения женщин в Церкви. Разумеется, этот очерк не может претендовать на полноту, однако подобные обзоры намечают путь для дальнейших углубленных исследований.

Сначала мы думали ограничиться рассмотрением статуса женщины только в Церкви, потому что удалось отыскать важный и во многом неизвестный материал о диакониссах. Не скроем, что первоначально сама постановка вопроса о диакониссах вызывала и у нас большие сомнения и связывалась в первую очередь с феминизмом, но выявленные исторические документы неожиданно для авторов показали совсем другое. За возрождением статуса диаконисс стоит проблема социального служения Церкви, расширения ее границ воздействия на общество, ее участия в жизни общества.

С темой диаконисс тесно связана и история женского монашества в России — тема, которая сейчас стала крайне актуальной в связи с новым ростом женского монашества. Впервые на основании архивных источников даются сведения о численности и благотворительности женских общин. Значительный материал о судьбе женского монашества в России еще предстоит осмыслить не только тем, кто вступает на этот путь, но и всему современному российскому обществу.

Конечно, многим покажется неожиданной глава о женщинах в старообрядчестве, но надо вспомнить, что старообрядческая субкультура оказывала сильное влияние на все русское общество, а в XIX в. происходил не только процесс сближения двух ветвей русского православия, но и влияние древнерусских культурных традиций, сохраненных в старообрядчестве, на русскую культуру в целом. Изучение старообрядчества дает материал, доказывающий, какую важную функцию выполняли женщины в сохранении и передаче религиозных традиций в условиях гонений.

Исследование показало, что нельзя христианское служение женщин сводить только к их деятельности в пространстве церковных зданий и монастырей, поэтому пришлось рассмотреть и вопрос о положении женщины в семье. В изложении этого вопроса мы не затрагиваем многих моментов, касающихся воспитательной роли женщины-матери — данная тема требует особого исследования, а также имущественных прав женщин, поскольку это особая тема, связанная не с только с влиянием христианства, сколько с историей сословий в России. Мы сосредоточили свое внимание на проблемах брака и развода, потому что именно в этой области, на наш взгляд, можно проследить влияние христианства на русскую традиционную культуру. Кроме того, вплоть до 1917 г. эта сфера контролировалась церковными институтами, изменения законодательства в этой области оказывали влияние на все состояние русского общества. Тема вытеснения церковного брака остается не исследованной в современной историографии, но она напрямую связана с проблемами современного общества.

Современный российский демографический кризис порожден в том числе и изгнанием христианских ценностей из русской семьи. Однако было бы наивно полагать, что возвращение к православию означает решение семейных проблем. Установка на «патри-

архальность» ставит множество вопросов, в первую очередь, перед женщинами, в социальном положении которых произошли кардинальные перемены. В нашем исследовании мы приводим данные о социальной поддержке семей на 2003 г. и не стали их менять. Они позволяют лучше оценить современное изменение в государственной политике по данному вопросу.

Рассматривая вопрос о хранении женщинами христианских ценностей, мы не могли не коснуться темы гонений и репрессий, которым подверглись верующие женщины в XX в. Это большая тема, которая еще ждет своих исследователей. Мы не ставили своей задачей собрать весь материал по этой теме, нам важно было показать, что без постановки этого вопроса невозможно понять ту историческую роль, которую сыграли женщины в судьбе русской церкви в XX веке.

Удивительно то, что церковные дискуссии XX в. о положении женщины-христианки в современном обществе, которые отнюдь не сводились к вопросу о женском священстве, до сих пор не востребованы в Русской православной церкви и прошли мимо наших современников, поэтому мы решились дать читателю представление о них.

Необходимо сказать слова благодарности нашим предшественницам и тем женщинам, которые решаются писать на «женские темы» в православии, потому что сама постановка этого вопроса требует мужественности. Авторы приносят благодарность фонду Макартуров и РГНФ, оказавшим поддержку в начальной стадии разработки темы.

Особая благодарность тем, кто взял на себя труд ознакомиться с работой на стадии ее подготовки: Е. В. Смирницкой, Т. А. Лаптевой, Н. А. Араловец, Н. М. Рогожину, а также сотрудникам Центра истории религии и церкви Института российской истории РАН Я. Н. Щапову, В. М. Лаврову, И. А. Курляндскому.

Глава 1

Женщина в христианстве: православный дискурс в России XIX — нач. XX в.

Женщинам первых веков христианства посвящена огромная литература[1]. Особенно много работ стало появляться в Европе и Америке во второй половине XX в. в связи с феминистским движением и разработкой темы истории женщин. На внимание к этой теме повлияли и дискуссии о женском священстве. Однако большинство работ неизвестны современному отечественному читателю. Некоторый итог исследованиям, показывающий, как много споров вызывает история женщин в Церкви, подведен в работе Рут Таккер и Вальтера Лифельда «Женщины Церкви»[2]. Нельзя не отметить, что расхождения в вопросе о месте женщины в ранней церкви определяется вообще пониманием того, что представляла собой «ранняя церковь», как была устроена жизнь ранних христианских общин, какое место занимало в них харизматическое служение[3].

Мы не будем касаться этих споров, потому что они требуют специальных изысканий. Для нашего исследования важно отметить те подходы к данному вопросу, которые сложились в отечественной литературе XIX в.

В русской литературе XIX в. по данной теме четко можно выделить православный дискурс, задаваемый

не только изучаемым материалом, но и позицией церковных авторов по «женскому вопросу». Модернизация русского общества привела к социальным сдвигам, отразившимся в том числе и на положении женщины. Духовное сословие первым стало создавать специальные учебные заведения для своих дочерей и заговорило о проблемах, связанных с женской эмансипацией. Женское движение в России во второй половине XIX в. начинало приобретать радикальный характер[4], и это вызывало беспокойство не только у духовенства, но и у представителей православной общественности.

В 1871 г. вышел труд Филарета (Гумилевского) «Святые подвижницы восточной церкви», в котором были собраны описания женских житий для назидания православных женщин.

В 1873 г. свет увидела книга А. Надеждина «Права и значение женщин в христианстве». В ней впервые была сделана попытка изложить взгляд на права женщины в православном дискурсе: т. е. не столько выразить свою точку зрения на этот вопрос, сколько представить те многочисленные высказывания, которые уже были сделаны Отцами Церкви и просто церковными писателями по данному вопросу, и тем самым заявить ее как общепринятую. Основные положения этой книги можно представить следующим образом.

Это во-первых, *утверждение, что именно христианство может способствовать решению женского вопроса:* «Между крайними воззрениями находится воззрение христианское, признающее, с одной стороны, полное человеческое равенство мужчины и женщины, но не отрицающее, с другой стороны, и тех естественных особенностей их натуры, которыми определяется различие их взаимных отношений, их общественного положения и назначения в жизни»[5].

Во-вторых, *признание совершенно особого места, занимаемого женщинами в Евангелии:* «Можно сказать, что во всех главнейших моментах жизни и в высокий спасительный день Иисуса Христа женщины принимают самое живое участие и нередко выступают на первый план»[6]. Автор приводит слова Беды Достопочтенного: «Где мужчины ругались над Христом или же молчали, там женщина Его защищает и прославляет, как Сына Божия. Вот Его первый апостол и евангелист»[7]. То, что именно женщина первая удостоилась вести о Воскресении, представляется автору глубоко символичным: «Некоторое предпочтение женщин в обстоятельствах явления Воскресшего есть естественный результат их горячей любви к Спасителю, есть награда за их всецелую сердечную преданность Ему. Вместе с тем здесь нельзя не видеть нового и ясного подтверждения той мысли, что Христос снял с женщины печать отчуждения и приобрел ей полное право на уважение и внимание, засвидетельствовав и освятив всесторонность ее человеческих достоинств и нравственных сил, которые не только не уступают мужским, но способны и превзойти их»[8].

В-третьих, *указание на высокое положение женщин в раннехристианских общинах и равенство женщин и мужчин перед лицом гонений.* А. Надеждин приводит слова Иоанна Златоуста о Прискилле: «Сосуд избранный (т. е. апостол Павел) не стыдится наименовать женщину своею споспешницею, даже хвалится этим, потому что не смотрит на пол, а венчает произволение»[9].

В-четвертых, открытие для женщин новой возможности в христианстве — служения Богу. Как пишет А. Надеждин, в христианстве женщины призваны служить Богу, и это служение выше, чем какое-либо другое. Если иудаизм признавал только женщину-мать, то в христианстве признается и женщина-дева: «Половой элемент женщины не может иметь такого исключительного значения, какое он имеет вне хри-

стианства. Женщина, в силу какой-либо случайности, хотя бы против собственного желания, оставшаяся девою, не лишается никаких своих общечеловеческих, нравственных прав как гражданка Царствия Божия, имеющая и свое служение в этом царстве. Состояние ее не только не может быть источником скорби и принижения, напротив, является в христианстве таким состоянием, которым можно воспользоваться как средством, удобнее ведущим к совершенству и величию»[10].

В-пятых, *изменение в христианстве смысла брака.* А. Надеждин считает, что принцип нерасторжимости брака, основанный на словах Христа, «ручается женщине за честное положение всей ее жизни»[11]. Правда, здесь А. Надеждин, скорее, занимает оборонительную позицию, доказывая, что принцип главенства мужа над женой не должен вызывать страха: «С точки зрения нехристианской, выражения эти представляются, может быть, и обидными для женщины»[12]. «С нехристианской точки зрения действительно ужасны такие выражения, как муж — глава жены, жена должна ему повиноваться. Как с первым соединяется представление о деспотизме и насилии, так и с последним — представление о порабощении»[13]. Однако в христианстве идея главенства имеет другой смысл: глава призван не властвовать и не насильничать, а служить. «Закон христианский определяет обязательства мужа по отношению к жене не только не менее, но даже более, чем жены ввиду больших сил первого. Он освящает власть, но произвол — никогда»[14]. А. Надеждин пытается объяснить особенность повиновения жены мужу: это и не страх раба, и не своекорыстие, но полное «доверие, сердечная преданность, любовь и уважение»[15]. Как Христос — Глава Церкви, и все делает для ее спасения, так и муж должен служить своей жене: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5, 23).

В-шестых, *положение об особом предназначении женщины.* Женщина отстранена от власти, не участвует в политической жизни. Однако ее значение и влияние определяются ее нравственным величием.

А. Надеждин в запрете учительствовать видит глубокий смысл, не унижающий женщину, а помогающий понять ее истинное предназначение: «Ее существенное достоинство — скромность и покорность — утрачивается на кафедре церковной, а с утратою их женщина теряет свое нравственное величие и влияние и добру научить не может»[16]. Отстранение женщины *от власти внешней* дает ей *нравственную силу, скрытую и внутреннюю.* Эта сила проявлялась прежде всего в христианском воспитании, в котором женщинам принадлежала главная роль.

Писатель считает, что с утратой женщиной воспитательных функций падет и авторитет женщины. Заканчивает он призывом объединить эмансипацию с усвоением христианских идеалов: «Задача благотворной эмансипации женщин заключается в усвоении ею христианского идеала. Средство к тому — общечеловеческое умственно-нравственное развитие, серьезное и прочное образование, проникнутое светом евангельской веры и любви. Без этого женщина не может иметь истинного значения, хотя бы достигла внешней свободы и самостоятельности, и общество, всегда регулируемое значением в нем и женской личности, не может идти к надлежащему совершенству»[17].

В-седьмых, *к критике реального положения женщины в истории и сочувствии к ее борьбе за свои права.*

Для писателя XIX в. важно было убедить читателя в том, что слова апостола Павла[18] были в истории поняты неправильно и из них были сделаны не соответствующие им выводы: «Рассматриваемый пункт христианского учения о женщине далеко не ведет к

тому заключению, которое иногда делают, будто женщина должна быть совершенно отстранена от жизни общественной, от влияния на общество и предназначается к пассивной, случайной роли в семье. Так наши религиозные предки, мнившие жить по Писанию, считали зазорным даже появление женщины в обществе. Женская личность не имела самостоятельности, или ее самостоятельность определялась только ее принадлежностью к личности мужской, как, например, значение жены мужа, матери сына и т. п. Факт этого показывает лишь то, к чему приводит внешняя привязанность к букве писания, без разумения духа его. Тогда как апостол хотел именно утвердить самостоятельность женской личности и силу ее влияния на основании существенных женских достоинств, его мнимые последователи пришли, напротив, к отрицанию женской личности и достоинства ее ограничили чисто внешними требованиями»[19].

Эта книга осталась единственной в отечественной историографии по полноте исторического изложения, по собранным фактам о роли женщины в Церкви. В ней явственно проступало желание соединить борьбу за права женщин и христианство. Для автора *эмансипация* еще не стала бранным словом, и он мог позволить себе сказать: «Некоторые из современных стремлений женщин на поприще служения обществу, например в области лечебной или педагогической, в христианстве находят себе полное оправдание, лишь бы они происходили из побуждений чистых и добрых. В этом отношении пример Америки — христианский пример»[20].

А. Надеждин не был одинок ни в сочувствии женскому движению, ни в признании особого места и предназначения женщины, ни в критике ее исторического положения. Те основы, которые мы обозначили, можно найти в разном сочетании и в разной

полноте у многих церковных авторов, писавших на эти темы[21].

Известный русский исследователь Востока епископ Порфирий (Успенский) сближал женщин с ангельским чином. Оставляя мирские заботы мужчинам, он определял место женщин сначала в церкви на балконе, а потом и прямо на небесах: «Женщина не законодательствует, не управляет гражданскими и политическими делами... не имеет того влияния на гражданское общество, какое имеет мужчина, представитель права, закона, силы, долга, чести, мысли. Но за то христианский закон предоставляет ей другие способы благородного воздействия на жизнь общественную и церковную, способы женственные... Христианский закон повелевает женщине являться в молитвенное собрание верующих с покрытой головою, с закрытым лицом, ради ангелов (1 Кор. 11, 40), дабы она тут не развлекала ни епископов, ни пресвитеров... и, невидимая, как невидимые сослужащие с пресвитерами ангелы, уцеломудривала бы себя и других в часы молитвы. Ее закрытость в храме Божием (строго соблюдаемая на Востоке, где женщины молятся в верхней, закрытой части храма) есть превосходный женственно-христианский способ одухотворения общества верующих и молящихся. Так оно приучается служить Богу в бесстрастии духа и видеть в женщине будущего ангела Божия»[22].

Работе А. Надеждина во многом вторил священник И. Галахов, поставивший своей задачей сформулировать христианский подход к женскому вопросу. Его статьи вполне укладывались в отмеченные выше особенности православного дискурса. Он также говорил об изначальном равноправии женщины: «Для нас несомненным остается одно: что самим Богом оба первозданные человеческие существа были признаны совершенно равноправными и что нарушение этого равноправия произошло уже после, по вине самих

людей, вопреки воли Божией»[23], об исключительной высоте, на которое возводит женщин Евангелие, призывая их «к бесконечному нравственному совершенству». Он также критиковал исторические «домостроевские идеалы» и приветствовал стремление женщин к образованию. В участии женщин в общественной жизни опасность для него состояла в том, что женщина утратит присущую ей более высокую, чем мужчине, нравственность. «Горе обществу и всему человечеству, если женщина потеряет эти качества. Оно ничем не может вознаградить себя за такую потерю»[24]. Он не только отмечал аморализм легализации аборта, но и писал об экономических причинах, вызывавших аборт. Священник призывал Церковь выступить за изменение светского законодательства, с тем чтобы возложить и на мужчину обязанность содержания детей, рожденных вне брака[25].

В народничестве только последняя из обозначенных тем — критика положения женщины в истории и приветствие борьбы за права — получает дальнейшее развитие. В России более распространенным становится иной дискурс в женском вопросе — демократический[26]. Как писал известный историк В. М. Хвостов, «ведя борьбу за свое женское достоинство, современная женщина тем самым ведет борьбу за человеческое достоинство вообще»[27]. Появляются работы, посвященные истории женщин[28]. И в этих работах авторы по-разному оценивают влияние православия на положение женщины.

Так, первый автор «Истории русской женщины» С. С. Шашков мрачно оценивал положение русской женщины как в допетровскую эпоху, так и позднее. Он отмечал в Древней Руси отсутствие любви в браке, дикое самодурство как со стороны мужа, так и со стороны детей, полную отстраненность женщины от участия в общественной жизни. Реформы Петра,

затронувшие положение женщины, привели к проявлениям ее нравственной распущенности. Однако причиной распущенности были не сами реформы, а предшествовавшая им эпоха рабства. Русская женщина не сумела добиться ни смягчения нравов, ни нормального положения в семье. Тем не менее, несмотря на униженное положение женщины, «русская история полна примерами замечательной женской филантропии и сострадательности ко всем страдающим, начиная с преступников и невольников»[29].

С. С. Шашков отмечал отрицательное влияние «домостроя» на русское общество, но одновременно обратил внимание на то, что хотя старообрядческая традиция и ориентировалась на этот текст, в расколе старообрядчества русская женщина поднялась на определенную высоту: «Женщина завоевала себе право стоять наравне с мужчиной и в другой сфере, в которой она была наиболее унижена. В расколе женщина является наставницею, пророчицею, священником, основывает новые секты, проповедует, распространяет свои доктрины, становится во главе религиозной жизни общины. Она сбросила здесь с себя печать отверженности и заставила признать свое человеческое достоинство. В истории раскола мы видим множество женщин, замечательных своею деятельностью и своею силой характера, с какою они действовали в пользу старой веры»[30].

А. П. Щапов писал о «бесконечных злостных нападках на женщину» со стороны православной церкви[31]. Ему вторил и юрист М. М. Абрашкевич, отмечавший, что вместе с христианством на Русь пришла и «восточная идея... о великом неравенстве существа женского с существом мужским, о великом превосходстве мужского существа перед женским»[32].

Д. Н. Дубакин, напротив, говорил об облагораживающем влиянии христианства на русские нравы[33];

В. М. Хвостов также писал о том, что христианство подняло авторитет семьи и возвысило нравственную оценку женщины[34].

Несомненно, что вопрос о влиянии христианства на положение женщины не решался для исследователей однозначно.

Изучение русского общественного движения показывает, что женское движение дистанцировалось от православия, особенно его революционное, «левое» крыло[35]. Исследование женских изданий[36] позволяет сделать вывод о том, что религиозные проблемы на их страницах почти не ставились, хотя идеи женской взаимопомощи, благотворительности и образования, поддерживаемые этими изданиями, были близки к идеям православной общественности. Когда редакция «Равноправие женщины» решилась напечатать книгу Е. Люлевой «Свободная женщина и христианство», издатели сочли необходимым в предисловии отметить, что «статьи, рассматривающие женский вопрос с точки зрения традиционных взглядов <...> не должны были бы совсем входить в серию тех статей, которые выпускает редакция под девизом «равноправие женщины»[37]. Е. Люлева знала труд А. Надеждина и приводила оттуда немало свидетельств о высоком месте, занимаемой женщиной в христианском обществе. К «православному дискурсу» добавилась «революционная» тематика: Е. Люлева противопоставляла отношение к женщине Христа («Христос всегда смотрел на женщину как на свободную, независимую и вполне самостоятельную личность, обладающую всеми правами и способностями для достижения духовного совершенства и познания высшей истины»[38]) и апостола Павла («предписания Павла как нельзя лучше отвечали нравственному уровню общества, и потому их охотно приняли за руководство, превратили в незыблемый закон. Привычное рабство

женщины, произвол мужчины, получили т. о. новое авторитетное подтверждение»[39]). Е. Люлева считала, что предписанием молчать в церкви и запретом учительствовать женщина вытеснялась из Церкви и изгонялась из общества. Еще больше возмущали ее предписания о положении женщины в семье (Еф. 5, 13.24): «Брак, основанный на начале устрашения и произвола, невозможно признать христианским, как это делает Церковь, провозглашая при венчании бесправие женщины в семье, считающееся священной обязанностью жены слепо повиноваться воле мужа»[40]. В глазах образованной женщины начала XX в. даже чин венчания говорил о деспотизме мужа: «Жена да боится своего мужа» — эти слова, произносимые громовым голосом, глубоко западают в память мужчины, и таким образом его дикие наклонности и властолюбие получают высшее освящение»[41]. Положение женщины в Церкви оказывается крайне плачевно: «Женщина встречала в церкви только недоброжелательство и скрытое презрение и никогда не могла рассчитывать на ее поддержку и защиту»[42]. Однако автор убеждена в том, что это совершенно не соответствует учению Христа, и заканчивает призывом вполне в духе революционного времени: «Женщина не только может, но и должна отстаивать свою самостоятельность и свободу, ее обязанность перед Богом и людьми сорвать с себя те цепи, которые наложило на нее лицемерие законников. <...> Настойчиво добивайтесь независимости, которая принадлежит Вам по праву и отнята у нас грубым насилием»[43].

Свободной женщине, стремящейся к равноправию, удержаться в православной традиции оказалось почти невозможно.

Однако за громкими революционными призывами можно увидеть и серьезный вопрос, поставленный писательницей, который волнует и современных ис-

следователей: *являются предписания апостольских посланий по отношению к женщине прямым продолжением евангельской традиции отношения к женщине или в них отразилась иудейская традиция понимания места женщины?*

Епископ Порфирий (Успенский) тоже отмечал различие в евангельских текстах и словах апостола, касающихся женщин: «В Евангелии женщина более видна пред Богом и с Богом как существо, любимое Им и любящее Его. А в посланиях святого Павла, этого апостола язычников и учителя женщин, которым он один писал приветствия (Рим. 16, 3 и Колос. 4, 15), она больше видна перед мужем, с мужем, с детьми, одна в общении со святой Церковью»[44].

Современная исследовательница Андреа Аппель считает, что источники позволяют говорить о существовании в апостольский период двух разных традиций отношения к женщине. С одной стороны, традиция античная, где существуют оппозиции (сильный — слабый, вне — внутри, воспитывать — кормить), и женщина в этой системе оказывается на слабой половине, а с другой — народная христианская, для которой женщины представляют собой образец христианского самоотречения и аскетизма, а им противостоят гонители и преследователи: мужья, обручники, отцы[45]. Раннехристианские тексты отражают обе эти традиции. Часть исследователей отмечает значение женщин-жриц в ряде средиземноморских культов и говорят о дистанцировании христианства от этой традиции.

В начале XX в. тема положения женщины обсуждается не только в демократической прессе, но и ставится на страницах церковных изданий. Истории женщин посвящены как статьи в академических журналах, так и работы семинаристов. Назовем темы некоторых курсовых работ студентов Санкт-Петербургской ду-

ховной академии: «Христианское учение о назначении женщины» (1905 г.), «Гражданское и общественное положение женщин у древних евреев» (1916 г.), «Женщина в христианстве» (1916 г.)[46].

Вопрос о правовом положении женщины в Церкви был вынесен в России из области историко-теоретических разысканий в сферу церковной практики: в XIX в. делаются попытки восстановить чин диаконисс. *В возрождении служения диаконисс видится как возможность привлечь верующих женщин к активной церковной деятельности, так и возможность придать социальной деятельности церковный статус.* С конца XIX в. можно говорить о том, что идея возрождения диаконисс становится составляющей православного дискурса[47].

Именно в связи с этими попытками и появилась в 1912 г. работа русского канониста С. В. Троицкого «Диакониссы в православной церкви», которая по-прежнему остается наиболее полным в отечественной историографии исследованием на эту тему[48]. Книга С. В. Троицкого богата собранным материалом и количеством источников, однако ей присущ недостаток, который порой зачеркивает все обширное знание исследователя: она носит схоластический характер, цитаты С. В. Троицкий приводит для подтверждения заранее сформулированных идей.

Так, одно из положений, которое стремится доказать С. В. Троицкий, — это то, что диаконисс до III в. Церковь не знала. А греческое слово «ἡ διάκονος», которое встречается в новозаветных текстах, отнюдь не означает женского служения: «Слово «ἡ διάκονος», так же, как и «χήρα», имеет в греческом языке помимо технического и обыденное значение, что часто забывают новые исследователи, а между тем в тех исключительных случаях, когда это слово применяется в памятниках двух первых веков к служащим Церкви женщинам, оно везде употребляется во втором смысле,

а не в первом»[49]. С. В. Троицкий приводит следующие примеры: «Послание к римлянам» (Рим. 16, 1–2: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диаконису церкви Кенхрейской. Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем будет иметь нужду у нас, ибо и она была помощницею многим и мне самому»), «Строматы» Климента Александрийского («служащие женщины» — III, 6), «Толкование на Рим. 16:1» Оригена.

Отказывается видеть С. В. Троицкий упоминание о диакониссах и в знаменитом письме Плиния Младшего к Траяну («счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами»[50] — «Quae ministrae dicebantur»). Наконец, он утверждает: «Немало запутывало исследователей и то обстоятельство, что позднейшие писатели, например Иероним, Златоуст, Феодорит, Примазий, видят в Рим. 16, 1 и 1 Тим. 5, 11 указание на служение диаконисс. Но эти писатели в своих толкованиях, применяясь к слушателям, лишь применяют современную им терминологию к учреждению, носившему в древности другое название»[51]. С. В. Троицкий пишет, что вдовы «принадлежали к клиру, но не приравнивались к священнослужителям»[52]. Затем, согласно его схеме, в чин вдов начинают включаться и девы, которых с течением времени становится все больше и больше. С. В. Троицкий приводит свидетельства о том, что в Риме в середине III в. вдов было 1500, а в Антиохии, по словам Златоуста, — 3000. В «Пастыре» Ерма говорится о Граппе, вдове-служительнице, которой подчиняются вдовы и сироты. Эти вдовы носили название председательниц или стариц. Название диакониссы, по мнению С. В. Троицкого, впервые фиксируется в «Дидаскалии» — памятнике III в.

С. В. Троицкий считает, что имела место тенденция к сокращению социального служения диаконисс и расширению их литургических функций: диаконис-

сы убирали храмы, прислуживали в алтаре; в этом служении, считает исследователь, диакониссы равны иподиаконам. В примечании он замечает: «Вероятно, обязанности православных диаконисс были сходны с обязанностями диаконисс у иаковитов, которые поддерживали чистоту в храме, возжигали светильники и приготовляли хлеб и вино для таинства. Testamentum свидетельствует, что диакониссы носили причастие больным женщинам. Вероятно, то же делали в древнее время и диакониссы в православной церкви, так как тогда причастие могли брать с собою все миряне, не исключая и женщин»[53].

Хотя С. В. Троицкий и воспроизвел чин посвящения в том виде, в каком он был издан Гоаром, но вопреки самому тексту, он считает, что «диакониссы никогда не причислялись к священнослужителям» и над ними совершалась не хиротония, а хиротесия[54]. Он отмечает, что в западной церкви чин посвящения диаконисс применялся при посвящении в абатиссы картезианского ордена. Они носили орарь и маниипь и во время больших праздников даже читали Евангелие[55].

Исчезновение чина диаконисс на Востоке С. В. Троицкий связывает с «изменением взгляда на женщину в Византии в XI–XII вв., быть может, не без влияния и Запада, и магометанского Востока, где положение женщины было гораздо ниже, чем в Византии». Матфей Властарь, византийский канонист XIV в., ссылался на месячную нечистоту как на причину запрета входа женщины в алтарь. С. В. Троицкий совершенно справедливо замечает, что такое объяснение неприемлемо, т. к. эти физиологические особенности существовали у женщин и ранее[56]. Изменение отношения к женщине могло произойти, на его взгляд, под влиянием богомильства.

Есть свидетельства об участии диаконисс в пасхальной службе в церкви Воскресения в Иерусалиме и в

последующие периоды. Диаконниссы шли с зажженными свечами и кадили[57].

С. В. Троицкий отмечает, что диаконниссами в новейшее время называли в Греции жен диаконов и священников, которые исполняли особую роль в Церкви. В случае вдовства им было запрещено вступление во второй брак, они носили белое покрывало.

Работа С. В. Троицкого очень богата приводимыми им примерами женского служения. Однако для него самого вопрос о праве женщины входить в алтарь и участвовать в богослужении оставался неясным. С. В. Троицкий принял участие в разработке Отделом о церковной дисциплине Поместного собора 1917–1918 гг. соборного постановления о диаконниссах. Еще более активно участвовал в попытке решить женский вопрос на Соборе уже упомянутый выше священник И. Галахов.

После 1918 г. в России вопрос о диаконниссах, как и прочие вопросы церковной жизни, перестал быть предметом дискуссий. Он приобрел новое содержание в связи с теми условиями, в которых оказалась Церковь, когда она лишилась на долгое время как периодических церковных изданий, так и возможности обсуждения на соборах.

Таким образом мы видим, что во второй половине XIX в. в России сложилось направление в рассмотрении «женского вопроса», которое можно обозначить как православный или церковный дискурс. Православные авторы указывали на высоту и значимость положения женщины в христианской традиции, хотя и отмечали, что в истории эти нормы часто грубо нарушались, и на значение женщины как носительницы нравственного начала в обществе. С их точки зрения, приобретение женщиной образования и равных с мужчиной прав было необходимо для общества, но они видели и опасность утраты женщиной ее нравственного служения.

Отсюда и желание придать церковный статус диаконисс женскому служению: «Тогда, может быть, и наши новые женщины, подобно древним, пленились бы духовной красотой этих подвижниц и сказали бы: какие женщины православных христиан — и перестали бы ненавидеть православие»[58]. Православные авторы, поддерживая борьбу женщин за равные права, стремились предупредить революционный аморализм, предлагавший не только предоставить женщине равные права с мужчиной, но и избавить ее от тягот семейных уз. Появившиеся в России в кон. XIX — нач. XX в. исследования о месте женщин в раннем христианстве были вызваны актуальностью этой темы, но дальнейшая ее разработка стала невозможна в России вплоть до конца XX в., в то время как европейские историки активно изучали тему женского служения.

Глава 2

Женщина в памятниках церковного права

1. К вопросу о женском служении в раннехристианский период

Совершенно особое звучание приобрела тема женщины в Евангелии. Как справедливо отмечали многие исследователи, нет другого текста, столь возвышающего женщину[1]. Епископ Порфирий восклицал: «Едва понимаю, почему преимущественно женщины удостоены были этой особенной благодати Божией[2]. Так как им нечем стяжать земной бессмертной славы, то взамен ее дано им осязательное удостоверение в бессмертии души и в воскресении тел, дабы они не гонялись за тем, что достигнуть здесь не могут, а жили бы праведно, чая воскресения мертвых, блаженной жизни и славы будущего века, внушая это чаяние своим детям. В Евангелии представлено немало примеров любви и преданности женщин к Спасителю и их усердного внимания к божественному учению Его, но нет и намека на то, чтобы хоть одна сделала ему зло, или огорчала его... Знать, женщина по своей природе склонна распознавать и любить все истинное, доброе, прекрасное, святое, чудное, божественное»[3].

Церковные песнопения продолжали традицию прославления женщины. Женщина становится вместилищем Невместимого — самого Бога. Объединение девы и матери в Богородице («чуждо матерем девство и странное девам деторождение» — из службы Рождества Христова) обозначает удивительное чудо преодоления человеческого естества. Здесь достаточно напомнить песнь самой Марии: «Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1, 46–48).

Женщины постоянно присутствуют среди тех, кто следовал за Христом. Евангелисты сохранили их имена, они «служат своим имением»: Мария Магдалина; Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова; Мария, мать Иакова и Иосии; Мария Клеопова; мать сыновей Зеведея — Саломия; Сусанна; сестры Марфа и Мария (Лк. 8, 3; Мф. 27, 56; 27, 61; 28, 1; Мк. 15, 40; 15, 47; 16, 1.9; Лк. 8, 1; 10, 38–42; 24, 10; Ин. 11; 12, 3; 19, 25; 20, 1.11–18).

Но и всеми презираемые женщины (кровоточивая, блудница, женщина, уличенная в прелюбодеянии) находят у Христа не осуждение, а прощение и исцеление. Как писал А. Надеждин, «по изображению Евангелия, женщина страждущая всегда находила в Иисусе глубокое сострадание и полную готовность на помощь»[4]. Женское горе, женская беда не остаются незамеченными: умерший сын вдовы воскрешен (Лк. 7, 12), кровоточивая получает исцеление как «дочь Авраама» (Мф. 9, 17–22; Лк. 8, 43–48).

Одна из самых удивительных сцен Евангелия — сцена с женщиной, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8, 3–11). Вместо суда над женщиной-прелюбодейкой, которую закон предписывал побить камнями, происходит суд над ее обвинителями: они оказываются осуждены собственной совестью. Женщина не осуждается Христом, она получает заповедь не согрешать. На смену закону приходит нечто другое, не вмещающееся

в обычное правовое пространство: происходит Божий суд, перед которым люди не могут оправдаться.

Поразителен и разговор у колодца с самаритянкой (Ин. 4, 7–25), после которого ученики удивлялись тому, что Христос не гнушался разговаривать с такой женщиной, в то время как Он открыл ей самую глубокую истину.

Именно женщины услышали первыми благую весть о воскресении из мертвых. «И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего, но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввуни! — что значит: Учитель!» (Ин. 20, 13–17). Жен-мироносиц называл А. Надеждин первыми евангелистами и апостолами.

Запрет развода, содержащийся в Евангелии от Матфея, дан в контексте предписаний мужчине и расценивается учениками как ограничение свободы исключительно мужа: «Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф. 19, 8–9). В Евангелии от Марка этот эпизод звучит по-другому, муж и жена трактуются как одна плоть: «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10, 6–9). Запрет ухода от мужа сформулирован и для женщины:

«Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мк. 10, 11–12).

Таким образом, ветхозаветное право мужа отпустить жену было отменено, и это воспринималось в первую очередь как наложение ограничений на свободу мужчины.

В Евангелии в словах Христа (там, где нужно показать человеческие чувства) возникает образ женщины: радость изображена через жену, нашедшую драхму; переход от скорби к радости дан через образ рождающей женщины: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16, 21). Когда речь идет о катастрофах последних дней, то выделены не старики и младенцы, а только беременные и кормящие: «Горе же беременным и питающим сосцами в те дни» (Мф. 24, 19; Мк. 13, 17; Лк. 21, 23). Как прокомментировал епископ Порфирий, «ни один выспренный философ не воображал того, что в этом законе сказано о чадородии женщины... Знать скорби и мучения родильницы ведомы Богу одному, и потому Он один вменил их в заслугу этой живой исполнительницы веления своего: *растителся*»[5].

Женщина становится образом Церкви и всего человеческого рода. Эта тема будет продолжена в Апокалипсисе (Откр. 12).

Вопрос о том, какое место заняли женщины в первых христианских общинах, не решается однозначно[6]. Христианские общины в средиземноморских регионах имели различное отношение к женщине, разнообразно было и положение женщины в религиозных культах

(можно напомнить о весталках в Риме и служительницах Исиды на Востоке), происходило взаимовлияние различных культурных традиций[7]. Апостолы, перемещаясь по Средиземноморью, встречали очень пеструю картину нравов и обычаев. Эпиграфические свидетельства говорят о существовании в иудейской традиции титула «мать синагоги» (наряду с «отцом синагоги»), и современные исследователи отмечают то, что во многих еврейских общинах первых веков женщины играли важную и даже лидирующую роль[8].

В Деяниях апостолов говорится о женщинах, которые пребывали вместе с апостолами в молитвах: «Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян. 1, 14). Упомянуты в Деяниях и дочери Филиппа (Деян. 21, 9), Тафива (Деян. 9, 36), Прискилла (Деян. 18, 18, 36; 1 Кор. 16, 19), Лидия (Деян. 16, 14.40).

В посланиях апостолов появляются первые предписания женам, задающие им нормы поведения.

Здесь можно отметить, с одной стороны, тенденцию к подчеркиванию равноправия полов перед Богом. Мысль о призвании женщины как «сонаследницы благодатной жизни» рождалась в христианстве: «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет. 3, 7). Появляется и образ «сестры-жены», т. е. жены, которая уже мыслится и делается сестрой-соработницей: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру-жену, как и прочие Апостолы, и братья Господни, и Кифа?» (1 Кор. 9, 5).

Взаимоотношения между супругами определяются не столько полом, сколько их участием в служении Богу: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1 Кор. 7, 29).

Брак, у всех народов означавший вступление в иной социальный статус, оказывается не так уж и важен: «Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены» (1 Кор. 7, 27), это, скорее, способ избегнуть блуда: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (1 Кор. 7, 2). Может не вступать в брак и женщина, а служить небесному Жениху-Христу. В житиях есть немало тому свидетельств. Так отказывается от своего обручника Фамира Фекла, упомянутая в посланиях апостола Павла[9].

С другой стороны, в посланиях апостолов зафиксировано столь хорошо известное патриархальным обществам главенство мужа в семье. Это главенство имело под собой материальную основу: муж содержал жену и детей. Однако для римского общества эта основа уже не была столь очевидной: женщина могла быть наследницей большого имения, и тогда не муж делал ее благосостояние, а она приносила его мужу или муж мог входить в ее дом. Римские законы охраняли имущественные права жены.

Мысль о главенстве мужа в семье ясно выражена в апостольских посланиях. «Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа», — говорится в Первом Послании к коринфянам (1 Кор. 11, 8–9). В этом же послании предписывается женщинам пребывать в церквах в безмолвии: «Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей» (1 Кор. 14, 34–35). Здесь имеется прямая ссылка на закон, как на основание для подчинения жены и запрета говорить.

Идея повиновения жены мужу есть и в других посланиях: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос — Глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как

Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем» (Еф. 5, 22–24); «так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5, 33); «жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы» (Кол. 3, 8).

В Послании к Тимофею появляется запрет на учительство и предписание безмолвия: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим. 2, 11–14)[10]. Итак, в апостольских посланиях неоднократно выражено требование жене повиноваться мужу, а также — дважды — требование жене быть в безмолвии и запрет учительствовать[11].

Этим положениям суждено было сыграть совершенно особую роль в христианской традиции. Освященные авторитетом апостола Павла, *они приводились всегда*, когда вставал вопрос о месте женщины в Церкви. Необходимо заметить, что ряд: «всякому мужу Глава — Христос, жене глава — муж, а Христу Глава — Бог» (1 Кор. 11, 3) никогда не использовался в христологии, выработавшей другие формулы для Божественной и человеческой природы Христа. Первый член этой формулы также не получил развития. Христос понимается как Глава Церкви, а не каждого человека, состоящего в ней (при этом Церковь — это непорочная невеста Христа, чистая дева[12]). Идея мужа, как посредника между женой и Христом, тоже не получила распространения. Только второй член этой формулы прочно вошел и навсегда закрепился в церковном предании.

Переосмысляет эту формулу Иоанн Златоуст: «Хотя подчинена нам жена, но вместе с тем она свободна и равна нам по чести. Так и Сын, хотя и покоряется

Отцу, но как Сын Божий, как Бог. <...> Когда муж и жена соединяются в брак, они не являются образом чего-то неодушевленного или чего-то земного, но образом самого Бога»[13].

Сопоставление мужа и жены в браке с Христом и Церковью было глубоко воспринято православной традицией, и главенство стало пониматься в этом контексте.

Гонения на Церковь привели к усилению роли женщин в общинах: женщины могли пройти в тюрьмы, и историки говорят о женщинах, заботящихся о пленных святых. Равенство женщин и мужчин перед лицом смерти привело и к одинаковому их почитанию[14]. Знаменитый церковный историк Евсевий приводит многочисленные рассказы о мученицах, которые не уступали ни в чем мужчинам: «Весь неистовый гнев и толпы, и легата, и солдат обрушался на Санкта, диакона из Виенны, на Матура, недавно крестившегося, на доброго борца, на Аттала, пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних христиан, и на Бландину: на ней Христос показал, что ничтожное, незаметное и презренное у людей у Бога прославлено за любовь к Нему, проявленную не напоказ, а в действии. Боялись за нее все: и мы, и ее земная госпожа, сама бывшая в числе исповедников, считали, что у Бландины, по ее телесной слабости, не хватит сил на смелое исповедание. Она же исполнилась такой силы, что палачи, которые, сменяя друг друга, всячески ее мучили с утра до вечера, утомились и оставили ее. Они признавались, что побеждены, и не знали, что еще делать; они удивлялись, как Бландина еще живет, хотя все тело у нее истерзано и представляет собой сплошную зияющую рану...»[15]. Этот же писатель приводит рассказ об александрийских мучениках: «Вместе с ними были и четыре женщины: Аммонария, святая дева, которую судья пытал усердно и долго, ибо она

сразу объявила ему, что не скажет ни слова из тех, которые от нее потребуют; обещание свое она сдержала и была уведена на казнь. Остальных: почтеннейшую старицу Меркурию, Дионисию, многодетную мать, возлюбившую, однако, Христа больше детей, судья, устыдившись напрасных пыток и поражения, нанесенного женщинами, распорядился убить мечом и не пытать. Аммонария, первая в этой борьбе, прошла через все»[16].

Первой диакониссой традиция называет святую Феклу. Деяния Феклы подробно рассказывают о мучениях, которым она была подвергнута из-за отказа от замужества и своей проповеди[17].

2. Каноны соборов и императорские новеллы о диаконissах и монахинях

Наиболее ранние памятники, фиксирующие нормы христианской дисциплины, не получили общецерковного употребления: они в большей степени сохранились не в греческой традиции, а в традиции других христианских народов Средиземноморья[18]. Целый ряд памятников дисциплинарного или, точнее, литургико-канонического[19] характера претендует на восхождение к апостольской традиции: это «Дидахи», или «Учение двенадцати апостолов»[20], «Дидаскалия», «Апостольские постановления»[21] и «Апостольские правила». Из этих памятников только последние были включены в церковный канон.

С IV в. правила соборов вселенских и поместных начинают составлять в разного вида сборники и формируются первые собрания канонов в разных диоцезах.

Кодификация церковных канонов велась параллельно с кодификацией римского права при императоре Юстиниане. В греческой традиции был создан свод канонов в 50 титулах антиохийцем Иоанном Схоластиком, ставшим в 565 г. патриархом Константинопольским. Собрание канонов, систематизированное Иоанном Схоластиком, включило 85 апостольских правил, правила упомянутых выше соборов, а также собрание правил Василия Великого.

Иоанну Схоластику принадлежит и Собрание в 87 главах, составленное из новелл Юстиниана, касавшихся вопросов церковной организации. В дальнейшем сборники, объединявшие императорское и церковное законодательство, получили название Номоканонов[22].

Вехой в истории кодификации стало постановление VI вселенского Трулльского 691–692 гг. (Константинопольского) собора[23], определившего состав правил, признаваемых Церковью. В церковный канон были включены 85 апостольских правил, а также правила соборов (без указания числа принятых на них правил) Никейского (I вселенского — *названия и порядок соборов приводим в соответствии со вторым правилом Трулльского собора*), Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского (II вселенского), Эфесского (III вселенского), Халкидонского (IV вселенского), Сардикийского, Карфагенского[24] и Отцов Церкви Дионисия Александрийского, Петра Александрийского, Тимофея Александрийского, Григория Неокесарийского, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова, Амфилохия Иконийского, Тимофея Александрийского, Феофила Александрийского, Кирилла Александрийского, Геннадия Константинопольского и Киприана Африканского[25]. Это же правило Трулльского собора содержало запрет вносить какие-либо изменения в указанные правила.

Как считал исследователь В. Н. Бенешевич, это правило свидетельствует о том, что Отцы Собора уже располагали собранием, включавшим вышеуказанные правила[26]. К этому собранию был сделан Указатель в XIV титулах, систематизировавший каноны по 14-ти основным разделам. В дальнейшем собрание пополнилось правилами VII вселенского (Никейского) собора. В IX в. при патриархе Фотии сборник подвергся редактированию, состав правил был расширен, написано предисловие, в него были включены по граням и императорские постановления, и в дальнейшем он был известен как Номоканон патриарха Фотия. Иначе складывалась судьба церковных канонов на Западе: здесь в VIII в. сложилось несколько собраний канонов, в основе которых лежал сборник греческих канонов, переведенных Дионисием Малым (кон. V — нач. VI в.). Состав собраний канонов на Западе пополнялся за счет включения папских декреталий, в том числе и имевших «псевдонаписание», т. е. приписанных папам более раннего периода[27].

В XII в. в Константинополе были написаны комментарии к церковным каноном тремя канонистами: Алексеем Аристином, Иоанном Зонарой и Федором Вальсамоном. Цель толкований — объяснить, какие каноны имеют силу, а какие оставлены и почему, и согласовать их с существовавшей правовой системой.

В Византии Церковь во многом исполняла роль хранительницы юридического наследия. Ее влияние на судопроизводство усиливалось в XIV–XV вв. В XIV в. были созданы новые краткие своды канонов — Алфавитная Синтагма Матфея Властаря и Эпитоми Константина Арменопула. Оба эти собрания объединяет стремление к краткому пересказу основного содержания канонов.

Подробно об обязанностях чина диаконисс говорит текст, датируемый рубежом III–IV в., «Дидаскалия»[28]. «Дидаскалия» определяет:

1) обязанности епископа по отношению к диакониссам (он заботится об их пропитании, он же и выбирает их: «избирай и назначай диаконами мужчину, чтобы он заботился о многих необходимых вещах, и женщину — для служения женщинам. Ибо существуют дома, в которые ты не можешь послать к женщинам диакона из-за язычников, а пошлешь диакониссу»[29]);

2) функции диаконисс: помогать при крещении женщин — мазать маслом; наставлять после крещения («а когда крещаемая выходит из воды, пусть ее воспринимает диаконисса, и учит, и наставляет, чтобы печать крещения была неповрежденной в чистоте и святости»[30]); помогать больным (в частности, мыть в бане) (Гл. 16)[31].

Об этих же функциях диаконисс говорят и «Апостольские постановления». Этот памятник связан с именем Климента, папы римского (Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοὰ Ρωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου), о них упоминает 85-е апостольское правило. Апостольские постановления были широко распространены в греческой традиции, и приводимые в них правила частично вошли в состав сербской редакции Кормчей, а через нее — и в русскую печатную Кормчую (17 канонов апостола Павла, 17 канонов апостолов Петра и Павла, 2 канона «всех святых апостолов вкупе»)[32]. Однако второе правило Трулльского собора (691–692 гг.) отвергло «Апостольские постановления», объясняя это тем, что «иномыслящие ко вреду Церкви привнесли нечто подложное и чуждое благочестия и помрачившее для нас благолепную красоту Божественного учения». Тем не менее эти постановления и впоследствии включаются в состав канонических сборников и используются в различных компиляциях.

Полностью текст «Апостольских постановлений» был переведен на русский язык Евфимием Чудовским в 70-е гг. XVII в. Однако этот труд не был опубликован и распространялся только в рукописной традиции.

Третья книга «Апостольских постановлений» называется «О вдовицах». Под вдовицами подразумеваются женщины, несущие определенное служение и имеющие поставление. Возраст вдовиц определяется 60 годами[33], молодым вдовам предписывается «оказывать всевозможное вспомоществование и пособие, чтобы они под предлогом, что их оставили, не сделали непристойного дела, вступив во второй брак»[34]. Вдовицам рекомендуется обладать следующими качествами: «Да будет же всякая вдовица кротка, молчалива, тиха, не злобна, не гневлива, не многоглаголива, не криклива, не болтлива, не клеветница, не скора на язык, не двуязычна, не охотница мешаться в чужие дела. Если она увидит или услышит что непотребное, то пусть держит себя так, как будто не видит и не слышит, и ни о чем другом пусть не заботится вдовица, кроме молитвы за подающих и за всю Церковь. Если кто спрашивает ее о чем, пусть отвечает не легко, исключая того, что касается веры, оправдания и упования на Бога»[35].

«Апостольские постановления» содержат запрет женщинам на учительство в церкви, сопровождающийся историческим объяснением: «Итак, мы не позволяем женщинам учить в церкви (1 Кор. 14, 34), но только молиться и слушать учителей. Сам Учитель наш и Господь Иисус, послав нас двенадцать учить народ и языки, никогда не посылал женщин на проповедь, хотя и не было в них недостатка, ибо были с нами Матерь Господа и сестры Его, также Мария Магдалина и Мария Иаковлева, и Марфа и Мария, сестры Лазаря, Саломия и некоторые другие. Ибо, если бы необходимо было, чтобы учили женщины, то Сам Господь первый повелел бы, чтобы и они вместе с нами оглашали народ. И если глава жены есть муж (1 Кор. 11, 3), то несправедливо, чтобы над главою начальствовало прочее тело». Функции вдовицы, по «Апостольским постановлениям», — молиться за всю

Церковь. Она сравнивается с жертвенником Божиим, с алтарем, но молиться она должна в своем доме: «Да знает вдовица, что она есть жертвенник Божий, и пусть сидит в доме своем, и ни под каким предлогом не ходит в домы верующих, чтобы получить что-нибудь: ибо жертвенник Божий никогда не ходит, но стоит на одном месте... А которая желает устремить ум к Богу, та, сидя дома, помышляет о Господнем, ночью и днем непрестанными устами принося Богу чистую молитву, как премудрая Иудифь, известная целомудрием, ночью и днем умоляла Бога за Израиля (Иудифь 9, 1), так и подобная ей вдовица непрестанно будет возносить к Богу прошение за Церковь»[36].

Женщинам возбраняется совершать и крещение, хотя из контекста видно, что женщины эту функцию выполняют, и выдвигаемый запрет нуждается в обосновании: «А о крещении чрез женщин да будет вам ведомо, что покушающимся на него предлежит не малая опасность: почему не соизволяем на него, ибо это опасно, даже беззаконно и нечестиво. Если *глава жены муж* (1 Кор. 11, 3), и если в священство избирается он, то несправедливо поступать вопреки закону творения и, оставив начало, обращаться к остальному телу. Ибо жена — тело мужа, от кости его, и подчинена тому, от кого отделена для рождения детей. *Той*, говорит, *тобою обладати будет* (Быт. 3, 16); ибо начало жены — муж, потому что — глава.

Если в предыдущем не позволили мы женщинам учить, то как позволит им кто, вопреки природе, священнодействовать? Поставлять при богинях женщин-священниц есть заблуждение еллинского безбожия, а не постановление Христово. Потом, если бы надлежало креститься от женщин, то, конечно, и Господь крестился бы от Матери своей, а не от Иоанна (Мф. 3, 13), или, посылая нас крестить, Он вместе с нами послал бы на то же дело и женщин. Однако ничего такого Он никогда не повелевал и не передал в писании, ибо

знал чин природы, и благоприличие дела, как Творец природы и Законоположник постановления»[37].

Однако отрицая возможность существования священниц, «Апостольские постановления» утверждают, что все христиане — царственное священство и народ святой: «Когда просвещаются женщины, диакон пусть помазует святым елеем только чело их, а после него пусть помазует их диаконисса; ибо нет необходимости, чтобы мужчины смотрели на женщин. И епископ во время возложения рук пусть помазует только главу ее, как прежде помазывались священники и цари, — не потому, что ныне крещаемые рукополагаются во священники, но потому, что от Христа бывают христианами, царственным священством и народом святым, Церковью Божией, столпом и утверждением нынешнего света, — те, кои были некогда не народом, а ныне стали возлюбленными и избранными, коим наречено новое имя Его, как свидетельствует пророк Исаия, говоря: *и призовут народ именем его новым, имже Господь наименует его.*

Подобно тому ты, епископ, помазуй главу крещаемых, мужчины ли они или женщины, святым елеем, во образ духовного крещения. Потом или ты епископ, или подчиненный тебе пресвитер, произнося над ними поименно священное призывание Отца и Сына и Святого Духа, погрузи их в воде; причем мужчину пусть воспринимает диакон, а женщину — диаконисса, чтобы преподаяние несокрушимой печати совершалось благоприлично»[38].

«Апостольские постановления» в данной главе указывают на главные функции диаконисс — принимать участие в крещении женщин. Другая функция — руководить вдовами («вдовицы должны быть степенны, покорны епископам и пресвитерам и диаконам, а сверх сего — диакониссам» III, 7), а также заботиться о женщинах («извещать, посещать, услуживать, служить, как о Господе сказал Исаия, говоря: *оправдати*

праведного благо служаща многим» Ис. 53, 11)[39]. Функции диакониссы тождественны функциям диакона, *ее служение вызвано строгим разделением общества по полу*[40], требования к ней высокие: «В диакониссу также избирай жену верующую и святую, чтобы служила женщинам; ибо случается иногда, что в некоторые домы нельзя послать к женщинам мужчину диакона, из-за неверных: посему, для успокоения помысла нечестивых, пошли туда женщину диакониссу»[41].

«Постановления» содержат чин посвящения в диакониссы: «А о диакониссе постановляю я, Варфоломей. Ты, епископ, возложи на нее руки, в предстоянии пресвитерства, диаконов и диаконисс, и скажи: «Боже Вечный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, мужа и жены Создателю, исполнивый Духа Мариам и Деворру, и Анну и Олдану, не отрекий Единородному Сыну Твоему родитися от жены, Иже и в скинии свидетельства и в храме избравый жены стражи святых врат Твоих. Сам и ныне призри на рабу Твою сию, избранную в служение, и даждь ей Духа Святаго и очисти ю от всякия скверны плоти и духа яко еже достойне совершати врученное ей дело в славу Твою и похвалу Христа Твоего, с Ним же Тебе слава и поклонение, и Святому Духу во веки. Аминь»[42].

В отличие от более поздних текстов, в «Апостольских постановлениях» прямо утверждается отсутствие нечистоты в проявлениях женского естества: «Брак почтен и честен, и рождение детей чисто; ибо в добром нет ничего худого. И естественное очищение не мерзко пред Богом, Который премудро устроил, чтобы оно бывало у женщин в каждые тридцать дней, для их здоровья и укрепления, потому что они мало бывают в движении, от того, что сидят больше дома. Но и по Евангелию, когда кровоточивая прикоснулась к спасительному краю одежды Господа, чтобы выздороветь, Господь не укорил ее и отнюдь не обвинил, напротив, исцелил ее, сказав: *вера твоя спасла тебя* (Мф. 9, 22).

Впрочем, когда у жен бывает естественное, мужья не должны сходиться с ними, заботясь о здоровье имеющих родиться; ибо это воспрещено Законом. *К жене, говорит он, в месячных сущей, не приближайся* (Иез. 18, 6; Лев. 18, 19). И с беременными женами не должны они иметь сообщение, ибо с ними сообщаются не для произведения детей, но для удовольствия, а боголюбец не должен быть сластолюбцем»[43].

Совокупление мужа и жены также не признается нечистым: «Любите их, говорим, как члены свои, как тела свои; ибо написано так: «*Господь засвидетельствовал между тобою и между женою юности твоея, и та общница твоя, и не иной сотвори, и останок духа твоего, и сохранение духом вашим, и жены юности твоея да не оставиши*» (ср. Мал. 2: 14–15). Итак, муж и жена, совокупляясь по законному браку и вставая с общего ложа, пусть молятся, ничего не наблюдая: они чисты, хотя бы и не омылись. Но кто растлит и осквернит чужую жену, или осквернится с блудодеицей, тот, встав от нее, хотя бы вылил на себя целое море или все реки, не может быть чистым.

Итак, не наблюдайте вы того, предписанного в Законе и естественного, думая, что чрез него оскверняетесь. Не соблюдайте и иудейских отделений или постоянных омовений, или очищений от прикосновения к мертвому»[44].

Исследователи отмечают, что диакониссы в текстах не выступают изолированно, в одиночку перед общиной как предстоятельницы, они выполняют определенную часть сакрального служения[45]. Как считает католический исследователь М. Метцгер, служение диаконисс не носило универсального и формализованного характера.

Однако наличие литургического чина посвящения диаконисс, известного не только по «Апостольским постановлениям», но и в греческом Евхологии VIII в.

(Barberini gr. 336)[46], а также в латинском сборнике X в.[47], показывает устойчивость традиции рукоположения женщин с призыванием Святого Духа. В славянских рукописях нет чина посвящения диаконисс, но необходимо отметить, что славянская традиция не сохранила ранних Требников, где могли бы находиться подобные чины. Наиболее ранний славянский Требник относится к XI в.

Итак, как свидетельствуют наиболее ранние памятники канонического содержания, диакониссы выполняют обязанность учить женщин и помогать им. И история Церкви дает немало примеров подобного учительства: в житии св. Пелагии упоминается о диакониссе Романе, сделавшейся ее «духовной матерью», житие св. Порфирия Газского упоминает о диакониссе Маниаде-Фотине.

Диакониссами могли быть вдовы и девы, но известны и замужние диакониссы. Обычай прекращать человеку, избранному в епископы, сожительство с женой приводил к тому, что жены епископов, к которым также предъявлялись большие требования при избрании их мужей, становились диакониссами. О такой возможности прямо говорит 48 правило VI вселенского собора: «Жена производимого в епископское достоинство предварительно разлучается с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его во епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа. Аще же достойна явится, да возведется и в достоинство диакониссы»[48].

К числу таких диаконисс принадлежат св. Нонна (374 г.), жена епископа Григория, отца Григория Богослова; Феосевия (385 г.), жена св. Григория Нисского. Диакониссами могли делаться и жены священников и диаконов (жена диакона Фемистагора)[49]. Диакониссой была и Радегунда (587 г.), жена франкского короля Лотаря I. Как считает исследовательница Synek, по-

священие женщин из аристократических семей в диакониссы могло делаться с целью повышения престижа церкви и епископа и привлечения богатств в церковную казну[50].

Надо отметить, что запрет учительства на практике не распространялся на наставление женщин женщинами, наоборот, этот путь являлся церковной нормой. Он был воспринят и в монашеской традиции, где широко почитались «Наставления блаженной Синклитикии» монашествующим, собранные св. Афанасием Великим[51].

Исследователи дают разные списки диаконисс, канонизированных православной церковью: IV в. — св. Макрина, св. Повлия (Публия), св. Ксения; V в. — св. Олимпиада, Прокула, Петадия, Лампадия; X в. — св. Ирина. В VI в. в Константинополе была построена церковь Св. Диакониссы[52]. Даже этот список позволяет видеть, что наибольший расцвет святых диаконисс приходится и на время расцвета патристики, развития богословской мысли.

Среди определений вселенских и поместных соборов есть и правила, касающиеся диаконисс.

Мы будем рассматривать не только сами тексты правил, принятых вселенскими и поместными соборами. Попытка сделать подобный анализ уже была предпринята на XIV конференции Международной ассоциации канонистов в докладах французской исследовательницы Ж. Бокам и немецкого исследователя Хайнца Оме[53]. Мы попробуем показать прочтение этих правил в греческой и славянской традиции и определить место, которое они в ней занимали.

Выше мы упоминали два основных собрания канонов — «Собрание в 50 титулах», известное также как «Синагога» или Номоканон Иоанна Схоластика, и Второе собрание — в XIV титулах, известное также как Номоканон патриарха Фотия.

«Синагога» Иоанна Схоластика была переведена на славянский язык, по мнению большинства исследователей, св. Мефодием[54]. Известен только сокращенный вариант этого сборника. Сборник XIV титулов представлен в славянской традиции в двух переводах: древнеславянском (X в.) и сербском (XIII в.). Эти редакции отличаются своим составом: древнеславянская редакция содержит правила в полном изложении и без толкований, в то время как сербская редакция имеет в основе краткое изложение правил, снабженное в основном комментариями Алексея Аристина[55].

В XIII в. из этих двух переводов была сделана новая редакция — русская.

В XVII в. сербская редакция была положена в основу изданной в Москве печатной Кормчей, и с тех пор она неоднократно перепечатывалась на протяжении XVIII–XIX вв. В XVII в. русские книжники сделали новые переводы канонов, толкований Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, однако они так и не были опубликованы. Новый перевод канонов был издан только в 1839 г. — это «Книга Правил». Она содержит полные тексты канонов, но без толкований. Отсутствует в ней и «Указатель XIV титулов». Так как все имеющиеся издания содержат разные тексты и разные редакции переводов, то мы постарались привлечь все варианты переводов, представляющих собой одновременно и истолкование правил. Тексты толкований правил, созданных византийскими канонистами XII в. Алексеем Аристином, Иоанном Зонарой и Феодором Вальсамоном, были переведены на русский язык и изданы Московским обществом любителей духовного просвещения в 1876 г.

XXIV титул Сборника Иоанна Схоластика говорит о рукоположении женщин (περί χειροτονίας γυναικῶν), о запрете после рукоположения (μετὰ χειροτονίαν) совокупляться с мужем, о запрете рукополагать пресвитерис (πρεσβύτιδας). Славянский переводчик употребил, соот-

ветственно, слова «свящєнѣе, свящатѣ», а пресвитерис перевел как «старѣё»[56]. В этом разделе были помещены только два правила: Халкидонское — 15-е (о возрасте диаконисс)[57] и Василия Великого — 9-е.

Таким образом, по отношению к женщинам термин «хиротония» употреблялся.

Имеется этот термин и в «Указателе XIV титулов» из Сборника в XIV титулов (см. выше).

«Указатель XIV титулов» содержит в 1 титуле 28 главу: Περὶ τῆς ἡλικίας τῶν χειροτονουμένων ἀῤῥένων καὶ θηλειῶν[58] — древнеславянский перевод: «О возрасте поставляемых иереи и жен»[59], сербский перевод: «О возрасте поставляемых в причет мужей и жен»[60] (в этой главе к женщинам имели отношение правило Халкидонское 15-е, VI вселенского (Трулльского) собора правила 14-е, 15-е).

15-е правило Халкидонского собора определяет возраст поставляемой в диакониссы 40 годами и запрещает ей вступление в брак по руковозложении. В греческом тексте этого правила употребляются одновременно термины «хиротония» и «хиротесия»[61]. В толковании Иоанна Зонары также употребляется термин «хиротония». В русском переводе «παραμείνασα τῇ λειτουργίᾳ» звучит как «пребывше в служении»[62], в славянском — «пребывшеѣ въ службѣ»[63].

В толковании на это правило Иоанн Зонара обращает внимание на разницу в возрасте по сравнению с той, которую определил апостол для вдов (60 лет — 1 Тим. 5, 9). Он объясняет это тем, что апостол говорит о вдовых, а данное правило имеет в виду дев, и указывает на различие в их отношении к совокуплению: «Та женщина, которая до сорокалетнего возраста соблюла себя в чистоте, и пребыла не испытавшею удовольствия от сообщения с мужем, и приняла служение диакониссы, кажется не легко может склониться к браку и прийти к пожеланию смешения, которого еще не испытала. А вдова, наслаждавшаяся ложем мужа и

вкусившая удовольствие от смешения с мужем, может быть более склонна к этой страсти»[64].

Вальсамон в своем толковании на это правило говорит о том, что оно вышло из употребления, хотя сам термин «диаконисса» используется: «То, о чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления; ибо ныне не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижницы не в собственном смысле и называются диакониссами; потому что есть правило, определяющее, чтобы женщины не входили в святой алтарь. Итак, та, которая не может входить в святой алтарь, каким образом будет исполнять обязанности диаконов?»[65].

14-е и 15-е правила VI вселенского собора также определяют возраст поставляемых в диакониссы 40 годами. Правило помещает диакониссу в одном ряду со священниками и диаконами, после диаконов, в то время как иподиаконы отнесены уже к следующему правилу. Как уже отмечали исследователи, это положение — между диаконами и иподиаконами — соответствует месту, определяемому диакониссам многими раннехристианскими текстами[66]. Употребляемый в славянском переводе глагол «поставляти» соответствует греческому «χειροτονίζειν». В сербской редакции употребляемому в греческом тексте «διακόνισσα» соответствует «ѣіаконѣса». В древнеславянской редакции этот термин переводится словом «ѣѣѣчица»[67] или «слоужѣбнѣѣа»[68].

37 глава 1 грани — «О диаконисах, и о том, яко жена не поставляется пресвитериса» (древнеслав.: «о диячицах, яко жена не бывает прозвутера»[69]; греч.: οὐ γίνεται). В этой главе даны указания на правила соборов: Никейского — 19-е, Лаодикийского — 11-е, Халкидонского — 15-е, Трулльского (VI вселенского) — 14-е и Василия Великого — 44-е.

19-е правило Никейского (I вселенского собора) говорит о том, как принимать от павликиан. Принимаемые от павликиан после перекрещевания долж-

ны быть вновь рукополагаемы, и распространяется это также на диаконисс, как и всех, причисленных к клиру. Это правило упоминает и о диакониссах, «которые по одеянию за таковых приемлются»[70] и не имеют никакого руковозложения. Отметим, что древнеславянская редакция в переводе этого правила отличается от греческого текста, в ней отсутствует отрицание и говорится «руковозложенiє нѣкоє имутъ»[71]. Иоанн Зонара толковал это правило в соответствии с греческим текстом: «В древности приходили к Богу девы, обещавшие соблюдать чистоту; их епископы по 6-му правилу Карфагенского собора посвящали и имели попечение об охранении их по 47-му правилу того же собора. Из этих дев в надлежащее время, т. е. когда им исполнялось сорок лет, рукополагались и диакониссы. На таковых дев на 25-м году их возраста возлагаемо было епископами особое одеяние, по 140-му правилу упомянутого собора. Сих именно дев собор и называет диакониссами, принимаемых за таковых по одеянию, но не имеющих руковозложения; их и повелевает причислять к мирянам, когда они исповедают свою ересь и оставят ее»[72].

Так же понимал это правило и Вальсамон: «Девы некогда приходили к церкви и с дозволения епископа были охраняемы как посвященные Богу, но в мирском одеянии. Это и значит выражение распознать их по одеянию. По достижении сорокалетнего возраста они были удостаиваемы и рукоположения диаконисс, если оказывались по всему достойными»[73]. Таким образом, толкование на это правило говорит о существовании двух подразделений диаконисс: диакониссы, еще не получившие рукоположения по причине юного возраста, но носящие определенное одеяние, и диакониссы, имеющие рукоположение.

11-е Лаодикийское правило говорит о пресвитериссах (греч.: Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβυτίδας ἤτοι προκαθημένας ἐντῇ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι[74]). Перевод — и

древнеславянский, и сербский — использует здесь термин «старица», а глагол «καθίστασθαι» обозначает так же, как и «χειροτονίζειν», хотя первый употребляется по отношению к епископам: «Яко не подобает г(лаго)лемых стариц, рекше председящих ц(е)ркви поставляти»[75]. В толковании на это правило (славянский переводчик избрал здесь текст Иоанна Зонары) говорится об оставленных обычаях.

К этим правилам отнесен обычай «старыя жены в ц(е)ркваx поставляти и сия первоседници именовати, и да имеют стареишинство в женах, входящих в ц(е)рковь»[76].

Приведем русский текст толкований на это правило.

Зонара: «У древних были некоторые обычаи, исполняемые в церквах, из которых одни с течением времени изменились, а другие и совершенно прекратились, а некоторые запрещены и правилами. Из сих обычаев один был такой, что некоторых старых женщин поставляли в церквах пресвитеридами и называли председательницами, которые начальствовали над входящими в церковь женщинами, как бы учительницы, и наставляли их в благочестии и научали их, как и где им должно стоять. Итак, правило определяет, что таковые не должны быть *или так называться* (выделено нами. — *Авт.*)». (Толкование Иоанна Зонары наводит на мысль, что правило отменяет не функции, а только название и особое поставление для этих «пресвитерид».)

Аристин: «Так называемые председательствующие не должны быть поставляемы в церквах. Ибо если запрещается им исполнять гражданские должности, то каким образом они в церкви будут когда-нибудь первенствовать над клиром и как будут иметь их какими-то главами?».

Толкование Алексея Аристина имеет исключительно общественно-политический характер, поэтому его

очень легко повернуть в свою пользу сегодняшним защитникам женского священства: раз женщинам позволено занимать все гражданские должности, то почему же они не могут первенствовать над клиром?

Вальсамон: «В древности некоторые женщины, занимая места пресвитерид в соборных церквах, наставляли, вероятно, в благочинии прочих женщин. Итак, поелику некоторые терпели вред от сообщества с таковыми, которые не добро пользовались добром из высокомерия или корыстолюбия, то отцы совершенно запретили быть в церквах таким женщинам, называемым пресвитеридами, или председательствующими. Но не скажи: каким образом это бывает в женских монастырях и одна женщина, т. е. игуменья, имеет начальство над всеми? Ибо услышишь, что отречение ради Бога и пострижение делают то, что многие считаются единым телом, и все, что касается только их, направляется только к душевному спасению. А учить женщине в соборной церкви, где собирается множество мужей и жен различных мнений, есть дело самое неприличное и пагубное»[77].

Толкование Вальсамона вызывает некоторые вопросы: почему он упрекает пресвитериссу в корыстолюбии? Чтобы избежать противоречия, он сам говорит об игуменьях в женских монастырях, делая для них исключение. Его слова о «неприличности и пагубности» женского учения свидетельствуют о том, что для Византии его времени был чужд образ женщины учащей.

Правило Василия Великого 44-е говорит о диакониссе, впавшей в блуд с язычником. Она остается в молитвенном общении, но отлучается от причастия на 7 лет. В правиле содержится объяснение, почему не может вступать в брак диаконисса: «Посему мы телу диакониссы, как освященному, не позволяем более быти в плотском употреблении»[78].

Толкователи отмечали, что здесь имеет место случай двойного наказания, хотя 32-е правило Василия

Великого говорит о том, что согрешившие клирики только извергаются из сана, но не отлучаются. Диаконисса же лишается и сана, и отлучается от причастия.

Аристин: «Вот здесь две епитимии, ибо диаконисса низводится с своей степени и принимает епитимию на 7 лет и лишается Божественных Таин за то, что она учинила блуд с неверным»[79].

Вальсамон пытается распространить принцип двойного наказания и на другие случаи: «Той, которая была посвящена Богу, хотя бы она и была извержена, ни в каком случае не позволяет сочетаваться с кем-либо, потому что тело ее освящено и должно быть соблюдаемо вне всякого общего и плотского употребления, в силу общего правила, которое говорит: «Священное не делается скверным». Заметь это по отношению к клирикам и монахам, а также, конечно, по отношению к монахиням и подвижницам, слагающим сан и желающим сочетаваться с законными женами и мужьями».

Следующий вывод, который Вальсамон сделал из этого правила, оказывается достаточно необычным: «Думаю, на основании настоящего правила справедливо должно быть возбраняемо вступать во второй брак и женам священников, точно так же, как и лицам посвященным, если они отрекаются от священства, не должно быть дозволяемо жить подобно мирянам и вступать во второй брак. Ибо жены священников, сделавшись единым телом и единой плотью священническою через совокупление со священником, и, следовательно, как бы посвященные, не должны быть оскверняемы посредством второбрачия; а священникам, так как они раз отложили второбрачие чрез то, что приняли посвящение и обещали сие Богу, не должно быть дозволяемо из-за плотского вожделения отрекаться от священнического достоинства, нарушать обет Богу работать плотскому вожделению: но хотя и отреклись от священства, им должно быть за-

прещено единожды освященные тела свои осквернять вторым браком»[80].

Эти выводы Вальсамона повлекли за собой широкие последствия: именно на них ссылаются сторонники запрещения второбрачия и священникам, и их женам.

Причем, если запрет второбрачия священникам получил экклезиологическое обоснование, то по отношению к женам он вызывал недоумение[81].

Подведем итоги: правила употребляют по отношению к женщинам тот же глагол «χειροτονίζειν» и не делают различия в хиротонии и хиротесии. Чин диаконисс неоднократно подтверждается правилами соборов. Функции же диаконисс правила не определяют. Правила свидетельствуют также о том, что чин пресвитерисс в какое-то время имел место в церкви, но был отменен.

Правила знают еще и об *обычае предания дев Богу* (κόρων καθιέρωσιν) (Карфаг. 6)[82] — сербская ред.: «д(е)в(и)ць с(вя)щение»[83], которое может совершать только епископ. Толкование на это правило содержит объяснение этому обычаю: (сербская редакция: «а еже глаголет правило ос(вя)щати д(е)в(и)цу, се есть обычай имяху правовернии человецы испрева и доселе, от дщерей своих едину обручати Б(о)гу, или сами девицы, желанием б(о)жественым разжегшеся, обещавахуся Г(о)с(поде)ви девствовати вся дни живота своего и сия приводими бываху ко архереом, и тии ос(вя)щаху их молитвами, и жилище особено близ соборныя ц(е)ркве даяху им, и мест(о) отлучено в ц(е)ркви, да стоят поюще и славяще Б(о)га и храняще я опасно и всеми потребами их печахуся. Таковии же греческим языком аскитрие именуются»[84].

Это имеющееся в славянской традиции толкование не совпадает с известными в греческой традиции[85].

Зонара: «А освящение дев не есть рукоположение диаконисс, но был обычай, что приходили в церковь девы, дающие обет девства и обещающие хранить чистоту, и таковых, как бы посвященных Богу, епископы освящали посредством молитв и заботились об охранении и руководстве их после того, как они разлучались со своими родителями, как показывает 44-е правило настоящего собора. Это-то и запретил собор совершать пресвитерам»[86].

Почти дословно воспроизводит это толкование и Вальсамон.

Таким образом, в славянском толковании можно отметить две особенности: во-первых, подчеркивание того, что обычай держится и в настоящее время, а во-вторых, возможность девиц действовать и без согласия родителей и подробности о том, что эти девицы живут около церкви. Это толкование читается уже в древнейшей славянской рукописи сербской редакции — Иловицком списке[87].

Императорское законодательство, вошедшее в состав канонических сборников, включало не менее содержательный материал.

Собрание новелл императора Юстиниана в 87 главах[88] также содержит постановления, касающиеся женского служения в церкви. 5-я глава (Новелла 6.6) повышает возраст для диаконисс до 50 лет, но это правило не распространяется на монастырских диаконисс. Эта же глава определяет круг лиц, с которыми может жить диаконисса. Диакониссе запрещено выходить замуж, в случае нарушения запрета у нее отбирается все имение, а тот, с кем она вступила в брак, должен быть казнен («мечное усечение»). Древнеславянская редакция использует здесь слово «слоужебниць». Этот же запрет повторяется и в главе 73, где предписано изгонять из дома диакониссы мужчину, а в случае отказа диаконисса лишается

«церковного служения»[89], своих «обрькъ»[90] (греч. τῶν ἰδίων διαρίων), и она должна быть отправлена на всю жизнь в монастырь, а если имеет детей, то ее имение должно быть разделено между ними. Глава 85 (84) предусматривает смертную казнь тому, кто растлит женщин, имеющих церковное служение. К таковым отнесены «постницы» (греч. ἀσκήτριαι, диакониссы, «манастырûнèδè» — сербск. ред.: «черноризици», а также жены «бл(а)гобоязнива жития образ имущии» «жену говеину житие или образ имящу» — древнеслав. («женоу говѣєнѹ жѣтіе єлѣ образъ ѥмащѹ — сербск.); в сербской редакции изменен порядок: на первом месте стоит «черноризица»).

Второе собрание постановлений Юстиниана, вошедшее в состав сербской редакции Кормчей («От различных титл, рекше граней Иоустиниана царя»), также содержит постановления о диакониссах: в составе клира Святой Софии их должно быть 14[91] (их место после 60 пресвитеров и 100 диаконов и перед 6 иподиаконами, 110 чтецами и 25 певцами и 100 дверниками)[92] — Новелла 3. Глава 1 девятой грани определяет, что в случае судебного иска на «священную девицу» или жену, «сущую в монастыре», судьей может быть только епископ[93]. Глава 5 десятой грани определяет, что в случае смерти диакониссы без завещания ее имение переходит к церкви, в которой она поставлена (это же правило в равной степени относится к епископу и любому причетнику). Глава 1 одиннадцатой грани говорит о избрании игуменьи в женские монастыри и в жилища «священных девиц»[94].

Таким образом, для времени императора Юстиниана — VI в. — возможно говорить о функционировании чина диаконисс. Закон отмечает как наличие у них собственного имущества, так и получение ими доходов от церкви. Помимо монашествующих, греческая практика знала и категории «священных девиц», и в обязанности епископов входило предоставлять им жилища, следить за тем, чтобы они не вели соблазнительный образ жизни, судить их по делам церковным.

Во времена патриарха Фотия, в IX в., выделение в «Указателе XIV титулов» специальной главы о диакониссах свидетельствует также о функционировании этого чина.

И хотя Вальсамон говорит о том, что служение диаконисс уже не имеет места в церкви, само название «диакониссы» продолжало, по его же признанию, использоваться для женщин-подвижниц. У греков диакониссами называли жен священников и диаконов даже в период турецкого владычества.

В XIV в. Константин Арменопул, автор знаменитого «Шестикнижия», составил «Эпитоми» — выдержку из канонов, расположив материал по шести большим разделам. Правила о диакониссах помещены во втором разделе «О пресвитерах, диаконах, иподиаконах и заклинателях». Сюда были включены только выдержки из двух правил, запрещавшие диакониссе вступать в брак: 15-е правило Халкидонского собора («диаконисса хиротонисавшеся, аще браку себе придаст, да анфематствуется») и 14-е Василия Великого, а также комментарий из «Апостольских постановлений», объясняющий, что означает сам чин диаконисс: «В глаголемых святых апостол зачинениих, сия обяшася диаконисса ничто же, яже пресвитери и диакони совершает, но токмо хранити двери и полсушати пресвитерем, в еже кр(е)щатися женам за бл(а)голепие»[95].

В разделе «О монашествующих» приведено правило 14 патриарха Константинопольского Никифора: «Подобает монашествующия входити в с(вя)тыи жертвенник и вжигати свещу и кадила и красити храм»[96].Это правило патриарха Никифора в русской печатной Кормчей изложено с противоположным

смыслом: «Не подобает инокиням входити в святой алтарь, ни вжигати свещу и кандило, и украшати и пометати»[97]. Однако и греческие тексты, и другие славянские переводы не содержат отрицания, а, наоборот, разрешают монахиням входить в алтарь. Это расхождение было отмечено еще В. Н. Бенешевичем[98]. Греческая Кормчая — «Пидалион» — также содержит это правило в форме разрешения, а не запрета (канон 15 патриарха Никифора), а в комментарии сказано, что это разрешение действительно только в самих женских монастырях, а не вообще в церкви[99].

3. Участие мирянок в церковной службе

Что касается правил, относящихся к участию в церковной службе обычных женщин-мирянок, то Ж. Бокам охарактеризовала их как «отстранение от сферы сакрального и от учительства»[100], и с этим можно согласиться, потому что правила содержат почти исключительно запреты.

Правила, относящиеся к мирянам, находятся в 13-й грани Сборника XIV титулов «О мирских людях». В основном это правила, в равной степени касающиеся и женщин, и мужчин (как, например, глава 5 «О блуде и о прелюбодеянии и о растлении девиц и о мужелегании»). Но есть и несколько глав, где женщины упоминаются особо. Это глава 6 «О том, аще жена мирскаго человека прелюбы сотворит от него», глава 9 «О женах, творящих блуд, и о умирающих ражающихся в них младенцев, и о творящих таковая детогубная зелия».

Именно в составе этой грани и имеется глава 26 «О том, яко не подобает женам в олтарь входити, и яко токмо священникам причащатися во алтаре».

В этой главе указаны правила Лаодикийского собора — 43-е и Трулльского собора — 69-е.

Греческий текст 43-го правила Лаодикийского собора, опубликованный В. Н. Бенешевичем по рукописям, отличается от Афинской Синтагмы — «жена» употреблено в рукописи во множественном числе[101]. Древнеславянская редакция: «Яко не подобает женам в олтарь входити»[102]. Множественное число употребляют и все толкователи, следовательно, можно предположить, что и в греческом тексте, которым они располагали, «жена» было употреблено во множественном числе. Представляется, что это имеет значение потому, что запрет имеет в виду не женщину как вообще существо, а мирских женщин, т. е. женщин, не состоящих в клире.

Зонара так объясняет этот запрет: «Если мужам-мирянам запрещено входить внутрь алтаря по 69-му правилу Шестого собора, то еще более это может быть запрещено женщинам, у которых непроизвольно случается и течение месячных кровей»[103]. Вальсамон замечает, что «в латинских странах женщины без стыда входят в святилище, когда хотят»[104].

Славянская Кормчая и здесь содержит толкование, не совпадающее с известными греческими: «Недостоино есть женам и мирским человеком во с(вя)тыи олтарь входити. Очистилище бо олтарь сказуется, якоже 69-е правило шестаго вселенскаго собора, иже в Трулле полатнем повелевает»[105].

69-е правило Трулльского собора, на которое ссылались толкователи, запрещает вообще всем мирянам (не упоминая отдельно женщин) входить внутрь алтаря. Исключение сделано только для царя. В древнеславянской Кормчей 69-е правило Трулльского собора вообще пропущено, как первоначально и в греческом оригинале, где оно дописано позднее, и поэтому произошло расхождение в нумерации правил между греческими и славянскими списками[106]. Толкователи также ничего не говорят о женщинах в этой связи. Только Вальсамон отмечает, что это правило во многих местах

не соблюдается, и упоминает в связи с этим порядки у латинян: «Настоящее правило запрещает мирянам входить внутрь божественного алтаря, потому что он отделен для одних священных лиц. Но царю, хотя он и мирянин, по некоторому древнему преданию дозволено это, когда он пожелает принести дары Богу. А каким образом в божественное святилище преславного храма Господа нашего Иисуса Христа на острове Халки беспрепятственно входит всякий желающий, я не знаю. А о латинянах знаю, что не только мирянемужчины, но и женщины входят во святой алтарь и сидят даже часто и тогда, когда стоят священнодействующие... Я, впрочем, много употребил старания, чтобы воспрепятствовать мирянам входить во святой алтарь храма Пресвятыя Госпожи моея и Богородицы Одигитрии; но не мог достигнуть успеха: говорят, что это древний обычай и не должно возбранять»[107].

Поведение женщины в церкви регламентирует 70-е правило Трулльского собора, запрещающее женщинам разговаривать во время литургии: «Не позволительно женам во время Божественныя литургии глаголати, но по слову апостола Павла да молчат. Не повелеся бо им глаголати, но повиноватися, якоже и закон глаголет. Аще ли же чесому научитися хотят в дому своих мужей да вопрошают»[108]. Это — цитата из Послания к коринфянам (1 Кор. 14, 34–35). Толкователи считали, что это правило имеет отношение не только к поведению женщин во время литургии, но и вообще в церкви. Очевидна тенденция к расширительному толкованию правила.

Зонара: «Великий Павел заповедует женщинам молчать не только во время литургии, но и при всяком собрании верных (1 Кор. 14, 34). Это и у внешних почиталось приличным; ибо один из поэтов говорит: женщина! Молчание дает женам украшение. И настоящее правило заповедует им молчание во время литургии; а если, говорит, желают чему научиться,

пусть спрашивают своих мужей дома. И это апостольская заповедь. Но здесь правило законом назвало апостольские заповеди»[109].

Необходимо отметить также, что и данное правило, следуя буквально апостольским словам, возлагает функции учителя в вере не на епископа и священника, а на мужа.

Весьма интересно толкование Вальсамона. В поддержку этого правила он приводит все случаи ограничения прав женщин, имеющиеся в законе: «В Послании к коринфяном (1 Кор. 14, 34) великий Павел повелевает женщинам молчать и повиноваться своим мужам, по закону Моисееву, который говорит: *к мужу твоему жена, обращение твое и той тобою обладати будет* (Быт. 3, 16). Итак, согласно с сим и правило определяет, чтобы женщины не разговаривали во время божественной литургии, но дома научались от своих мужей, о чем желают. В виду сего определения не говори, что им запрещено говорить во время литургии, а во время других собраний можно разговаривать беспрепятственно: ибо и тогда они должны молчать. Кажется, что в то время некоторые женщины, объясняя чтение божественных писаний, брались говорить в церкви много и давать ответы на вопросы, что, по мнению отцов, не свойственно женщинам, а потому и запрещено. *Но наедине спрашивать разумнейших женщин о каких-нибудь душеполезных предметах — не ново.*

Прочти еще 8-ю книгу Василик титул 1-й главу 1-ю положение 5-е, в котором женщинам запрещается публично говорить, и говорится именно следующее: «только в защиту себе самих публично говорят женщина и слепой; ибо женщина не участвует в мужском деле». И книгу 21-ю титул 1-й главу 11-ю, в которой говорится: «женщина не свидетельствует завещания; а из других дает свидетельство в таких, к которым не призываются мужчины». И 48-ю новеллу императора

господина Льва Мудрого, которою запрещается женщинам свидетельствовать при заключении договоров и контрактов. Но о рождениях и о том, что видит один женский глаз, а не глаза мужчин, женщине дозволяется давать свидетельство. Ищи еще 118-ю Юстинианову новеллу или главу 10-ю 4-го титула 37-й книги Василик, в которой запрещается женщинам принимать на себя обязанности опеки, в которой, между прочим, говорится именно следующее: женщинам и мы запрещаем принимать на себя обязанности опеки, кроме матери и бабки: им одним, по порядку наследования, дозволяем принимать на себя и опеку, если они не отрекутся от сего записями, или вследствие других браков...»[110].

Таким образом, отстранение женщин от участия в общественной жизни, определенное ограничение их в гражданских правах служило также основанием и для расширения запретов на участие женщин в церковной жизни.

В XII в., когда писали комментаторы, диаконисссы как литургический чин уже не существовали, хотя название это в церкви продолжало употребляться. Причины исчезновения этого чина различные: это развитие женского монашества[111], притягивавшего к себе женщин-подвижниц, возрастание значения иерархии в церкви, борьба с богомильством, в котором женщины играли важную роль. Как пишет исследовательница Фитц-Жеральд, нельзя назвать какую-либо одну причину, которая привела к исчезновению этого чина. Более того, в женских монастырях этот чин никогда полностью не исчезал[112].

Особую группу составляют правила, отстраняющие женщину от участия в таинствах в случае месячного кровотечения, которое воспринимается как «нечистота». Эти правила в последнее время становятся предметом дискуссии православных женщин, так

как высказываются сомнения в их обоснованности[113]. Нельзя забывать, что есть и правила, отстраняющие мужчину от таинств как в тех случаях, когда он вступал в половое общение с женой, так и в случае непроизвольных ночных истечений.

О запрете женщинам приступать к таинствам в определенном состоянии говорят 6-е правило Тимофея Александрийского и 2-е правило Дионисия Александрийского. Правило Тимофея Александрийского запрещает крестить в этом состоянии женщину. Сербская редакция Кормчей: «Оглашеннии, аще будут во истчении, не крестятся, дондеже очистятся»[114]. А правило Дионисия Александрийского запрещает не только причастие женщине, но и вход в церковь в этом состоянии: «Жены суще в течении крове, в б(о)жественную ц(е)рковь да не внидут, и с(вя)тых таин да не причастятся» (сербская редакция Кормчей)[115]. Пространная редакция этого правила содержит объяснение этому запрету: «О женах, находящихся в очищении, позволительно ли им в таком состоянии входити в дом Божии, излишним почитаю и вопрошати. Ибо не думаю, чтобы они, аще суть верные и благочестивые, находясь в таком состоянии, дерзнули или приступити к святой трапезе, или коснутися Тела и Крови Христовы. Ибо и жена, имеющая двадцатилетнее кровотечение, ради исцеления прикоснулася не Ему, но токмо воскрилию. Молитися, в каком бы кто ни был состоянии и как бы ни было расположен, поминати Господа и просити помощи не возбранно есть. Но приступати к тому, еже есть Святая святых, да запретится не совсем чистому душею и телом»[116].

Зонара объясняет происхождение понятия «ἐν ἀφέδρῳ», употребленное в греческом: «Еврейские женщины во время течения месячных кровей сидят в уединенном месте и не прикасаются ни к кому, пока не пройдет семь дней; отсюда явилось выражение: «ἐν ἀφέδρῳ», указывающее на то, что они отделяются

от сидения с прочими, как нечистые»[117]. Вальсамон, полностью повторив толкование Зонары, добавил: «Несмотря на такое определение великого архиерея, мы видим ныне, что в женских отделениях церквей и особенно в монастырях таковые жены бесстрашно стоят в предхрамиях, украшенных различными святыми изображениями и назначенными для славословия Бога; и когда спрашиваем: каким образом это бывает? нам отвечают, что они не в церковном собрании занимают место. Мне кажется, это не так; ибо предхрамия не суть обыкновенные места, каковы ходы пред церквами, но часть их, предназначенная для тех жен, которым не возбраняется присутствовать в церковном собрании: каковое предхрамие есть второе место покаяния, для так называемых слушащих... Итак, нужно, чтобы подобные предхрамия, в которых должны стоять нечистые женщины, не составляли такой части церквей, где бы священники проходили с божественными дарами во время херувимской песни... или пусть с епископского дозволения назначены будут такие места, где бы неочистившиеся женщины стояли без предосуждения. ...Впрочем, в *старину женщины, по-видимому, входили в алтарь и причащались от святой трапезы*, почему правило и упоминает об алтаре». Далее Вальсамон приводит 17-ю новеллу императора Льва Философа, запрещающую крестить и причащать женщин после родов до 40 дней, только в случае угрозы жизни им это дозволяется[118].

Современная исследовательница Мария Фотини Полидулис-Капсалис в этом правиле св. Дионисия видит прямое влияние еврейской практики на новозаветный мир: «Кажется почти невероятным, что законы левитов Ветхого Завета проникли в Церковь Христа, особенно после строгого запрета Учителя следовать как средству спасения букве Закона, а не духу Закона[119], и после строгих проповедей апостола Павла против иудействующих христиан»[120]. Она противопоставляет это правило поведению самого Христа, который не только не прогневался на прикоснувшуюся к Нему «нечистую» женщину, но и ободрил ее и назвал «дочерью». По поводу правила Тимофея исследовательница отмечает, что «очищение», согласно Ветхому Завету, не требовалось от женщины в обычных случаях (Лев. 15, 30). У современной исследовательницы возникает закономерный вопрос, почему естественный процесс, не зависящий от женщины, делает ее «нечистой».

Еще больше вопросов возникает и в связи с отношением к родящей женщине: нечиста не только она в течение 40 дней, но и те, кто принимал у нее роды или даже присутствовал во время родов. И уже совсем, по современным понятиям, странная ситуация складывается тогда, когда младенца крестят и не допускают до него «нечистую» мать — вскармливать его должна кормилица. Только в отсутствии кормилицы, когда не прошло еще 40 дней с момента рождения, матери разрешается кормить младенца. Это отступление митрополит Иоанн (XI в.) объясняет тем, чтобы младенец не умер с голоду[121]. Здесь каноны соприкасаются с областью архаичных представлений о «чистом» и «нечистом», имеющихся во всех древних культурах. Христианская традиция здесь оказывается непоследовательной: часть представлений о «нечистом» в ней снимается (так, отсутствуют запреты, связанные с умершими, контакты с которыми оскверняют, согласно иудейской традиции, людей), но сохраняются запреты, связанные с кровью. Изучение епитимийных номоканонов показывает, как широко понималась область «нечистого», связанного с родами. Согласно епитимийникам, отстранению от причастия подлежала не только роженица, но и бабы, принимавшие роды, а также те, кто присутствовал при родах.

Изучение канонического материала позволяет сделать следующие выводы: чин диаконисс в церкви

подтвержден многократно соборными правилами, и само понятие «рукоположение женщин» не вызывало у средневековых толкователей каких-либо возражений. Как и по отношению к священникам и диаконам, соборные правила определяют нормы поведения и требования к диакониссам.

Помимо диаконисс правила знают и чин «дев, посвященных Богу». Расцвет женского диаконата приходится на IV–VII вв. Оба эти чина со временем были вытеснены, по-видимому, женским монашеством. Однако полного забвения этих чинов Церкви не происходило.

Что касается статуса женщин в Церкви, не имеющих особого посвящения, то по отношению к ним проецировались, с одной стороны, нормы, которые определяли положение мирян в Церкви, а с другой — нормы, определявшие положение женщины в общественной жизни.

В состав церковных сборников вошли и правила, ограничивающие женщину в состоянии «нечистоты».

Глава 3

Женщины в церковной жизни Древней Руси

1. От княгинь до просвирен

Прежде чем перейти к рассмотрению участия женщин в церковной жизни Древней Руси, необходимо ответить на вопрос: какой образец статуса женщины задавала Византия? Этот образец мог устанавливаться как через памятники агиографии, так и непосредственно, через усвоение некоторых норм византийского общества. Понятно, что при перенесении на русскую почву эти нормы не оставались без изменения.

Вопрос об участии женщин в церковной жизни Византии давно привлекает внимание исследователей. Существует огромная литература, посвященная большей частью отдельным персоналиям[1]. Исследования позволяют говорить о том, что наиболее активное участие женщины принимали в церковной жизни в IV–V вв. Именно в это время расцвел чин ученых диаконисс, женщины широко участвовали в церковной благотворительности. Статус замужней женщины, как и в позднеримском обществе, был высоким. Положение женщины мыслилось в первую очередь как матери. На матери лежала основная задача по поддержанию семейства, по продолжению рода. Исследователи отмечают высокую детскую и женскую смертность

в Византии. В этой ситуации роль женщины-матери возрастала. При отсутствии статистических источников анализ отдельных биографий показывает, что число выживших детей в семье было невысоким: биографии говорят нам о семьях с 3–4 детьми. Как пишет A. E. Laiou, женщина должна была родить 6 дочерей, чтобы быть уверенной, что одна из них доживет до 30 лет[2]. Женщина пользовалась в семье почтением: на ней лежало распределение обязанностей среди слуг.

Иоанн Златоуст отмечал, что императрицы влияли в это время на выбор епископов, а также на удаление с кафедры неугодных им. Как известно, он сам был удален из-за ненависти к нему императрицы Евдоксии[3].

Историки отмечают тенденцию к возрастанию отстраненности женщины от общественной жизни. Как определенный этап в ухудшении положения женщины называют эпоху иконоборчества. Иконоборцы, стремясь усилить государство, укрепляли семью. Этим объясняется и законодательство против монахов, и изменение законодательства о разводе. Издание Эклоги, сокращавшей поводы для развода, историки трактуют как стремление ограничить свободу женщин[4].

Период иконоборчества своими гонениями вызвал рост женской активности в Церкви: именно женщины активно защищали иконы от уничтожения и боролись за восстановление иконопочитания. Хорошо известно имя императрицы Ирины, восстановивший иконопочитание, созвавшей собор и принимавшей участие в выборах патриарха[5]. Однако победа иконопочитания не остановила общую тенденцию ухудшения ситуации с правами женщин. Как отметила Ж. Бокам, авгу́ста V в. Пульхерия обладала правом входа в алтарь, а императрица IX в. подобным правом не пользовалась[6]. Как и на латинском Западе, замужние женщины находились непременно под властью мужей[7]. Женщины активно участвовали в торговле и говорить о какой-либо изоляции их от общества не приходится[8].

Наиболее значительной была роль женщин в качестве дарительниц и вкладчиц в церковь. Житие Марии Новой рассказывает о том, как она раздавала все свое имение монахам и церквам; житие Феофано, первой супруги Льва VI, рассказывает о том, что она создала значительное число больниц, приютов и других благотворительных заведений.

В монашеской жизни женщины пользовались свободой. Женщины-аристократки выступали ктиторами монастырей и сами создавали уставы для них. Образцом такой деятельности является устав, написанный Ириной Дуканой в нач. XII в. Ирина Дукана была женой императора Алексея Комнина и матерью девятерых детей, среди которых — знаменитая писательница Анна Комнина[9]. Согласно уставу, глава монастыря — καθηγουμένη — является выборной, общее собрание избирает трех достойных сестер, далее производится жеребьевка. Вся деятельность по церковной службе лежит на специальных сестрах. Священники в монастыре и духовный отец — евнухи[10].

В византийской литературе существовал образ женщины — защитницы православия. Женщины принимали самое активное участие в религиозных спорах. «Светом православия» и «защитницей веры» называли императрицу Пульхерию (V в.); «защитницей веры» именовал патриарх Мефодий императрицу Феодору; Никифор Григора величал Ирину, жену императора Иоанна VI Кантакузина, «великим борцом»[11]. И в спорах об унии при Михаиле VIII (XIII в.), и в паламитских спорах (XIV в.) женщины играли весьма значительную роль.

* * *

В христианизации Древней Руси женщинам принадлежит особая роль. Княгиня Ольга, принявшая христианство, получила в традиции звание «равно-

апостольной»[12]. Современные исследователи, чтобы объяснить противоречие русских и византийских источников в рассказе о поездке Ольги в Царьград, предполагают две поездки Ольги в Константинополь[13]. Положение вдовы давало ей полноту прав. Как свидетельствуют источники, Ольга пыталась организовать устройство Церкви и обращалась к императору Оттону с просьбой о епископе[14]. Вместе с Ольгой крестились женщины из ее окружения, сопровождавшие ее в Константинополь. Археологические раскопки около Десятинной церкви открывают целый ряд захоронений с христианской символикой, причем сюда относятся и женские гробницы высшего слоя. Вообще археологи говорят об «абсолютном преобладании христианских символов в женских погребениях X в.» и даже о «феминистическом начале христианизации»[15].

При установлении праздника русским святым в 1547 г. «первая предтеча к Богу от русских родов богомудрая великая княгиня Ольга» (как величает ее Степенная книга[16]) заняла первое место[17].

Особо следует выделить неисследованную «женскую тему» в росписи храма Святой Софии в Киеве. Помимо хорошо известного и доминирующего в системе изображения Богородицы над алтарем, обращает на себя внимание значительное количество преподобных жен на столпах (в более поздний период на этих местах изображались, как правило, воины). Н. Н. Никитенко доказывает связь возведения храма Софии Киевской с вел. кн. Владимиром и его супругой Анной, которой принадлежит исключительная роль в крещении Руси, и усматривает «прославление ее (т. е. Анны) в западной (женской) части собора»[18]. Среди однофигурных фресок св. Софии отмечают изображения св. Елены, матери императора Константина[19], мученицы Анны (в приделе Иакима и Анны и в центральном нефе)[20], равноапостольной Марии Магдалины[21], св. великомученицы Ирины[22]. В Георгиевском приделе находятся изображения четырех мучениц Софии, Веры, Надежды и Любови.

Возможно, на Руси княгини участвовали в назначении епископов. Под 1090 г. летопись сообщает о том, что Янка, дочь Всеволода, принявшая уже монашеский постриг[23], «ходила в Греки» и привела митрополита Иоанна Скопца[24]. Как считал М. Д. Приселков, княгиня выполняла поручение своего отца, князя Всеволода, у которого возник конфликт с митрополитом из-за брака его дочери Евпраксии с Генрихом IV[25]. Другой пример не оставляет сомнений в том, что княгини могли действовать и по собственной воле. В Киево-Печерском патерике, в послании епископа Владимирского и Суздальского к Поликарпу, говорится о письме княгине к епископу: «Пишет же ми княгиня Ростиславляя Верхуслава, хотя тя поставити епископом или Новуграду на Онтониево место, или Смоленску на Лазарево место, или Юрьеву на Алексеево место. «Аще ми и 1000 сребра, — рекше, — истеряти тебе деля и Поликарпа деля»[26]. У епископа возражение вызывает не сама постановка вопроса: определение княгиней кандидата и обещание денег (что вполне подходит под понимание симонии), а недостойность того кандидата, кого она предлагает в епископы: «И рех ей: «Дщи моя Анастасие. Дело не богоугодно хощеши сътворити. Аще бы прибыл в монастыри неисходно, с чистою совестию... не токмо бы во святительскую одежду оболчен... достоин бы был»[27]. Анастасия-Верхуслава была дочерью Владимиро-Суздальского князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо и женой князя Ростислава, умершего в 1218 г. Вероятно, она в это время была уже вдовой.

Когда речь идет о создании церквей, основании монастырей, то княгини могут выступать наряду с князьями, а могут и действовать самостоятельно. Обращает на себя внимание тот факт, что в Синодальном и Варсонофьевском изводе Устава вел. кн. Владимира,

определяющего область церковного суда и систему церковного обеспечения, князь Владимир выступает не один, а вместе с княгиней Анной[28]. В волынской редакции имеется добавление о вкладах, сделанных княгиней, для церковного обеспечения: «И княгиня моя всю безценную кузнь, порты, и злато, и камение драгое, и великии жемчюг, иконы и еуангелиа, трапезы съсоуды царскими оукрасивши обогатих»[29]. Особо выделена княгиня и в записи в Рязанской кормчей 1284 г. (древнейший восточнославянский список сербской редакции). Здесь приводятся слова княгини Анастасии, обращенные к епископу Иосифу, который возглавил ряд епископов на рязанской кафедре: «Благоверная княгини рече: да ти дась Бог, отче, за труд съ небесныи покои, не презре Бог в державе нашеи церковъ вдовьствующь, сиреч без епископа и без ученья святых отець»[30].

В списках русской редакции Кормчей Волынского извода воспроизводится запись 1286 г. с упоминанием княгини Ольги Романовны. Это жена галицкого князя Владимира Васильковича Елена Романовна (урожденная княгиня Брянская), получившая после мужа г. Кобрин (Гродненской губернии)[31]: «Лета 6794. Сописан бысть сии номоканон б(о)голюбивим князем Володимиром с(ы)ном Васильковым внуком Романовым и б(о)голюбивою княшинею его Ольгою Романовною. Аминь, рекше конець. Б(о)гу наше(му) слава у векы аминь. Пишющим же нам сия книги, поеха г(о)с(по)дин нашь к Ногоеви, а (го)спожа наша остала у Володимире, зане бяше немощь б в вогони люто зело. Того ради немощно быс(ть) еи приводити его[32]».

Княгини выступают ктиторами женских монастырей, которые могут стать и местом их пострига. Так, супруга князя Всеволода Юрьевича Мария основала во Владимире женский монастырь во имя Успения

Богородицы, который назывался Княгинин. Здесь были похоронены ее сестра и дочь, а в 1206 г. она сама постриглась и прожила здесь 18 дней до своей кончины[33]. Воскресенский монастырь в Московском Кремле был основан вдовой Дмитрия Донского Евдокией (в монашестве Ефросинией)[34]. Создание монастырей могло иметь целью организацию места погребения (см. ниже).

Не только княгини создавали монастыри. Как показало исследование Н. Л. Пушкаревой, абсолютное большинство из сохранившихся актов Древней Руси, созданных женщинами, представляют собой дарения в пользу монастырей[35].

Очень широкие функции женского служения в Церкви дает образ Евфросинии (Предславы) Полоцкой. Княжна самовольно постригается в монахини, занимается перепиской книг в Полоцком Софийском соборе, создает монастыри (не только женский Спасский, но и мужской — во имя Пресвятой Богородицы), постригает своих родственниц: сестру Гордиславу, двоюродную сестру Звениславу и двух племянниц, совершает вместе с сестрой Евпраксией паломничество в Иерусалим. На ее средства на Русь был доставлен Ефесский образ Богородицы (написанный, по преданию, св. Лукой), сделан золотой крест-мощевик[36].

В практике русской церкви сложился чин просфиропек, не известный в греческой. Просвирни (проскурницы) упомянуты среди «митрополичьих людей», на которых не распространяется княжеская юрисдикция[37]. Е. Е. Голубинский считал, что эти женщины не только пекли просфоры, но и выполняли функции древних диаконисс: «Есть большая вероятность думать, что эти диакониссы или смотрительницы были и у нас, и что они-то и стали у нас просфоропеками, соединив в себе две должности. И не только весьма вероятно предполагать, что у нас эти диакониссы были, но даже едва ли не должно бу-

дет усвоять им за древнее время особое, так сказать, совсем причетническое значение»[38]. О том, что просвирни не ограничивались выпечкой просфор, но также в нарушение церковных уставов совершали и проскомидию, свидетельствовал Стоглав: «Еще иное безчиние у проскурницъ горше сего. Боголюбцы дают проскурням деньги на проскуры о здравии или за упокой. И она спросит имени о здравие да над проскурою сама приговариваеть, якоже арбуи в чюди. А те проскуры попу дастъ, и поп и людям даеть, и к себе относит, а на жертвяникъ тех проскур о здравии и за упокой не проскомисает, и жертва к Богу от них не приносится»[39]. Упоминание «чуди» («якоже арбуи в чуди») в данной статье Стоглава в этой связи вряд ли случайно, а указывает на особую роль женщин в культах финно-угорской традиции.

Стоглав определил, что просвирницами могут быть однобрачные вдовы, «а поставляются от 40 лет до 50 лет», и не допустил «черницам» быть просвирницами в мирских церквах. В соборном ответе подчеркивалось, что просвирни могут читать только Иисусову молитву над просфорами, над кутьей, над свечами, не могут входить в алтарь и жертвенник, «но токмо власть имеют по благословению святительскому или иерейскому дорником на просфирах святый крест воображати с молитвою Исусовою, иная ничто же действуют»[40]. Место просвирниц давало вдовам священников возможность получать определенный доход. Н. Бошковская считает, что просвирницы избирались общиной и поставлялись епископом или священником[41]. Они могли давать определенный вклад, чтобы получить должность. Просвирницы получали оклад вдвое меньше, чем священник, но больше, чем обычный причетник. В XVII в. оклад мог быть выдан как деньгами, так и продуктами[42].

Просвирницы продолжали существовать до 1867 г. как особая категория причетников.

2. Женщины и монахи и проблема женской исповеди

Запрет женщинам посещать мужские монастыри строго соблюдается сегодня в афонской традиции, но этот запрет существовал во всех монастырях.

Соборные правила категорически воспрещали совместное пребывание женщин и мужчин в монастыре (не делая оговорки ни для духовников, ни для священников) и погребение женщин в мужском, а мужчин в женском монастыре.

47-е правило VI вселенского (Трулльского) собора содержало запрет оставаться в монастыре на ночь женщине в мужском, а мужчине в женском: «Ни жена в мужском монастыре, ни муж в женском да не спит. Ибо верные должны быть чужды всякого претыкания и соблазна, и благоугождати жизнь свою сообразно с благоприличием и благоприступанием ко Господу. Аще же кто сие учинит, клирик ли, мирянин ли, да будет отлучен»[43]. В комментарии к этому правилу Вальсамон ссылается также и на гражданские законы, подтверждающие этот запрет: «А 2-я глава 123-й Юстиниановой новеллы, или 15-я глава 1-го титула 4-й книги Василик говорит: «ни женщина совершенно не должна входить в мужской монастырь, ни мужчина в женский ни под предлогом поминовения умершаго и там лежащего, ни по другой причине, ни даже в том случае, если кто имеет в монастыре брата, или сестру, или кого-нибудь из плотских родственников: ибо у монахов, поревновавших о жизни небесной, нет родства. Да для чего бы желающим и делать такие входы, если бы они не хотели сделать чего-либо запрещенного? И так и мужчинам следует делать в мужских монастырях приличное мужчинам, равно и женщинам следует в женских монастырях делать то, что предоставлено женщинам, так чтобы никто не смешивался с другим, ни даже в том случае, если

бы кто-нибудь называл себя, например, братом, или сестрою, или другим родственником: ибо мы даже под этим предлогом не позволяем никому входить. Ибо если мы пресечем самые начала и воспрепятствуем прелести, которое чрез самое зрение вкрадывается в души, и положим препятствие происходящему отсюда падению, то будет гораздо легче и удобнее для священных подвижников исправление жизни на лучшее. Поэтому пусть все повинуются этому закону, и пусть ни мужчины не полагаются в могилах женских монастырей, ни женщины пусть не зарываются в мужских монастырях. Ибо как мужчинам неприличны помещения, назначенные для женщин, так и обратно и мужские помещения для собрания женщин. ...Но, хотя это так ясно, однако же представляется необходимым часто входить в монастыри тем, которые служат при погребениях и особенно носящим одр. И в мужских монастырях это удобно, а в женских монастырях не так, по причине сказанного запрещения. Поэтому мы постановляем, чтобы, если когда-либо случится это, и в женском монастыре будут погребать какую-либо женщину (мужчину погребать не дозволяем), то благоговейнейшие жены (т. е. монахини) остаются в своем монастыре, и при совершаемом присутствует одна привратница, или привратницы, или, может быть, и сама игуменья, если захочет. И те, которые совершали установленное при погребении, копали могилу, по исполнении сего должны тотчас удаляться, не видев ни одной из благоговейнейших жен и не быв замечен ни одною из них»[44].

20-е правило VII вселенского (Никейского) собора содержало запрет на совместное проживание женщин и мужчин в монастыре: «Определяем не быти отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих. Аще же восхотят некии со сродниками отрещися от мира, и монашескому житию последовати, то мужам отходити в мужский

монастырь, а женам входити в женский монастырь: ибо сим благоугождается Бог. А обретающиеся доныне двойные монастыри да будут управляемы по правилу святого отца нашего Василия, и по заповеди его, законополагающей тако: да не живут во едином монастыре монахи и монахини, потому что соводворение дает посредство к прелюбодеянию. Да не имеет дерзновение монах с монахинею, или монахиня с монахом беседовати наедине. Да не спит монах в женском монастыре, и да не яст монахиня вместе с монахом наедине. И когда вещи потребныя для жизни, со стороны мужеской приносятся к монахиням: за вратами оныя да приемлет женскаго монастыря игумения с некоею старою монахинею. Аще же случится, что монах пожелает видети некую родственницу, то в присутствии игумении с нею да беседует, не многими и краткими словами, и вскоре от нея да отходит»[45].

Практика поминаний умерших не знала принципа разделения по полу: в сохранившихся синодиках женские имена идут вместе с мужскими, а принцип раздельного погребения шел вразрез с этой практикой. Вопрос о том, насколько соблюдался принцип раздельного погребения, остается невыясненным[46]. Этот принцип четко виден в истории московских великих князей: все они погребены в Архангельском соборе Московского Кремля, тогда как женщины были захоронены в Вознесенском монастыре. Но вопрос о том, оказала ли эта практика влияние на более широкие круги населения, остается открытым.

Из приведенных выше правил очевидно, что запрет на посещение мужчинами женщин мыслился как общий для всех монастырей. Среди поучений, обращенных к монахам, запрет на общение с женщинами был выражен неоднократно. Как считали некоторые исследователи XIX в., аскетическая литература задавала отрицательное отношение к женщине: «Особенною нетерпимостью к женщинам дышали монахи

в своих уставах и поучениях, трепеща за слабость человеческую перед бесовским обаянием красоты женской»[47].

Помимо указанных выше соборных определений, ограничивающих общение монахов с женщинами, можно привести правило Никифора Исповедника, которое разрешает монаху самовольно покидать обитель только в трех случаях: если игумен — еретик, если женщины входят в монастырь, если в нем обучают малых детей[48].

Во многих текстах, содержащих этот запрет, подчеркивается, что смысл его в том, чтобы удержать монахов и монахинь от соблазна, а не в причине греховности жен. Так, в древнерусских аскетических сборниках часто встречается «Слово к иже иноческое житие постничествующим» Василия Великого. В нем содержится глава «Яко не достоит женския беседы без сохранения творити»[49]. В этой главе дан совет не беседовать с женами без нужды, а если и случится такая нужда, то «хранится яко от огня». При этом объясняется, что дело не в самих женщинах, а в страстных помыслах, возникающих у монахов: «Не яко ненавидящим рода, ни убо, ни яко отметающихся онех сродства, но и представительствующим по возможному. Вся убо приобщающю человеческому естеству, изрядне же яже о чистоте подвиге приемшуя, яко братскаа нам страждущу»[50].

В этой же рукописи имеется слово некоего отца Стефана: «Не имей дружбы с женою да не сгориши огнем»[51].

В русской версии не позднее конца XV в. Скитский устав[52] получил устойчивый «конвой»: подборку текстов, которая сопровождает его в редакции, включенной в Иерусалимский устав[53]. Помимо статей дисциплинарного характера, в него входят статьи, объединенные одной темой: запретом общения монахов с женщинами.

В эту подборку вошли уже приведенные: 20-е правило VII вселенского собора; 47-е правило (оно ошибочно названо 87) VI вселенского собора; выдержка из Градского закона; От постничества Василия Великого.

Кроме упомянутых сюда вошло: Иоанна Златоуста Сказание (начало: «Любодеяние убо постнику и велико прелюбодеяние еже со женами сожительствовати»); От поучения Федора Студита (начало: «Да не имаши дружства со иночицею»); святого Макария (начало: «Чесо ради беседы сия неподобные и бедные творити к женам»; в этом поучении говорится, что лучше иноку умереть от голода, чем питаться от жены); Вопросы и ответы святого Варсонофия («Брат вопроси великого Варсонофия, глаголя: «Хощет убо кто зван ясти со женами»; Авва Варсонофий запрещает иноку есть вместе с женами, и если во время трапезы появится женщина, то он должен уйти).

Эта версия Иерусалимского устава получила широкое распространение на Руси[54].

Однако аскетическая литература никогда не унижала женщину как человека, но говорила лишь о соблазнах, происходящих для монаха от лицезрения женского образа и от женских бесед. Среди монашеских текстов немало рассказов о женщинах-подвижницах.

В хорошо известном как в греческой, так и древнерусской письменности собрании рассказов Паллалия, епископа Еленопольского (Лавсаике), о святых подвижниках, целый ряд глав посвящен женщинам-подвижницам: «Почел я за нужное упомянуть в этой книге и о женах доблестных и благочестивых, которым Бог наравне с мужами, пожившими для Него добродетельно, дал в награду венец, чтобы женщины беспечные не изнеживались и не ссылались на то, что они слишком слабы для подвигов добродетели и жизни благочестивой. Видел я много между ними благочестивых и встречал много дев и вдовиц таких,

которые мужественно подвизались в добродетели»[55]. Среди многочисленных рассказов, приводимых в этом собрании, примечателен рассказ о блаженной Исидоре. Эта блаженная терпела множество унижений в женском монастыре, и о ее подвигах стало известно благодаря отшельнику Питириму. Ангел сказал Питириму: «Хочешь ли видеть женщину более тебя благочестивую? Ступай в женский Тавеннисский монастырь и найдешь там одну, которая носит на голове повязку: она лучше тебя, ибо она борется с таким многолюдством, всем служит различным образом и, хотя все презирают ее, сердцем никогда не отступает от Бога. А ты, сидя здесь и никогда не живши в мире, блуждаешь мыслью по городам»[56]. Питирим с разрешения учителей отправился в женский монастырь, где отыскал подвижницу, пытавшуюся скрыться от него, «пал ей в ноги, и сказал: «Благослови меня, мать». И она, также упавши ему в ноги сказала: «Ты благослови меня, господин мой!». Увидя это, все изумились и стали говорить: «Авва, не срами себя, она безумная!». «Вы безумные, — отвечал святой старец, — а она лучше вас и меня, она мать наша, и я молюсь, чтобы оказаться равным ей в день суда»[57]. По рассказу Лавсаика, после визита Питирима блаженная Исидора удалилась из монастыря, и никто не узнал, где она скончалась. В грузинской письменности существует продолжение этого рассказа: святая Исидора ушла в пустыню и сделалась настоятельницей 400 святых отцов, носивших имя «пасущихся»[58].

На Руси запрет на вход женщин в мужской монастырь, по-видимому, никогда повсеместно строго не соблюдался. Из жития Феодосия Печерского известно, что его духовной дочерью была боярыня Мария, жена Яна Вышатича. Авраамий Смоленский исповедовал жителей города с женами и детьми[59]. Функции духовников выполняли также Никон Радонежский, Кирилл

и Мартиниан Белозерские, Пафнутий Боровский, Иосиф Волоцкий, Даниил Переяславский[60].

Но в уставе Ефросина Псковского (преставился в 1481 г.) есть запрет на вход женщинам в монастырь с ссылками на 46-е правило V собора. При этом делается оговорка, что нельзя презирать Божье создание, от которого рождены, и дано сравнение с солью: «Соль от водного естества бытие имать, но егда паки приближится к воде, абие в небытие расходится: сице убо, рече, мужеский пол вину имать с женским»[61]. Запрет на вход женщинам в монастырь содержится и в Уставе Иосифа Волоцкого[62]. Однако этот запрет не мешал принимать Иосифу Волоцкому пожертвования от женщин и вести с ними переписку[63].

С вопросом о входе в монастырь связан и вопрос об исповеди женщин.

В отличие от западной историографии, где покаянная дисциплина давно и основательно изучается и существуют многочисленные работы, посвященные классификации пенитенциалов[64], в отечественной науке чины исповеди и особенно епитимийники остаются почти неисследованными. После трудов А. И. Алмазова[65] и С. П. Смирнова[66] новых классификаций этих памятников не появилось. В новейшей работе М. В. Корогодиной предметом исследования стали исповедные вопросники[67].

Источники дают противоречивый материал о тайной исповеди. Особое место для практики православной церкви имел Номоканон Иоанна Постника — один из древнейших памятников покаянной дисциплины. Патриарх Иоанн Постник жил в VI в., однако вопрос о принадлежности именно ему этого текста давно вызывал сомнения у исследователей. Памятник известен во множестве редакций и переработок. В ряде редакций Номоканон Иоанна Постника включает епитимийные правила. Номоканон Иоанна Постника входит в состав Устюжского сборника, включающего

также Синтагму Иоанна Схоластика в 50 титулах, есть он и в других редакциях Кормчих[68]. С XIV в. в славянской письменности известен Номоканон Зонары (или Псевдо-Зонарин Номоканон), содержащий целый ряд епитимийных статей, с XV в. — Номоканон при Большом требнике (такое название дал этому собранию автор исследования А. С. Павлов, так как с 1620 г. этот Номоканон регулярно стал издаваться в печатных изданиях Требников как украинской, так и московской печати). В XVIII в. в старообрядческих типографиях был издан и Зонар[69], переизданный в 2004 г. в г. Верещагино Пермской области. Помимо этих двух типов сборников существуют различные «покаянные номоканунцы», содержащие правила с псевдонадписаниями. Изучение этих сборников затрудняется отсутствием исследований их греческих протографов.

Тайная исповедь, несмотря на длительное существование, никогда не была однозначно регламентированным институтом[70]. По мнению историка церковного права Н. С. Суворова, тайная исповедь вытеснила публичное покаяние в эпоху после вселенских соборов, поэтому их постановления никак не регламентируют институт духовничества. Покаянные уставы возникают на основе монашеской дисциплины и отражают практику монашеских общин. При этом в монашеских общинах не была окончательно вытеснена и публичная исповедь. Так, в Скитском уставе упоминается порядок, когда во время утрени монахи между кафизмами имеют возможность исповедать публично свои прегрешения против братьев[71]. Существует множество различных чинов исповеди, отличающихся как составом молитв, так и епитимийными правилами[72]. Собрания сохранили указания, касающиеся в том числе и исповеди женщин[73].

Источники говорят о существовании института покаянного пресвитера, отмена которого связана все

с теми же женщинами. Церковные историки Сократ и Созомен приводят рассказ о том, что эта должность была отменена после того, как благородная женщина, осужденная к публичному покаянию, призналась в преступной связи с диаконом[74].

Исповедь женщин с развитием монашества стала несомненной проблемой. Строгие правила, запрещавшие монаху общение с женщинами, противоречили практике исповеди у монахов. В Номоканоне Иоанна Постника раздел «О женщинах» появляется в поздних греческих редакциях памятника[75].

Различные правила определяют, кто может принимать исповедь. Большинство предписаний касаются возраста духовника: им категорически не может быть молодой священник. Правила различают исповедь монахов и монахинь и исповеди простых мирян. Василий Великий предписывал монахиням исповедоваться перед пресвитером при старице[76]. Правила запрещали женатым священникам принимать исповедь у монахов[77]. Монахиням митрополит Киприан разрешал причащаться у мирского попа, а на покаянии предписывал быть у многолетнего старца[78]. Стоглав также разрешал причащаться монахам и монахиням у мирского священника, но не быть у него в покаянии[79]. Патриарх Иосиф в 1642 г. запретил священникам принимать на исповедь черниц; обещание не принимать иноков и инокинь на исповедь имеется и в ставленических грамотах XVII–XVIII вв.[80]

Монахам воспрещалось принимать на исповедь и мирских женщин. Псковские священники писали митрополиту Фотию (XV в.) как о нарушении о том, что «игумены по миру жены мужескыя в покаянии держат», а митрополит Фотий отвечал, что это разрешается только «старцю духовному и во иночестве утвержену игумену, человеку добродетельну»[81]. В этом ответе, как отметил С. Смирнов, митрополит Фотий следовал указаниям греческого Номоканона.

В славянских епитимийниках встречается полный запрет молодым священникам принимать исповедь: «(И) ереи аще в старости доспел ес(ть) и в разуме духовнем, аще ли жену своя имать и может съи, аще хощет приимати некых исповеданием к себе, да приимет, аще достоен ес(ть), 15 ч(е)л(о)в(е)к, или 20. Прочи(и) да не примемлят. Юнеи же иереи сущи отнюд, тъи да не смеет приети ни едину душу к исповеди, понеж слепец слепци водит, и о(боя) в ров впадется»[82].

Исповедь у женщин предписано принимать при открытых дверях, в притворе, чтобы не было соблазна.

П. Смирнов, однако, не отметил, что по одной из ранних редакций Номоканона Иоанна Постника женщина на исповедь вообще не допускается, за исключением тех случаев, когда она опасно заболела или будет «заматоревшей во дни многи»[83]. Покаянные Номоканоны содержат противоречие между указаниями об исповеди женщин и воспрещением монахам вообще принимать женщин на исповедь[84].

В приложении мы приводим отрывок из творения известного и очень авторитетного греческого писателя XI в. Никона Черногорца. Никон пишет о том, что для инока очень опасно принимать женские исповеди. Он приводит пример из Жития святого Иоанникия, который чуть не впал в блуд с инокиней, исповедавшей ему свои помыслы. Он приводит также пример современного ему монаха, который тоже не устоял в этом искушении, хотя до этого обладал даже силой чудотворения. Никон говорит о том, что нигде не существует разрешения принимать мужчинам (а тем более монахам) женщин на исповедь. Но как же быть тогда женщинам? В связи с этим он приводит толкование Иоанна Златоуста, который объясняет, что женщин целомудрию должны учить старицы.

Дальше Никон говорит о том, что Постников Номоканон не велит принимать помыслы женские, и на вопрос о том, что же будет с женами, если их не принимают на исповедь, отвечает приведенными выше словами Златоуста о старицах, которые «уцеломудрят юные».

По-видимому, не без влияния произведений Никона Черногорца, широко цитируемого в старопечатных изданиях, патриарх Иосиф в XVII в. запретил принимать священноинокам мирских людей и жен на исповедь, а тем более называться духовниками женщин, потому что «диавол женами брань творит мнихом и святителям»[85].

Этот же запрет был повторен патриархом Никоном в грамоте архимандриту Нижегородского Благовещенского монастыря[86].

Вопрос об исповеди женщин и монахинь так и остался нерешенным в древнерусской практике.

Мы не ставим целью изложить все вопросы, которые предлагались и предлагаются женщинам на исповеди: частично такая задача уже ставилась в работах М. В. Корогодиной[87], Н. Л. Пушкаревой[88] и И. Левин[89], сосредоточивших внимание на проблемах секса.

Большинство редакций Номоканона Иоанна Постника содержат раздел «О женах», где говорится о том, что проводящий исповедь жен должен быть особенно внимателен, так как существуют особые женские грехи, связанные с изгнанием плода и изготовлением различного рода снадобий. Правила не делают различия между употреблением тех средств, которые приводят к изгнанию плода (выкидышу или аборту), и средств, направленных на то, чтобы не зачать (т. е. контрацептивных) или воообще стать бесплодной (стерилизация).

Именно с грехами, направленными на детоубийство, связано большинство епитимий для женщин в разного рода епитимийниках. Те, кто давали отраву или «детогубное зелье» (Анкир. 21, Василия Великого 2, Трул. 91), приравнивались к числу вольных убийц.

Правила рассматривали это убийство как двойное, т. к. убивался младенец, и опасности подвергалась также и мать. Однако правила устанавливали за это 10 лет отлучения, учитывая распространенность этого греха. Епитимийные правила сокращают этот срок до 5 лет в том случае, если жена только употребляла «былиа» с целью «проточити плод чрева». Вина жены усугубляется, если она при этом замужем, и от такой нельзя принимать приношение, пока не покается. Если это делается с ведения мужа, то отлучается и ее муж. Если жена убивает ребенка во время родов, то отлучается пожизненно. Если это делает блудница, то ее епитимия — всего 9 лет[90]. Таким образом, правила более строго относятся к замужним женщинам, совершающим преступление против ребенка, чем к блудницам[91].

Отметим некоторые правила из упомянутого собрания Зонар, касающиеся женщин: за убийство жены мужу назначается 15 лет покаяния[92]. В полном соответствии с римской и иудейской традицией, если муж застигнет жену в момент прелюбодеяния и убьет обоих соучастников, то он не наказывается за убийство[93].

Интересно отметить, что правила, строго закрепляя подчиненность жены мужу, все же предусматривают возможность, когда у неразумного мужа есть мудрая жена. В этом случае и он должен слушать свою жену: «Жена аще не покаряется своему мужу и не в воли его пребывает, яко же апостол глаголет: «мужу глава есть Х(ристос)с, а жене есть глава муж ея», да аще не послушает се таковая анафема. И пакы гл(аго)лет апо(о)с(то)л: «яко же глава есть Х(ристо)с ц(е)ркви, тако и глава ес(ть) муж жене», и не повинующаяся сему, Далиде и Иезавели сопричастна да будет.

Аще ли муж буи будет и развращен разумом, и совет его недостаточен, а жена его будет разумна и

мудра, да не послушает его всегда, на всеко слово, но овогда да послушает жена та мужа своего, овогда же да послушает пакы муж ть и жену свою»[94].

Муж и жена должны иметь в доме два раздельных ложа, чтобы в праздники они имели возможность спать порознь: «Лепо же ес(ть) всекому хр(и)стианину, жене же и мужу в дому своем, два одра имети ложам своим. И на разно легати в н(е)д(е)ля и на с(вя)тыя праздник господскыя, и в великую седморицу. Да аще иногда не может от них кто воздержатися Б(ог)а ради, попев сия дни въздержатися подб(а)еть, а не всегода валетися яко же всиниа в кале. От таковых стр(а)стеи, безстрашие Б(о)жие всеко бываеть, и ниже память см(е)ртная когда въходит в ум ч(е)л(ове)коу»[95].

Особую группу составляют правила, отлучающие женщину от причастия в послеродовой период. Этой теме посвящены исследования И. Левин[96]. Взгляд на роды как нечистые имеет архаичные корни. Это связано не только с Ветхим Заветом, но и с теми представлениями, которые имелись в славянской языческой культуре. Обряды, связанные с родами, имеют весьма архаичный характер. Само место родов — для родов выбиралась баня (или овин), — место, связанное с языческим культом, «нечистое». «Бабы», помогавшие при родах, отлучались на 7 дней от причастия, и в правиле этот небольшой срок оправдывался тем, что они делали полезное дело: «потребную службу служут»[97]. Те же женщины, которые приходят просто смотреть на роды, отлучаются от причастия до 12, 15 или 20 дней, и правило говорит о том, что не нужно без дела присутствовать на родах («а бабы служащии на рождених, повелеваем тем до 7-го дне приходити к с(вя)т(о)му причящению. Понеже и сия потребную службу служат. А прочаа жены без работы сущюя и без службы приходящюя на се, в тъи час рожденна, таковыя да приняти будут в ц(е)ркви до 12-го дне. А другыя до 20-го дне, противу работе како коаждо ест что

служила. Аще бо не призовут кою либо на се службы ради некыя, да не ходит»[98]).

Нельзя не заметить удивительного факта: роды воспринимаются как нечто нечистое, даже смотреть на них воспрещается, однако на иконах изображается Рождество Христово, на западной стене всемирно известного собора Рождества Богородицы в Ферапонтово изображено рождение св. Анной Марии. Получается, что сакральная сфера не влияет на восприятие реальности. Исследовательница И. Левин считает, что взгляд на роды, как на нечистые, являлся проявлением охранительных функций по отношению к роженице и ребенку и в целом способствовал сохранению здоровья женщины и ребенка (запреты ограждали женщину и ребенка от присутствия посторонних и тем самым от инфекции)[99].

Целый ряд правил определяет, как поступать, когда роды приходятся на сакральное время: Великий пост или Пасху. В Великий пост жене разрешено есть, даже если она родит в Великую пятницу[100], но причащаться она должна после сорокадневного поста, если родит Великим постом, а если роды придутся на Пасху, то после седьмого дня ей разрешается пить «агиасму», т. е. святую воду[101].

А. И. Алмазов отмечал, что вопросы о системе запретов для женщины после родов волновали духовенство и в XIX в. Анализируя вопросы, поступившие в редакцию «Церковного вестника», он выделил их в особую группу: «Те же ревнители безупречной обрядности отрицательно относятся к женщине как родильнице и в известном ее болезненном состоянии. Они поэтому не смущаются обращаться за разъяснениями с такими вопросами: могут ли быть восприемницами женщины, находящиеся в периоде месячного очищения? Или: можно ли венчать, если невеста в день, назначенный для брака, окажется в

периоде месячного очищения? Позволительно ли при посещении приходских домов со святым крестом допускать ко кресту женщин, находящихся в состоянии естественной нечистоты? Как поступить, когда мать-родильница просит дать ей 40-ю молитву раньше 40 дней, напр., в 30-й, 35-й день, ввиду горячего желания быть в церкви по какому-либо важному случаю (отпевание ее родителей, мужа и пр.)? Можно ли давать молитву по рождении и молитву сороковую матери незаконнорожденного ребенка, и если нельзя, то что нужно сделать, чтобы она могла ходить в церковь? Можно ли причащать находящуюся в смертельной опасности родильницу в самый день родов? Можно ли причастить жену-родильницу до сорокадневного очищения страха ради смертного? Можно ли женщину, умершую от родов до 40 дня, следовательно, не введенную в церковь положенным порядком, вносить при погребении в церковь или нельзя? Можно ли вносить в церковь умершую до 40 дней родильницу, а также младенца, умершего до воцерковления? Можно ли жене-родильнице, не получившей еще очистительной молитвы, посещать нужды ради (например, для проводов или поминания усопших) кладбища и погосты церквей? Можно ли родильнице есть освященную пасху и кулич? <...> К сожалению, такое отрицательное отношение к женщине-родильнице порою поддерживается и самою редакцией «Церковного вестника»[102].

3. Место женщины в церковном пространстве

Отделение молящихся женщин от мужчин характерно для раннехристианских церквей. Этому отделению соответствовал и чин диаконисс — женщин,

которые должны были наблюдать за молящимися женщинами, помогать при их крещении, исполнять определенные функции во время богослужения. На православном Востоке женщины во время молитвы, как правило, находились на хорах. Исследователь православного Востока еп. Порфирий (Успенский) отмечал, что «закрытость (женщины) в храме Божием (строго соблюдаемая на Востоке, где женщины молятся в верхней, закрытой части храма) есть превосходный женственно-христианский способ одухотворения общества верующих и молящихся. Так оно приучается служить Богу в бесстрастии духа и видеть в женщине будущего ангела Божия»[103].

В Киевской Руси, где храмы строились с участием греческих мастеров, женщины, как считают исследователи, также находились в церкви на балконах[104]. Правда, неизвестно, могли ли подниматься туда только женщины определенного социального положения. Как считает Н. Н. Никитенко, в храме Киевской Софии женщины из княжеского семейства находились на северных хорах, а аристократки — внизу, в западной части[105]. Как уже отмечалось в литературе, женщины в Средневековье находились в левой (северной) части храма (с внешней по отношению к алтарю точки зрения)[106]. Эта традиция сохранилась и у старообрядцев, где женщины находятся с левой стороны, которая, как отмечает Б. А. Успенский, называется «женской»[107]. За этим разделением стоит как понимание оппозиции «правого» и «левого» («правое» более сакральное, более достойное), так и приоритет мужчин перед женщинами[108]. Однако помещение женщин вверху храма задавало другую оппозицию «верхнее — нижнее», где, несомненно, приоритет принадлежал «верхнему». Эти две оппозиции находятся в противоречии, которое может разрешаться через установление связи (как это и сделал в приведенной цитате еп. Порфирий) между женщиной и ангелом. Евангельские тексты, а также

иконописные образы только закрепляли эту связь (Благовещение, Явление ангела женам-мироносицам).

Здесь нужно сказать и о том, что на иконы также распространялась иерархичность оппозиции «правое — левое»: в местном ряду иконостаса справа для молящихся помещается икона Спасителя, слева — Богородицы. А внутри алтаря у старообрядцев, в соответствии с внутренней ориентацией, иконы располагаются так, что иконе Спасителя соответствует икона Богородицы и наоборот[109]. В числе преобразований, произведенных патриархом Никоном, было изменение положения иконы Богородицы у престола[110]. Возможно, что именно это распоряжение Никона дало возможность толковать вынос из алтаря образа Богородицы в соборе в Вологде как борьбу епископа за то, что женщине не место в алтаре («женскому-де полу в алтаре быть недостойно»[111]).

Размещению женщин в левой части храмов соответствует и размещение изображений преподобных жен в арках в левой части церквей. Причем такое размещение изображений существует и в церквах мужских монастырей, куда церковный устав запрещал вход женщинам. Из древних монастырей можно назвать Лавру Св. аввы Герасима на Иордане, из русских — собор Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре, где медальоны с изображением преподобных жен расположены в левой части храма.

Если левое расположение женщин оказывается устойчивым (оно имеется также в униатских церквах на Украине), то расположение женщин на балконе исчезает вместе с исчезновением самих балконов. Характерно, что при возобновлении строительства монументальных каменных сооружений в Московской Руси оно не возрождается, хотя место пребывания цариц вне храма оставалось по-прежнему наверху, так что царица «спускается к службе в великую церковь»[112]. По-видимому, имело место значительное

переосмысление храмового пространства. Возможно, что балкон заменило гульбище вокруг основного церковного объема. Б. Успенский приводит свидетельство Спарвенфельда о том, что женщины находились в притворах храма[113]. Павел Алеппский отмечал, что царица и сестры царя во время службы «стояли в нартексе, дверь заперли за ними, чтобы никто не входил, и они смотрели на нас из-за решеток и маленьких окон»[114]. Имеются свидетельства о том, что в XVI–XVII вв. встречались новые способы отделения женщин. Из быта цариц известно, что они старались посещать церковь и монастырь в ночное время[115], к иконам царица прикладывалась после того, «как удалили из церкви всех мирян и затворили двери»[116]. Появление в церкви во время богослужения и создание с левой стороны места царицы связано с патриархом Никоном: «Именно этот патриарх убедил царицу сходить в собор и устроил для нее особый трон, а в прежнее же время царицы не имели обыкновения приходить в собор днем, а только ночью»[117]. Павел Алеппский упоминает, что в церкви их встретили женщины, которые пришли до начала службы[118]. Появляется также «запона» — завеса, отделяющая цариц и прочих знатных женщин от пространства церкви: «Все жены бояр и служанки стали слева подле северных дверей церкви и опустили за собой шелковую занавеску от колонны до стены, чтобы никто их не видел, так что они были как бы в закрытом со всех сторон помещении»[119]. Примечательно то, что существует предание, согласно которому и алтарная завеса была введена Василием Великим для того, чтобы служители не засматривались на женщин во время службы. В старообрядческом монастыре на Выгу завеса употреблялась и в столовой для отделения мужчин от женщин[120], а также при отпевании («Мужской пол на северной стороне, а женский — на полуденной, и посреди их стена сделана бяше с парусов, с припонов и с рогож»[121]).

На Украине отмечалось название задней части церкви «бабинец», у сербов — «женска препрата»[122].

По-видимому, изменялся и порядок причащения женщин. Арсений Суханов, описывая причастие у греков на Пасху, особо отмечает, что и женщины причащаются чуть ли не в самом алтаре — значит, у русских женщин не причащали у алтаря.

Как считает Б. А. Успенский, женщин могли причащать у дверей, ведущих из храма в притвор[123]. От XV в. дошел памятник, близкий по форме и содержанию к Вопросам Кирика Новгородца. Среди вопросов, помещенных в тексте, есть и вопрос о том, где причащать женщин. В подлиннике сказано: «В церквах или в дверех, понеже аще достоина есть Христова тела и честныа крови и могуща есть ко дверем царским приступити»[124]. Исповедь женщин совершалась не у алтаря, а в «прусте» и при открытых дверях[125].

Таким образом, вопрос о том, где же находились женщины во время церковной службы, не решается однозначно. Можно отметить, что хоры выходят из употребления в послемонгольский период, женщинам остается левая половина храма, они отделяются еще одной завесой от пространства храма. За изменением места женщин в храме стояли и изменения понимания их места в Церкви.

Несомненно, что тот импульс, который был дан великой княгиней Ольгой в деле введения христианства, не остался бесследен для русской культуры: женщины и позднее играли особую роль в церковных делах. Мы знаем о этом только эпизодически, однако факты показывают, что княгини могли влиять на назначение епископов, выступали дарительницами, создателями монастырей. Женщины широко участвовали в церковной жизни, исполняя при церквах роль просвиропек. В отсутствии образованного клира «девицы» при церквах выполняли самые широкие функции,

в том числе и переписывания книг. Первые женские монастыри появились одновременно с мужскими, и известны факты пострижения княжеских особ. Однако в истории женских монастырей возникла непреодолимая проблема: запрет монахам на общение с женщинами приводил к проблеме совершения как службы в женских монастырях, так и проведения исповеди. В женских монастырях женщины совершали и часть службы, и проповедовали, и являлись наставницами. Сведения источников носят фрагментарный характер, что не позволяет создать определенную картину или говорить о наличии каких-либо тенденций.

Обращает на себя внимание факт утраты хоров, на которых размещались женщины, и перенесение их функций на паперть. Раздельное размещение женщин и мужчин в церквах и даже создание временных преград, хорошо известное из памятников XVII в., делает необходимым взглянуть и на систему росписи в соответствии с гендерным принципом размещения молящихся.

Глава 4

Влияние Церкви на семью в Древней Руси

История семьи в России, несмотря на усиливающийся интерес к этой теме, остается не написанной[1]. Обзор историографии, сделанной в работе Н. А. Горской, показывает, что в центре внимания историков был спор о соотношении большой и малой семьи[2]. Н. А. Горская отметила отсутствие работ о представлениях русского общества о браке, деторождении, смерти[3]. На новый уровень исследование этой темы поднялось благодаря работам Я. Н. Щапова, который опубликовал и проанализировал древнерусские юридические памятники, касающиеся семейных отношений[4]. Значительным шагом вперед в изучении данной темы явились работы Н. Л. Пушкаревой и ее докторская диссертация «Женщина в русской семье X — нач. XIX в. Динамика социокультурных изменений»[5].

Сложность для историков представляет специфика источников, позволяющих судить о внутренней жизни семьи и о месте женщины в русской семье. Положение женщины в семье определяется не столько законами, сколько обычаем. Сохранившиеся документы фиксируют, как правило, лишь нарушения норм, а не сами нормы.

Принятие христианства очень сильно отразилось на древнерусской семье, однако это не значит, что христианские нормы были усвоены. Как писал исследо-

ватель русского права М. Ф. Владимирский-Буданов, «христианский закон, заимствованный из Византии, признал противным христианству прежний, языческий семейный порядок». Казалось бы, в случае отмены законом обычая этот последний должен тотчас же прекратить всякое действие. «На деле случилось не то, а именно следующее: ни в какой области права обычаи не оказались столь жизненными или живучими как именно в семейной сфере. Не только в прежние долгие века по принятии христианства дохристианские обычаи не поддавались истреблению, но живут и в наши дни в форме семейных обрядов»[6].

Как показало исследование Владимирского-Буданова, обычаи различаются даже в рамках одного хронологического периода как в разных социальных группах, так и в разных регионах. И что очень важно, *обычай может перерождаться*, т. е. старая норма остается, но получает совсем иной смысл, отражаясь по временам и в чистом своем виде[7]. Так невенчальный брак в обществе сначала признается наряду с венчальным, затем вырождается во вторую, так сказать, субсидарную форму брака, не переходя тем не менее в разряд преступных деяний: при таком браке разорвать связь с невенчанной женой — всегда возможное и легкое дело[8]. Историк не всегда может выявить изменения содержания институтов, обозначаемых одними терминами.

Истории русского семейного права внимание уделялось в работах юристов: К. А. Неволина[9], К. П. Победоносцева, М. Ф. Владимирского-Буданова[10].

Уже в работе К. А. Неволина «История российских гражданских законов» «семейственным союзам» была посвящена отдельная книга[11], не утратившая значения и сегодня. Среди новейших работ необходимо указать работу Н. С. Нижник[12]. Особенностью изучения истории семьи в России является то, что юристы и этнологи не ставят проблемы исторических

изменений. Для этнологов православие — это нечто неизменное во все эпохи. В богатой фактическим материалом работе В. Ю. Лещенко «Семья и русское православие» цитаты из авторов XI в. перемежаются с церковными авторами XX в., и вопрос об изменении взглядов деятелей Церкви и их влияния на общество не ставится, хотя автор и проникнут «классовым» подходом[13]. История русской семьи неизбежно распадается на историю семьи в отдельных сословиях, но остается не написанной.

Интерес представляет исследование М. К. Цатуровой «Русское семейное право XVI–XVIII вв.». На основании актового материала М. К. Цатурова делала вывод о значительных изменениях в русском законодательстве по имущественным правам жены: «От свободы в распоряжении имуществом в начале XVI в. до полной зависимости от мужа со второй половины XVI–XVII в., и наконец, к самостоятельности и раздельности имущественной собственности в XVIII в., которая сохранялась законом. В разное время супруги имели разные права и социальные гарантии»[14]. Исследовательница отмечает, что неизменной оставалась установка на подчиненность жены мужу. Выводы исследовательницы оказываются, на наш взгляд, несколько противоречивыми: «Объем имущественных прав супруги не влиял на ее положение в семье. Имела она право распоряжаться своей собственностью или нет — в каждом случае она могла быть подвергнута жестокому обращению со стороны мужа. Искать защиты у кого-либо было трудно, т. к. Церковь проповедовала покорность и терпение, так же как и христианское учение. Приобретение женщиной значительных имущественных прав позволило ей *независимо существовать в браке*, наравне с мужем наделять детей приданым и участвовать в их воспитании. Нравы общества по-прежнему считали женщину подчиненной мужу не только в христианском, но и в бытовом смысле. И все

же экономическое и правовое обеспечение женщины в обществе было намного важнее, чем ее бытовая закрепощенность»[15]. По-видимому, противоречие заложено в самом исследуемом материале: при неизменности установки на подчиненности женщины мужу имело место возрастание имущественных прав женщины. На положение женщины в семье влияла правовая и экономическая ситуация в обществе. Однако в Средневековье вряд ли можно говорить о единстве этой ситуации для разных сословий.

Для XVI–XVII вв. существует ряд описаний как русских, так и иностранных, говорящих о бесправном положении женщины. Побывавшие в России иностранцы отмечали бесправие и «плачевное» положение русских женщин, но в определенном дискурсе: о бесправии русских и в анекдотах о битье, передаваемых, начиная от Сигизмунда Герберштейна[16]. Александр Гваньини в XVI в. писал: «Подобно тому, как мужчины находятся в тяжелейшей зависимости от великого государя, так и жены у мужей пребывают в весьма жалком положении: ведь никто не поверит, что жена честна и целомудренна, если она не живет взаперти, совершенно не выходя из дома. Жены сидят дома, ткут и прядут, не имея никаких прав и никакого влияния в хозяйстве, все же домашние работы выполняют рабы. Если мужья жен не бьют, то жены обижаются и говорят, что мужья их ненавидят, а побои считают признаком любви. В церкви их отпускают редко, на дружеские беседы еще реже, а на пирушки только таких, которые вне всякого подозрения, то есть уже рожавших»[17]. Это удивительно совпадает с высказываниями исследователей XIX в.: «Там, где муж по праву занимает в своем доме по отношению к жене положение тирана, он во всех остальных отношениях является рабом неограниченного деспота: неограниченный владыка в своем серале, в своем гареме, в женском тереме, он — бесправнейший раб вне его»[18].

Для истории семьи в Древней Руси важны исследования Н. Л. Пушкаревой[19]. В оценке влияния Церкви на положение женщины Н. Л. Пушкарева выделяет тему «приниженности», «покорности, подчиненности»[20], пишет о «женоненавистнических постулатах православия»[21]. Только неполным подчинением «церковной доктрине» объясняет историк факты женской самостоятельности и политической активности, которые она успешно собрала в своих исследованиях. Выводы этой исследовательницы направлены на опровержение картины приниженности женщины в Древней Руси: «По мере углубления разностороннего исследования проблемы, обобщения сведений, почерпнутых из различных по виду и типу источников, автор все более убеждался в том, что мнение о приниженности положения женщин на Руси X–XV вв. по сравнению с социальным статусом мужчины и представление о русском Средневековье как о времени подавления личности — не более чем миф, развившийся на почве самоуверенности людей более поздних эпох, и в первую очередь современников становления капитализма»[22].

Н. Л. Пушкарева отмечала, что вопрос о том, почему и как изменилось положение женщины в русском обществе в XVI в., для историографии является нерешенным. Нормы отношения к женщине, фиксируемые «Домостроем», появление «теремных затворниц» — все это неизбежно ставит перед исследователями вопрос: новые это явления в истории культуры или это следствие тех тенденций, которые уже имелись в русской культуре.

Размышления И. Е. Забелина на эту тему, автора наиболее обстоятельного исследования о женщине в допетровской Руси, тоже не лишены противоречия. С одной стороны, он не может не заметить, что терем не был перенесен из Византии в первое время принятия христианства, но считает, что была принесена идея: «Всякая идея неизменно и неминуемо рождает

свой плод, создает себе свою форму. Терем, по крайней мере в Русской земле, был плодом постнической идеи, действие которой, и в довольно сильных чертах, обнаруживается в нашем древнем обществе очень рано. Монашеский идеал в княжеском роде является господствующим уже при внуках св. Владимира, и первыми его подвижниками являются девицы, дочери Всеволода и сестры Мономаха, Янка (Анна) и Евпраксия»[23]. Характеристика устройства древнерусской семьи также противоречива: с одной стороны, И. Е. Забелин отмечает ведущую роль женщины в доме и ее решающую роль при создании из дома монастыря. С другой — роль игумена в этом монастыре «Домострой» отводит главе семейства. И. Е. Забелин не видит в этом проблемы: «Если древнейший Домострой, обращаясь к мужчине, главе дома, указывал ему идеал игумена, говоря: вы есте игумени во своих домах; то здесь, вместе с указанием домашнего идеала, определяется идеал повелевающей власти. Воплощение же этого идеала, в самой его действительности, во всех его нравственных и формальных подробностях, все-таки главным образом лежало на женщине; ее мыслею, ее душею он приводился в дело, ее постоянною заботой он неизменно поддерживался... Мы хотим сказать, что монастырский устрой домашней жизни выработался многовековою нравственною деятельностью женской личности, конечно при постоянном и непрестанном воздействии поучения, которое проповедовал исключительно только мужчина»[24]. Однако нельзя не заметить, что перенесение монастырских черт в домашний быт в русской культуре приводило в XVI в. к дальнейшему отстранению женщины от сферы сакрального: даже посещение церкви для нее становилось не обязательным.

С возрастающим интересом в XVI в. к магии и волшебству[25] актуальными становятся для культуры и представления о женщине как о существе опасном,

способном навести порчу и причинить вред мужчине. Культурологи и этнографы, как правило, рассматривают эти явления как устойчивые в культуре и не ставят вопроса об изменениях форм религиозного сознания, хотя для современных историков Церкви это изменение уже становится темой для изучения[26].

Развитие имущественных отношений в семье в Московской Руси имело не прямолинейный характер: с одной стороны, государство защищало интересы земельных собственников, с другой — стремилось взять под свой контроль распоряжение земельными владениями в интересах сохранения земельного фонда для раздачи в поместья. Государственная политика определяла и изменения прав женщин в области наследства.

Вопрос о том, имело ли реально место ухудшение положения женщины в русском обществе в XVI–XVII вв., остается открытым.

Наша задача определить вектор воздействия Церкви на русскую семью.

1. Борьба за моногамную семью

Христианство пришло на Русь тогда, когда в Византии уже был введен закон об обязательной форме церковного заключения брака[27]. В Византии влияние римской правовой традиции в вопросе о браке продолжало по-прежнему быть очень значительным. Римские законы особое внимание уделяли обручению: т. е. заключению брачного контракта — «памяти и обещанию будущих браков»[28]. Отказ от обручения строго наказывался. В деле брака на первом месте стояла воля родителей, и брак, заключенный без согласия родителей, считался недействительным (Прохирон, грань 4, глава 3). Однако взрослые эмансипированные дети (дочь после 25 лет)[29] имели право сами заключать брак.

Как показано в работах Я. Н. Щапова, именно область семейного права в Древней Руси была отнесена целиком к ведению Церкви. Здесь она получила широкие судебные права[30]. Церковь пыталась ввести те нормы семейного права, которые уже утвердились в христианской традиции в Византии, где законы ограничивали вступление в брак как возрастом брачующихся, так и степенью их кровного и духовного родства и свойства, а также запрещали вступать в брак более четырех раз. Византийские законы определяли и причины, разрешавшие развод[31].

Вопросы о браке относились к сфере деятельности епископов, но из-за небольшого количества епархий на Руси эта область практически отошла к священникам, получавшим от епископов «венечные памяти».

Знакомство с византийскими нормами, которые сами по себе не были неизменны в данную эпоху, осуществлялось через перевод византийских правовых памятников, а также путем создания специально для славян памятников церковно-юридического характера, древнейшим из которых является Закон судный людям, в котором наказания за нарушение норм брака и защиту незамужних составляли значительную часть[32]. Переведенные памятники и созданные у славян тексты объединялись в составе Кормчих книг. По вопросам брака здесь был собран значительный и очень разнообразный материал.

Большинство соборных правил и ставших канонами правил отцов, касающихся норм брака, выдвигали в первую очередь требования к браку клириков — тем самым показывая, что должно быть образцом и для всех христиан: запрет женитьбы на разведенных (Вас. Вел. 37) или занимающихся «постыдным ремеслом»; запрет прогонять клирикам жен, в том числе и епископам (Ап. 5); требование жениться до посвящения (или дать обет безбрачия) (НеокеС. 1); но есть и требования, относящиеся к браку вообще: запрет гнушаться браком (Ап. 51); запрет брака в близких степенях родства (при этом учитывалось не только кровное родство, но и родство духовное) (VI всел. 54; Неокес. 2; Вас. Вел. 23, 68, 78, 79, 87; Тим. 11); запрет или ограничение браков с еретиками и иноверцами (IV всел. 14, VI всел. 72, Лаодик. 10, 31). Особенно необходимо отметить 38, 40 и 42-е правила Василия Великого, запрещавшие женитьбу и замужество без согласия родителей или, если речь шла о рабах, своих господ. Замужество без согласия родителей или господ приравнивалось к блуду, и даже если родители давали согласие уже после совершившегося факта, все равно наказывалось трехлетним отлучением[33].

Эти нормы подтверждались и дополнялись императорским законодательством, в древнеславянской редакции это Собрание новелл Юстиниана в 87 (93) главах (гл. 45, 46 — запрет жениться клирикам после поставления, гл. 71, 72 — запрещавшие проживание женщин в домах у епископов, гл. 85 — о наказании блудящих с монахинями)[34]. Особенно важное практическое значение при заключении браков имели статьи как византийского, так и русского происхождения, определяющие те степени родства, а также разного рода отношений (опекунство, побратимство, духовное родство), в которых брак не разрешался: статья «О возбраненных женитьбах» (включающая тексты из Прохирона — 7 титул, гл. 1) и Эклоги (2 титул, гл. 2)[35], а также отдельные разделы из «Ответов митрополита Никиты Ираклийского»[36], статьи, объясняющие способы исчисления родства «О возбраненных женитвах»[37], «Разделение браков»[38], «Разделение браков, возбраненных по свойству»[39], «Устав о брацех»[40]. Кроме того, во включенных в Кормчую статьях русского происхождения — Правилах Иоанна, митрополита русского, Вопрошаниях Кирика Новгородца — многие правила касались вопросов, относящихся к брачной жизни.

Регулировали нормы брака и княжеские уставы, относя их к сфере церковного суда, в первую очередь Устав великого князя Владимира и Устав князя Ярослава. Устав князя Ярослава запрещал «умыкание» невест[41], устанавливал денежные наказания за изнасилования, размер которых определялся в соответствии с нормами «варварского права» — социальным статусом потерпевшей[42], наказывал за отказ от женитьбы после брачного сговора[43].

С конца XIII в. на Руси распространялась Кормчая сербской редакции, создание которой связано с именем первого автокефального сербского архиепископа св. Саввы[44]. В этой редакции появились новые статьи, касающиеся брака: гл. 46, I «Новая заповедь царя Алексея Комнина» (35 новелла 1095 г.), вводящая и для рабов норму венчанного брака, гл. 46, II «Заповедь Новая... Алексия Комнина» (24 новелла 1084 г.) об ответственности за нарушение обязательств по обручению, гл. 46, III «Воспоминания Иоанна Фракисия» (31 новелла 1092 г.) об обручении и залоге, гл. 55 — Прохирон (867 г.), гл. 56, состоящая из семи разделов, включающая статью «О беззаконных браках» патриарха Сисиния (997 г.), гл. 59 «Изложение соединения церковного при Константине и Романе» (920 г.), запрещающая четвертый брак.

Законодательство о браке составляет большую часть Прохирона: из 40 граней этой теме посвящены грани 1–11 и главы граней 30, 33, 39. В Прохироне содержалось знаменитое определение брака, данное еще римским юристом Модестином: «Брак есть мужеви и жене сочетание и событие во всей жизни, божественныя же и человеческия правды общение»[45]. В Прохироне, как и в указанных выше правилах Василия Великого, имеется указание на то, что брак совершается по воле родителей или господ: «Не бывает брак, аще не совещают собравшеся имущии власть, на хотящих женитися или посягати»[46]. Только в том случае, если

отец находился в плену, сын мог жениться без его согласия, но не ранее чем через три года[47]. Однако совершеннолетие отменяло родительскую власть: если девицу не выдавали до 25 лет замуж, она могла выйти и против воли отца[48].

На Руси из двух редакций была составлена Кормчая русской редакции, объединившая две предшествующие[49]. Прямое отношение к рассматриваемому вопросу имела включенная в Кормчую дополнительная статья Козьмы Халкидонского «О еже не звати жену госпожею», имеющаяся уже в древнейшем списке Кормчей русской редакции XIII в. — Синодальном[50].

Несомненно, что основное направление, в котором воздействовала Церковь, было *создание моногамной семьи*. Идею одного брака было непросто укрепить как в княжеском быту, так и в крестьянском[51]. Летопись говорит о пяти женах и 700 наложницах у великого князя Владимира[52]. Русская Правда знает рабынь-наложниц (ст. 98 Пространной редакции), с которыми могли сожительствовать независимо от наличия жены. Правила Иоанна, митрополита русского, призывают к исправлению тех, кто живет с двумя женами, а в случае отказа грозят им отлучением от причастия[53], в этих же правилах говорится о тех, кто самовольно отпускает одну жену и женится на другой[54] или сожительствует с чужой женой[55]. Эти же правила грозят извержением священнику, который благословит троебрачника[56]. Среди вопросов Кирика есть вопрос и о том, что лучше: открыто иметь наложницу и рожать с ней детей или тайно грешить со многими рабынями[57]. Все это свидетельствует о том, что идея единобрачия плохо совмещалась с существовавшими в обществе обычаями и нормами. Даже в XV в. митрополит Иона, обращаясь к вятским воеводам, писал: «Наши дети незаконно живут, поимающе жен до пяти, до шти, до седми, а

вы их благословение и приношение от них приемлете, что есть Богу мерзко»[58].

Наибольшие требования к чистоте супружеской жизни выдвигались к кандидату в священники. Как было сказано архиепископом Нифонтом в ответ на вопросы Кирика: если священник хоть один раз сблудит даже будучи пьян, то уже не может быть священником или диаконом, даже если он воскрешает мертвых[59].

Церковь выступала против насилия по отношению к женщине, которое позволяли себе князья и их приближенные, что отразилось уже в нормах Закона судного людям. Неограниченное право сильного, убийство были теми повседневными жизненными явлениями, с которыми боролась Церковь[60]. «Умыкание невест» могло быть и языческим архаичным обрядом, восходящим к древнейшей форме заключения брака, но могло представлять и просто похищение девушек. Похищали, как это известно из княжеского быта, и замужних женщин. В древнерусском поучении, вошедшем в Измарагд, говорилось: «О братие, не мозите от жен своих с иными блудите. Се же князем и властелем глаголем, не отнимайте жен от мужей, не прилепляйтесь к ним. Яко и тии тем же законом совокупистася и на суде вси равно станем пред Богом. И дев также не отъимайте, не укоряйте убогих и дев не срамляйте: возопиют бо на вы к Богу и ярость свою и гнев свой пролиет на вы»[61].

Правила митрополита Иоанна разрешают священникам продолжать жить с женами, осквернеными в плену (священнику запрещалось иметь женублудницу, поэтому в правиле давалось объяснение, что насильное растление не является грехом)[62].

В древнерусских церковных поучениях, в посланиях митрополитов, в церковных уставах неизменно содержатся требования, которые должны были влиять на семейную ситуацию: 1) требование венчания брака;

2) запрет похищения невест; 3) запрет насилия; 4) запрет жениться в близких степенях родства.

Исполнение этих требований могло вести к улучшению положения женщины, гарантировало ей определенную стабильность, защищало от насилия.

2. Церковь и заключение брака в Древней Руси

Требование венчать брак постоянно звучит в поучениях киевских митрополитов. В Правилах митрополита Иоанна говорится о том, что по существующей практике венчаются только бояре, а простые люди не венчаются, а играют свадьбы по языческим обрядам «с плясанием и гудением и плесканием»[63]. В Правилах митрополита Максима (1283–1305) содержится призыв к венчанию даже в старости: «Аще же их (жен) дръжите в блуд, без благословения церковнаго, то что ти в помощь есть? Но молися им и нуди их, аще и старии суть и младии, да венчаются в церкви»[64]. Это же требование выражено и в послании митрополита Фотия в Псков 1410–1417 гг.: «А котории не по закону живут с женами без благословения поповьскаго понялися, учити их и приводити их к православии; с благословением бы поимали жены, а не с благословеньем въсхотят жити, ино их разлучати»[65]. Однако церковный обряд внедрялся медленно, и закон признавал невенчанный брак даже в XVI в.[66]

Венчание, которого Церковь добивалась от вступающих в брак, предполагало еще и некоторые предшествующие ему стадии: это обручение, совершавшееся по определенному чину, и брачный обыск. Обручение по римскому праву приравнивалось к заключению брака, и отказ от него влек за собой ответственность. Обручение сопровождалось «брачным

сговором»: определением размеров приданого жены. За брачным сговором стоял и архаичный обычай покупки жены. Обязательной частью брачного сговора являлась трапеза у родителей невесты (священник в этом участия не принимал). Эта трапеза включала в себя как непременную составляющую резание сыра. Согласно Уставу князя Ярослава, отказ от брака после сговора считался позором для невесты, и нарушитель должен был уплатить штраф[67].

Исследователи единодушно отмечают преобладание договорного начала в древнерусском семейном праве[68]. Сговор устраивали родители, согласие жениха и невесты не предполагалось. Брак, заключенный без согласия невесты, наказывался лишь в том случае, если невеста кончала с собой[69]. Возраст тех, чьи родители заключали брачный сговор, мог быть 8–10 лет[70]. Стоглав подтверждал как норму возраст для венчания: отрока — 15 лет, отроковицы — 12 лет[71].

Рядные грамоты, определяющие размер приданого, известны уже с XVI в., но сохранилась и «сговорная» грамота XIII в.[72] Как считает М. К. Цатурова, самая ранняя рядная 1513–1514 гг. В ней Аксинья Плещеева обещает выдать дочь Анастасию замуж за князя Ивана Васильевича Оболенского и дать ей приданое[73]. Рядные грамоты определяли сроки свадьбы, размеры приданого и неустойку в случае отказа жениха вступить в брак. Рядные грамоты, как прочие имущественные сделки, касающиеся землевладения, должны были фиксироваться в приказах. Этот порядок был утвержден Соборным уложением 1649 г.[74]

До заключения брака священник должен был выяснить, не состоят ли венчаемые в родстве кровном или духовном. Выяснение этого вопроса представляло большие трудности, и необходимая удаленность (не ближе чем в шестой степени) не всегда соблюдалась. Сам порядок «брачного обыска», а также выдаваемые «венечные памяти»[75] (грамоты, которые священники

получали от епископа на проведение венчания и для получения которых нужно было заплатить «венечную пошлину») не являлись чем-то неизменным[76]. Чин венчания совершался после чина обручения.

Церковь утверждала взгляд на семью как на союз двух лиц со взаимными обязанностями. В высокое представление о браке как об образе союза Христа и Церкви реальность вносила существенные коррективы. Мы уже отмечали, что венчание на Руси долгое время не было общепринятым. Языческие способы заключения брака: кража («умыкание») невест, сожительство в близких степенях родства, наконец, двоеженство[77] — это те явления, которые отмечают источники на протяжении всего Средневековья. Другая особенность русской большой семьи, известной этнографам в XIX в., — власть главы семьи. Большая семья, состоявшая из стариков-родителей, их сыновей с женами и внуками, была характерна для крестьянской среды: «Во главе крестьянской семьи стоял один человек — большак. Его положение в нравственном, хозяйственном и даже административном отношении признавали все члены семьи, община и даже власти»[78]. В городе, считают исследователи, были распространены и большая, и малая семьи[79], однако и здесь «власть главы была практически не ограничена: он распоряжался имуществом семьи и судьбой каждого из ее членов»[80].

У казаков жены являлись предметом покупки и продажи, однако, как считал М. Ф. Владимирский-Буданов, это были отдельные факты, а не явления права[81].

Как отметил Я. Н. Щапов, особенностью русского права являлось то, что невыдача дочери замуж наказывалась штрафом в пользу митрополита (подобной нормы Византия не знала[82]). Трудно объяснить, чем вызвано это правило: необходимостью обязать родителей выдавать дочерей замуж с тем, чтобы пресечь использование их в качестве только рабочей силы в

семье, т. е. защитой прав дочери на замужество, или нежеланием общины содержать дочь в случае смерти ее родителей?

3. Защита имущественных прав женщин в допетровском законодательстве

Брачный сговор имел целью защитить имущество жены и оставить возможность для рода невесты вернуть это имущество. Этой цели служили и уже упомянутые выше рядные грамоты. Документы показывают, что родственники жены и после замужества выступали гарантами как ее интересов, так и рода. В случае обид, нанесенных жене мужем, родственники защищали ее различными способами: «А будет которая жена бывает противна, побой его и мучения не терпит, жалуется сродичам своим, что он с нею живет не в совете, и бьет и мучит, и те сродичи на того человека бьют челом патриарху или болшим властем»[83]. Иван III, отдав свою дочь Елену за Александра Литовского, не переставал интересоваться о ее взаимоотношениях с мужем-католиком, и этот брак привел к конфессиональным конфликтам, вылившимся в столкновения между государствами.

Законы, пришедшие из Византии вместе с христианством, защищали *имущественные права жены*[84]. Закон предполагал обязательное приданое, оно являлось собственностью, которую нельзя было отнимать у жены, его наследовали только ее дети. Муж мог распоряжаться приданым с согласия жены. После смерти мужа жена обладала правом восстановления приданого[85]. Вдова при малолетних детях обладала правами главы семьи. Именно под влиянием византийской традиции права женщины в семье оказались не только

защищены, но и в определенные эпохи имущественные права дочери были более значительными, чем права сына, остававшегося имущественно бесправным вплоть до смерти отца — главы семейства[86].

С XVI в. было издано множество указов, регулирующих право наследования. В первую очередь, законодательство касалось вотчин и поместий. Указ о княжеских вотчинах 1562 г. запрещал князьям давать вотчины в приданое дочерям или сестрам или оставлять в наследство: «Тем князьям вотчин своих не продавать, и не менять, и за дочерьми своими и за сестрами в приданое не давать. А которого князя бездетна не станет, — и те вотчины имати на государя. А который князь напишет в своей духовной грамоте вотчину своей дочери, или родной своей сестре и душу напишет с тое вотчины строити, — и тех вотчин дочерем и сестрам в приданое не давать, а давати в приданое и души тех, чьи вотчины поминати, из животов их»[87]. Даже жена могла остаться без вотчины: «А который будет князь напишет жене своей в духовную (всю) свою вотчину, а вотчина будет великая, и государь той вотчине указ учинит»[88].

Г. Г. Вайкхард считает этот закон самым большим ограничением имущественных прав женщин в русской истории[89], однако острие закона было направлено не столько на женщин, сколько на ограничение прав князей-вотчинников в пользу государя. Судебник 1606 г. разрешает оставлять земли дочери, если не было сына[90].

Изменение имущественных прав женщины не влияло непосредственно на ее положение в семье. Законодательство конца XVII в. стремилось оградить женщину от насилия в семье со стороны мужа. Мужьям запрещалось продавать вотчины жен без их согласия: «Которым вдовам и девкам даны родственные вотчины, а они с теми вотчинами шли замуж, и родственники тех вдов и девок бьют челом, что мужья тех своих жен, *а их родственниц бьют и мучат, и велят им те свои*

приданые вотчины предавать и закладывать своими именами, и то бъ челобитье их запись, чтобы мужья их, тех их родственниц вотчин жен своих именами не продавали и не закладывали; и в Поместном приказе, по таким купчим и закладным тех вотчин не записывать, и таким челобитчикам отказывать, а родственницам их приданые свои вотчины продавать и закладывать своими именами вольно, и в Поместном приказе по купчим и по закладным те вотчины не записывать»[91]. В этом боярском приговоре следует видеть не только желание защитить женщину от произвола мужа, но и стремление рода жены сохранить возможность контролировать вотчины своей родственницы. Точно так же и род мужа стремился вернуть себе его вотчины в случае, если он умрет бездетным, а не оставлять их вдове[92]. По Соборному уложению бездетные вдовы не получали в наследство родовых или выслуженных вотчин: при наличности только этих двух категорий недвижимого имущества вдовы получали лишь ¼ движимости и принесенное ими приданое[93].

4. Правила о разводах в Древней Руси

Церковь отстаивала идею нерасторжимости и единственности брака. Повторный брак допускался в случае смерти одного из супругов, однако церковные правила ставили целый ряд ограничений. Отрицательное отношение к второбрачию Церковь проявляла в абсолютном запрете его для клириков: второбрачный не мог стать клириком, а овдовевший священник не имел права вступить в брак (Ап. 17, VI всел. 3, Неокес. 7, Вас. Вел. 12). На второбрачных возлагалась епитимия — 1–2 года (Вас. Вел. 4), третьебрачных — 5 лет (Вас. Вел. 4). Четвертый брак был полностью воспрещен после скандалов с императором Львом Мудрым, который как раз и утвердил венчание как

единственную форму брака. Вступление императора Льва в четвертый брак привело к запрещению такового и к церковному расколу, продолжавшемуся почти столетие[94].

Что касается вступления в новый брак не вдовцов[95], а разведенных, то Церковь вслед за гражданским законодательством разрешала вступать в брак только невиновной в разводе стороне, что зафиксировано и в бракоразводных византийских делах[96]. 7-е правило Неокессарийского собора воспрещало священнику пиршествовать на браке двоеженца, потому что двоеженец имеет нужду в покаянии[97]. Правила Никифора Исповедника однозначно запрещают венчание двоебрачных и говорят о запрещении двоеженца на 2 года, а троеженца на 5 лет[98]. Не менее строго и однозначно было постановление собора патриарха Сисиния, где ясно указывалось, что чин венчания не может быть повторен, потому что венчается только один чистый и непорочный брак. Постановления патриарха Сисиния вместе с правилами Никифора Исповедника и Никиты Ираклийского, также запрещающего венчание двоебрачных, имеются в сербском Требнике XV в. из собрания ГИМ[99].

Как показывают рукописные греческие и славянские Требники, чин совершения брака в случае, если один из супругов вдовый, имеет разные редакции. В одних опущены чтения Апостола и Евангелия, сугубая ектения, а также возложение венцов[100], что соответствует строгому запрету второбрачия. В других — возложение венцов сохранено, что было связано с изменением взгляда на венчание[101]. Уже при составлении Стоглава было очевидно различие в славянских практиках. Редакторы Стоглава собрали в главах 19–24 известные в славянской книжности чины и толкования. В чине венчания вдовца (или вдовицы) со вступающей (вступающим) в первый брак имя вступающего в первый брак называется в ектениях раньше, чем вто-

робрачного, чин венчания совершается полностью, но по окончании говорится особая молитва о двоеженцах[102]. В случае, если оба второбрачники, венчание не совершается, читается молитва, в которой говорится о приходе к браку «ради естественного искушения и в юности случившегося вдовства» и испрашивается им целомудренная жизнь. Евангелие не читается, а читается только Апостол — Еф. 5. 25–33 до слов «жена да убоится...»[103]. В Стоглаве приводится правило Никифора Исповедника, согласно которому «двоеженец не венчается, но принимает запрещение на 2 года, а троеженец на 5 лет»[104], и правило Никиты Ираклийского. Приводим это правило полностью в русском переводе: «Строгое право не допускает венчания второбрачных, но обычай Великой церкви не соблюдает этого, но и на второбрачных возлагает венцы, и никто за это не подвергается осуждению. Однако таковые удаляются от божественного причащения на год или на два, а священнику, венчавшему их, возбраняется 7-м правилом Неокессарийского собора участвовать в их брачном пире»[105]. Но в следующей, 23 главе говорится о том, что второму браку венчания не бывает, и приводятся слова Григория Богослова, что «первый брак — закон, второй — прещение, третий — законопреступление, четвертый — нечестие, потому что свинское житие», указание на запрещение троеженцам до 5 лет, а потом причащение только на Пасху[106].

Таким образом, очевидно, что смысл венчания второбрачных и чины благословения второго брака, говорящие о необходимости покаяния вступающим в брак, уже к XVI в. были противоречивы и восходили к разным практикам. Г. К. Котошихин, описавший подробно свадебный обряд XVII в., отмечает различия в венчании: если вдовец венчается на девице, венец ему возлагается не на главу, а на правое плечо, если вдовец третий раз венчается — то на левое, а если вдовец женится на вдове, то «им венчания не бывает»[107].

К третьему браку отношение было отрицательное (Стоглав устанавливал за третий брак венечную пошлину — 4 алтына, в то время как за первый — один), а четвертый брак вообще был запрещен. Эти нормы отражены в полной степени в Стоглаве[108].

Однако на практике в связи с непродолжительностью жизни, частой смертью жен во время родов вдовство было широко распространено, и вдовцы часто вступали в брак. Так, хорошо известны судьбы великокняжеского дома: Иван III, овдовев, женился на Софье Палеолог[109], Василий III развелся с женой Соломонией Сабуровой и женился на Елене Глинской; Иван IV добился разрешения на 4-й брак от Церкви, но не остановился на этом.

В Византии строгость церковного отношения к разводу вступала в противоречие с нормами римского права, разрешавшего свободный развод супругов. В Византии неоднократно вводились ограничения норм развода, но, как отмечал еще К. А. Неволин, «греко-римское законодательство не уничтожило свободы разводов, оно подвергло только произвол, который не хотел соображаться с законами, известным наказаниям»[110]. В Прохироне, известном на Руси в списках Кормчей сербской редакции и вошедшем в состав печатной кормчей, 11-я грань («о разрешении брака и о винах его») содержит причины, по которым возможен развод: 1) неспособность мужа к брачному сожитию («еже от естества мужем данное творити не возможет»[111]; 2) если муж или жена безвестно отсутствуют, пребывая в плену 5 лет; 3) если один из супругов принимает монашество; 4) если муж или жена услышат о государственной измене и не донесут; 5) прелюбодеяние жены; 6) жена злоумышляет на жизнь мужа или, зная о чужом злоумышлении, не скажет ему; 7) если жена с чужими мужьями ест и пьет и моется в бане; 8) если жена проведет ночь вне дома без согласия мужа (исключая дом родителей). Затем отдельно выделяются

причины, по которым жена может требовать развода («вины, их же ради подобна жена от мужа разлучатися»): 9) если муж злоумышляет на царя; 10) если муж злоумышляет на жизнь жены; 11) если муж отдает жену другим на прелюбодеяние; 12) если муж оклевещет жену в прелюбодеянии; 13) если муж держит другую жену в своем доме или «в друзем дому с иною женою часто пребывая обличится»; 14) если муж — воин или купец — пропадет на войне. В этом случае жена и ее родственники обязаны точно разузнать о его гибели и она должна ждать год[112]. В Эклоге, которая пришла на Русь возможно раньше, чем Прохирон, этих поводов меньше, вступление в монашество отсутствует, но имеется как повод беснование одного из супругов[113]. Византийские памятники не только устанавливают причины для развода, но и каждый раз определяют, за кем останется вено и брачный дар, а также права детей[114]. Только первая, приведенная нами часть, касающаяся причин развода, была рецепирована и вошла в Устав князя Ярослава. Устав Ярослава выделяет шесть причин для развода: а) если жена услышит, что кто-то замышляет на царя или на князя, но не скажет мужу; б) если муж застанет жену с любовником; в) если жена замышляет убийство мужа или знает, что кто-то замышляет, и не скажет ему; г) если жена без согласия мужа ходит и ест с чужими людьми и спит без своего мужа; д) если жена ходит по игрищам и не слушает мужа; е) если жена или сама крадет у мужа, или наводит воров[115]. Здесь особо была выделена церковь как предмет грабежа: «оже жена на мужа наведет тати, велит покрасти, или сама покрадет, или товар или церковь покрадти, инем подает, про то разлучити»[116].

Устав князя Ярослава значительно расширялся и перерабатывался в разных редакциях, рассмотренных в работах Я. Н. Щапова. Были включены и новые причины для развода: 1) если жена выйдет замуж за холопа, который утаит от нее, что он холоп; 2) если муж

клевещет на жену, чтобы избавиться от нее; 3) если муж пытается отравить жену[117].

Целый ряд письменных памятников, распространенных на Руси, содержит нормы разводов: это 32 глава Закона судного людям[118], Правила Халкидонского собора, «Заповедь святых отец от правил вкратце»[119]. Древнерусские памятники — статья «О разлучении» — позволяют выделить норму для развода и по вине мужа: кража мужем у жены одежды[120]. В Уставе находим ограничение возможности изгнания жены: «Аще будет жене лихии недуг, или слепота, или долгаа болезнь, про то ея не пустити»[121]. Впрочем, в другом памятнике — Правосудии митрополичьем — эта же статья имеет противоположный смысл: «Аще на жене будет лиха недужь, ли слепа, ли долгая болезнь, про то отпустити ея, также и мужа»[122].

Помимо норм развода Устав Ярослава содержит систему наказаний за нарушения норм семейной жизни. Устав князя Ярослава предусматривал заключение жены в церковный дом, если она или родит ребенка не от мужа («без своего мужа или при мужи детяти добудет») или погубит ребенка. В дом церковный должна быть отдана и женщина, с которой муж живет, не разведясь с первой женой («а молодую пояти в дом церковный, а со старою ему жити»)[123]. При этом Устав не ясно говорит о наказании мужа, употребляя формулу «муж митрополиту в вине». Если жена от своего мужа уходит и живет с другим, то ее следует отдать в дом церковный[124]. В Уставе сформулированы и те случаи, по которым жена наказывается мужем («муж казнит»), но развода не происходит: это кража у мужа и свекра и «зелейничество» жены[125].

В Уставе установлена и система штрафов за самовольный развод: «Аще же пустит боярин жену великих бояр, за сором еи 3 гривны, а митрополиту 5 гривен золота; менших бояр гривна золота, а митрополиту

гривна золота, нарочитых рублей 2 рубля, а митрополиту 2 рубля, простои чада 12 гривен, а митрополиту 12 гривен, а князь казнит»[126].

Сборник Зинар устанавливает срок отлучения на 9 лет жене за самовольный развод: «Жена аще оставит своего мужа, и иног(о) мужа възме(т) в инои стране и живет с ним, да о(т)лучит ся о(т) ц(е)ркве лет 9, творяще на въсек д(е)нь покло(н) 37, сухо ядуще хлеб свои в п(о)н(е)д(е)лник, и сре(ду) и пят(о)к. Також(д) е же и мужею, ему же припяже второе, тожде запрещение да приим. Аще ли не весть муж тъи и ону жену, что сътворила ес(ть) и неве(д)ением поят я, то мало правила по(д)обает ему[127].

Несомненно, что практика самовольных разводов была широко распространена. Право на совершение развода давал духовный отец — с этим порядком законодательство боролось даже в XVIII в.[128] Жену можно было принудить уйти в монастырь, как это отметил Котошихин: «А потом умыслит над ней учинить, чтобы она постриглась, а будет по доброй его воли не учинит, не пострижется, а он бьет ее и мучит всячески... до тех мест, что она похочет постричься сама»[129].

От XVI в. имеются записи о взаимном освобождении супругов, сделанные перед судом: «Я ту бывшую жену свою *имярек* освобождаю, и чиню вольную»[130]. Развод великого князя Василия Ивановича с Соломонией в 1525 г. стал предметом дискуссии в русском обществе.

За формулой «муж казнит» стоит вопрос о том, как далеко простиралась власть мужа наказывать жену и насколько Церковь могла вмешиваться в отношения между мужем и женой. Устав Ярослава содержит статью о битье женой мужа: «Аще жена мужа биет, митрополиту 3 гривны»[131]. Как считает Я. Н. Щапов, Церковь наказывала только за оскорбление или битье чужой жены, «подобные же действия по отношению к

собственной жене расценивались не как преступление, а как выполнение долга»[132]. К. А. Неволин, исследуя русское семейное право, также отмечал, что «право мужа наказывать жену считалось несомненным, только он не должен был слишком сильно бить», в доказательство чего исследователь приводил поручную запись 1640 г., где дано обязательство «жены своей не безвечить напрасно»[133]. У исследователей-юристов особое внимание вызывал вопрос о наказании за убийство жены. Н. С. Нижник приводит примеры, показывающие, что единой нормы наказания мужа за убийство жены не было[134]. Древняя норма римского права, разрешавшая мужу убить жену, застигнутую в прелюбодеянии, известна и в пришедших на Русь епитимийниках. Так, она содержится в упоминавшемся сборнике Зинар: «Аще ли же обрящеть с некыи(м) прелюбы деющю и убиет обоих, сему закон не судит, пишет бо «предаите убо сих сатане на пагубу телесну, да д(у)х спасется», а убивыи, видел ест с собою, како да упасет себе»[135]. Но в этом же сборнике говорится об изгнании совершившего подобное и о лишении его имущества: «Аще кто обрящет свою жену прелюбы деющу с инем мужем и убиет на съмрътъ, то да проженет ся въ изгнание, яко немилостивыи врагъ и пол иманиа его да възмет великаа ц(е)рк(о)вь»[136].

Остается не установленным происхождение наказания жене за убийство мужа закапыванием в землю. Эта норма зафиксирована в Соборном уложении 1649 г. (гл. XXII, ст. 14)[137]. При этом в статье указывалось, что не должны быть принимаемы во внимание ни просьбы детей, ни «ближних роду». По-видимому, это была новая для русского права норма. Она была отменена уже в 1689 г.: «Впредь иных таких жен за мужнее убивство в землю не окапывать, а казнить их смертию, сечь головы, и послать о том во все городы к воеводам и к губным старостам их великих Государей грамоты»[138].

5. «О еже не звати жену госпожею»

При создании русской редакции Кормчей в кон. XIII в. составители включили в нее сочинение Козьмы Халкидонского, писателя IX в.[139] «О том, что не подобает жену звать госпожою»[140].

В этом небольшом памятнике собраны все новозаветные тексты, говорящие о главенстве мужа. Однако произошло удивительное смещение: если запрет разводиться был в Евангелии обращен к мужьям и вызвал у них неприятие, т. к. ограничивал свободу мужа и его право изгнать жену, то в этом тексте положение жены сопоставляется с положением раба, и результат не в пользу жены: раб может освободиться, а жена — нет.

В тексте Козьмы Халкидонского жена по-прежнему остается под клятвой греха, спасительное воплощение Христа на нее не распространяется.

Это сочинение носит характер оборонительный: составителю необходимо было доказать подвластность жены мужу.

Несомненно, что составитель Кормчей неслучайно выбрал именно этот текст. Его пространная редакция содержится в Паисьевском сборнике нач. XV в.[141] и в сборнике из Софийского собрания[142]. Этот сборник помимо указанной статьи содержит ряд произведений, посвященных обличению «злых жен»: «Слово святого великого книжника Антиоха черноризца Како блюстися злых жен»[143], «Греческого собора заповедь» (текст с наставлениями жене быть мирной, «а не которни»)[144], «Слово об Иродиаде»[145].

В древнерусской книжности можно было найти и тексты с выражением иного отношения к женщине. Так, было хорошо известно «Слово» Григория Богослова, в котором он выступает против разного отношения к прелюбодеянию мужчины и женщины: «А касательно целомудрия, как вижу, многие имеют

неправильное понятие, да и закон у них не равен и не правилен. Ибо почему закон обуздал женский пол, а мужскому дал свободу, и жена, злоумыслившая против ложа мужнего, прелюбодействует, и подвергается за то строгому следованию законов, а муж, прелюбодействующий с женою, не подлежит ответственности? Я не принимаю такого законодательства, не одобряю обычая. Мужья были законодателями: потому и закон обращен против жен, потому и детей отдали под власть отцов, а слабейший пол оставлен в пренебрежении. Напротив того, Бог установил не так, но: чти *отца твоего и матерь твою* (Исх. 20, 112) — вот первая заповедь, соединенная с обетованием: *да благо ти будет* и *иже злословит отца или матерь, смертию да умрет* (Исх. 21, 16). Видишь, равно и доброе почтил, и злое наказал. Еще: *благословение отчее утверждает домы чад, клятва же матерняя искореняет до основания* (Сир. 3, 9). Видите, как равно законодательство. Один Творец мужа и жены, одна персть — оба они — один образ; один для них закон, одна смерть, одно воскресение; одинаково рождаемся от мужа и жены; один долг обязаны воздавать дети родителям. Как же ты требуешь целомудрия, а сам не соблюдаешь? Взыскиваешь, чего не дал? Почему, будучи сам плоть такого же достоинства, не равно законополагаешь? Если ты обращаешь внимание на худшее: то жена согрешила, согрешил и Адам, змий прельстил обоих, не оказался один слабее, а другой крепче. Но возьми во внимание лучшее. Обоих спасает Христос страданиями. За мужа стал Он плотию, но также и за жену. За мужа умер, и жена смертию спасается. Христос от *семени Давида* именуется (чем, может быть, думаешь, почтен муж), но и от Девы рождается — это уже честь женам!

И будета оба, сказано, *во плоть едину*, а единая плоть да имеет и одинаковую честь. Павел же внушает целомудрие примером. Каким примером и как? *Тайна*

сия велика есть: аз же глаголю во Христе и Церковь (Еф. 5:32). Хорошо жене — почитать Христа в лице мужа, хорошо и мужу — не бесчестить Церковь. *Жена,* говорит он, *да боится своего мужа,* но и муж да любит свою жену, потому что и Христос любит Церковь»[146].

Сопоставление двух текстов показывает, как сильно могла расходиться патристическая традиция в понимании места женщины. Не случайно, что именно с эпохой Григория Богослова связаны наиболее известные святые диакониссы, о которых он сам написал много восторженных слов, а со временем Козьмы Халкидонского — новое наступление на права женщин.

Другая статья, включенная в состав Кормчих как древнеславянской, так и русской редакций, — статья об армянских ересях, которая содержит рассказ о женщине-патриархе. Это один из вариантов хорошо известного средневекового сюжета о папессе Иоанне. Избранная в патриархи за свои достоинства, «за превеликую чистоту», Лин (это имя носил и один из римских пап) удостоилась всеобщих похвал. Но нашелся человек, который решил обличить «немощь» Лины, поступил к ней в услужение, прельстил ее, и когда пришел праздник Пасхи и Лине надо было совершать службу и благословлять, она не могла выйти к людям из-за болезни и немощи. Потом она родила, а соблазнитель похитил ребенка и убежал в греческую страну[147]. Этот текст вошел во многие списки Кормчих русской редакции и опубликован в составе Кирилловой книги, вышедшей в Москве в 1644 г.[148] Этим сюжетом закреплялась в традиционном сознании связь между ересью и женским священством. Образ женщины-папы неоднократно высмеивался и в позднейшей церковной периодике: так старообрядцы перепечатывают в 1912 г. статью «Женское звено в цепи преемственности иерархии» из Полоцких епархиальных ведомостей[149].

6. «О злых женах»

Необходимо также отметить, что в древнерусской литературе необычайное распространение получают собрания текстов «О злых женах». В основе этих текстов лежат хорошо известные по Притчам царя Соломона (Притч. 2, 16–19) и Книге премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир. 25–26 гл.) слова о злой жене. Но в библейском тексте «злую жену» уравновешивает «мудрая жена», которая удостоена высших похвал; Новый Завет также содержит притчу о мудрых и неразумных девах. Иначе все обстоит в русской литературе. «Мудрые жены» появляются здесь только в одиночку: княгиня Ольга, «мудрейшая всех людей», дева Феврония. В то время, как пространные повествования о злых женах входят во многие древнерусские сборники, начиная с Изборника 1073 г., в статье «Чесо ради рече апостол: учити жене не повелеваю» составитель разъясняет основы этого запрета. Жена уже научила Адама злому. До этого муж и жена были равночестны, а после грехопадения жена становится на положение подчиненной[150], неповиновение жены стало причиной «всемирной пагубы» и смерти человека[151]. От первой жены (Ева, она почитается в православии как святая, а на известном иконописном изображении Христос изводит Еву вместе с Адамом из ада) книжник переходит к блудной жене и жене злоязычной и описывает весь ужас жизни с такой женой, а потом вновь возвращается к словам апостола Павла о том, что жене глава муж и жена создана ради мужа, далее идет текст о вдовицах. К этой главе примыкает и слово Златоуста об Иродиаде «Ни кий же убо зверь точен жене злоязычней», где афористично утверждается, что нет ничего равного женской злобе: «О зло зла злее жена зла»[152]. Этот текст оказал огромное влияние на древнерусскую литературу: его использовал Даниил Заточник в своем Моленни; он в разных редакциях встречается

в Златой цепи[153] и Измарагде. Афористичность высказываний о злой жене превратила их в народные пословицы. Удивительно не появление этого текста, а то, что ему нечего противопоставить в древнерусской литературе. У исследователей создается впечатление, что «злые жены» явно доминировали в древнерусской литературе: «Знаменитые византийские «Пчелы», яростно жалившие женщин, перенеслись и акклиматизировались, попав в руки вновь обращенных русских книжников, которые увлеклись их чтением, принялись в подражание им сочинять в том же духе собственные произведения»[154].

В науке представлен и другой способ объяснения отрицательного отношения древнерусских книжников к женщинам. В известной статье С. Смирнова «Бабы богомерзкие» женщины в Древней Руси характеризуются преимущественно как носительницы языческих традиций: «В пору утверждения христианства и долго потом русские женщины стояли на стороне язычества, ревниво хранили его вековые предания, сопротивлялись, хотя и пассивно, новой вере»[155], «...тайно хранили они преданья языческой старины глубокой: совершали моления полузабытым божествам, знали обрядность помнили молитвы, рассказывали мифы («баяли басни», «Бабьи басни»)... Так древнерусская женщина долго противилась христианству. Оно давно сделалось господствующей, государственной верой, но в доме близ очага, в семье жило долго и старое язычество, за которое стояли женщины»[156]. Исследователь собрал значительное количество примеров из исповедных вопросников и поучений, где говорится о недопустимости различных проявлений язычества, к которому относятся «жаленья» (оплакивания), «идоломоленья», молитвы «рожаницам», разного рода волшебство, связанное с зельями, «чарами», «наузами». Однако в абсолютном большинстве приведенных исследователем примеров богомерзкие бабы и ведуньи упоминаются в

паре с мужским родом: «шепотниками», колдунами, ведунами («а ворожей бы баб, ни мужиков колдунов не было у вас никого в приходе»[157]). Кроме того, волшба носит пограничный или маргинальный характер, в ней участвуют все «чужаки»: «лопари и самоядь»[158], немцы и евреи или «баба ведунья» в литовских городах[159]. В приведенных С. Смирновым примерах видна другая связь: обращение женщин к «ведуньям» и необходимость воздействия на мужей или исцеление детей. При полном отсутствии каких-либо форм медицины лечение в русской деревни вплоть до XIX в. оставалось в руках баб, лечивших зельями. Наконец, все родовспоможение было в руках баб, повитух, т. е. альтернативы бабам не было, и сохранялось вплоть до XX в. множество поверий и архаичных обрядов, связанных с родами[160]. Можно говорить о значительном пространстве в жизни русского человека, которое не было затронуто христианством. Но трудно согласиться с выводами С. Смирнова о враждебности женщин Древней Руси христианству. Роль женщин в старообрядчестве показывает, что христианство вросло в русскую культуру, иначе историк не мог бы наблюдать «религиозный консерватизм», которым С. Смирнов объяснял раскол[161].

В некоторых славянских рукописях нельзя не заметить интереса составителя к женским житиям и образам. Так, в «пергаменный» Сборник XIV в. из Чудовского собрания включены: Памяти мученицы Ирины (5 мая — л. 92 об.), царицы Феофании (16 декабря — л. 106 об.), Повесть отца Симеона о вдове купца, отказавшейся выходить замуж (л. 109 об.), «Об отроковице, посеченной от свекра» (л. 121), «Об отроковице, погубленной от матери» (л. 122 об.), Память царицы Ирины в монашестве Ксении (13 августа — л. 153–154 об.), Слово от жития блаженной Елены (л. 224)[162]. Отражает этот подбор интерес заказчика

или рукопись имеет адресата? Мы не можем пока однозначно ответить на этот вопрос.

Если подвести некоторый итог рассмотрению влияния православия на русскую семью, то очевидно, что забота о моногамной семье составляла одну из главных задач Церкви. С христианством пришли новые порядки заключения брака, ограничивались браки в близкой степени родства, ограничивалась возможность повторных браков даже в случае вдовства. Четвертый брак вообще запрещался, за второй и третий полагалась епитимия. Но браки совершались по воле родителей. Церковные поучения показывают, что многоженство было распространено. Иерархи настаивали на венчании браков, однако эта практика укоренялась медленно и затрагивала только высшие слои общества. Запрет самовольных разводов защищал интересы женщин. Древнерусское право знало целый ряд причин, по которым допускался развод, в том числе и по вине мужа. Существовала и практика разводов по взаимному согласию, сопровождавшаяся пострижением одного из супругов в монашество. Именно в области семейного права Церковь имела наибольшие права, и это стало причиной как перевода значительного собрания византийского законодательства по этому вопросу, так и создания русских текстов, в частности Устава Ярослава, Записи о разлучении и др.

Что касается взаимоотношений в семье, то здесь главенство мужа подтверждалось статьями, внесенными в Кормчую книгу в русской традиции.

Обычно с влиянием православия связывают появление в сер. XVI в. в зажиточных кругах тенденции к затворничеству женщин: иностранцы отмечают стремление полностью исключить женщину из участия в общественной жизни, изолировать ее от внешнего мира, так что даже посещение церкви ста-

новится необязательным[163]. Однако доказательств того, что в православии в это время произошло изменение взгляда на женщину, не представлено. Существует и мнение, что затворничество женщин является следствием татарского влияния. С сер. XVI в. можно говорить об ухудшении положения женщины в связи с общей атмосферой в русском обществе: опричниной, связанным с ней террором и земским разорением. Памятник церковного законодательства Стоглав не предписывает каких-либо мер, которые вели бы к ухудшению положения женщин. Домострой рисует нам образ женщины-домохозяки и именует ее «государыней»[164]. Муж обязан ее «учить»: наказывать, но не на глазах у всех, а «ползовати страхом наедине»[165]. Если предписания битья детей восходят к Ветхому Завету, то в отношении жены такая практика вызывает вопрос. Можно отметить тот факт, что на русский быт ветхозаветные нормы оказывали значительное влияние. «Избрание от закона Богом данного Моисею» (компиляция, составленная в Византии), представляющее собой подборку из ветхозаветных книг, касающихся в том числе и взаимоотношений в семье, получило широкое распространение в древнерусской книжности и входило в Кормчую наряду с другими памятниками права. Исследователи отмечали определенное сходство в русской семье и патриархальной библейской: «Библейская и древнерусская семьи сходны были по крайней мере в том, что обе находились в естественном патриархальном состоянии, когда *права главы семьи поглащали собою права остальных ее членов* и когда каждая воспитательная мера определялась естественным чувством»[166]. Домострой переносит на семью монастырские формы, а главу семьи делает «игуменом»[167]. По-видимому это представление о муже как об игумене, которому монастырская традиция требовала безусловного подчинения, сказалось и на отношениях в семье.

Но в то же время нельзя забывать, что роль женщины в хозяйстве оставалась по-прежнему очень значительной: забота о семейной трапезе, об одежде домочадцев, о воспитании детей, о поддержании дома в порядке — все это лежало на женщине. Женщина-крестьянка участвовала в полевых работах наравне с мужчиной.

Возможно, само отстранение женщин от общественной жизни вызвано желанием противостоять новым тенденциям к активизации женщин. Одним из ярких примеров участия в политической жизни является деятельность Елены Глинской, супруги Василия III. Как свидетельствуют документы 70-х гг. XVI в., и царица Ирина Федоровна активно участвовала в посольских делах, она сама беседовала с иностранными послами, давала им дары от себя[168]. В начале XVII в. мы видим активное участие женщин в дворцовых интригах. Хотя Марина Мнишек целиком принадлежала к польской, а не русской культуре, тем не менее она и после гибели своего супруга способна была собрать вокруг себя войско, состоящее в большинстве своем из русских. Очень активна была мать Михаила Федоровича — инокиня Марфа: она могла себе позволить не соглашаться даже с мнением мужа и именно ее усилиями оказался расторгнут предполагавшийся брак ее сына с Марией Ивановной Хлоповой вопреки воли отца — тогда уже патриарха Филарета. Вот как писал об этом И. Е. Забелин: «Мать государева, великая старица Марфа Ивановна, клятвами себя закляла, что не быть ей в царстве пред сыном, если Хлопова будет царицею. Что тут было делать, как поступить? Выбор был однако ж ясный. Променять родную мать и при том великую старицу на невесту было невозможно, это противоречило бы всем нравственным положениям тогдашнего быта»[169]. Инокиня Марфа проявляла в этом случае всю полноту материнской

власти. Однако родительской власти в брачных вопросах суждено было претерпеть в XVII в. существенные изменения.

7. Новые тенденции в законодательстве о браке

Развитие русской государственности, влияние на русское православие различных культурных традиций вносили изменения в положение женщины.

В русской культуре появляются в XVI в. такие новые явления, как «выбор царской невесты». «Смотры царских невест», устраивавшиеся в русском государстве со времен Василия Ивановича III, который выбрал себе в жены Соломониду Сабурову (впоследствии отправленную в монастырь), хотя и имели литературный прообраз в императорском быту (в житии Филарета Милостивого говорится о таком смотре, устроенном императрицей Ириной), но, скорее, напоминают обязанность отсылки рекрутов или смотры будущих янычар (чего стоит одна угроза «а который из вас лочь девку у себя утаит и к боярам нашим не повезет, и тому от меня быть в великой опале и в казни»[170]) и свидетельствуют о далеко зашедшей централизации. Неслучайно Павел Иовий сравнивает этот обычай с порядками оттоманских султанов[171].

Установление крепостного права, закрепленное Соборным уложением 1649 г., резко ухудшило положение крестьян вообще и положение женщины в крестьянской семье. По Соборному уложению муж имел право «отдавать в работу за прокорм» себя, жену и детей[172]. Муж имел право «смирять жену», но не увечить, и убийство жены рассматривалось как преступление[173]. Помимо власти родительской, опре-

делявшей решение вопроса о замужестве, господа имели право определять судьбы своих крепостных. В роли патриарха-домовладельца отныне выступал помещик. Он обладал правом не выпускать для замужества из своей вотчины крепостную девушку; даже на вступление в брак с крепостной внутри одной вотчины необходимо было дозволение господина. Никаких законов о браках между помещичьими крестьянами издано не было[174].

Особое значение для русской культуры имело влияние западноевропейских католических воззрений на брак, пришедших на Русь при посредничестве киевской книжности. В католической традиции бракозаключающим моментом являлось выраженное согласие супругов. Священник выступал лишь свидетелем этого согласия. Брак необязательно было заключать в церкви, его можно было заключать и на дому. Такое понимание брака отразилось в латинском чине венчания. Католический требник Rituale Romanum был издан на латинском в 1615 г., а в 1634 г. — на польском языке в Кракове. Как показали исследования М. Горчакова[175] и А. С. Павлова[176], Киевский митрополит Петр Могила внес в изданный им Требник статью «О таинстве брака» — «De sacramento matrimonii». Первая часть ее представляет собой отредактированный перевод статьи из польского издания «Rituale Romanum». Вторая часть — Эктезис («простейшее и кратчайшее руководство к определению степеней родства и свойства, препятствующих браку») хартофилакса Константинопольской церкви Мануила первой четверти XVI в.

Из Требника Петра Могилы статья перешла в печатную Кормчую. Определение брака, которое вошло в Требник Петра Могилы, а затем в Кормчую, соответствует определению Римского Катехизиса 1566 г.[177]: «Супружества или законного брака таина от Христа Бога уставлена есть, во умножение рода

человеческого, и в воспитание чад во славе Божии, в неразрешимый соуз любве и дружества, и в взаимную помощь и в еже огребатися греха любодеяния. Вещь сия тайны есть муж и жена, в приобщение брака честно кроме всякого препятия правилнаго совокупитися изволющии. *Форма* сиесть образ, или совершение ея, *суть словеса совокупляющихся, изволение их внутренее, пред иереом извещающая*»[178].

Согласие двух лиц, вступающих в брак, и их слова, произносимые перед священником, и придают в соответствии с этим определением силу браку.

Священнику предписывалось узнавать, не существует ли между брачующими препятствия к браку, под которым понималось кровное и духовное родство, а также «аще своим волным произволением, а не принуждени от родителей и сродник или от господий своих» они вступают в брак. Возраст для брачующихся устанавливался для юноши — 15, для девицы — 12 лет. Кроме того, от брачующихся требовалось знание Символа веры, молитвы Господней, молитвы «Богородице Дево», а также десяти заповедей, в церкви совершалось оглашение.

Согласие брачующихся вместо условия брака становилось формой заключения брака. Это представление являлось новаторским для русской культуры, так как, во-первых, смещался акцент с самого обряда венчания на обручение, а во-вторых, необходимость согласия брачующихся ограничивала полноту власти родителей в брачном вопросе. Статья была включена в Кормчую и тем самым получила статус церковного закона. Не соответствовала эта статья и нормам византийского законодательства, запрещавшим вступать в брак без согласия родителей.

Новый чин браковенчания был включен и в Требник патриарха Иоакима 1677 г. и как обязательный обряд стал оказывать влияние на понимание сущности брака. Дополнением к древнерусскому чину обру-

чения и венчания в нем являлись предварительные вопросы жениху и невесте об их взаимном согласии на брак и слова и действия, обозначающие момент совершения таинства брака[179]. Со второй половины XVII в. в посланиях иерархов неоднократно содержится требование к священникам следить, чтобы браки не заключались по принуждению как со стороны родителей, так и со стороны господ. А. С. Павлов указал на целый ряд таких посланий: 1683 г. — рязанского митрополита Павла, 1695 г. — новгородского митрополита Евфимия. Новгородский митрополит Евфимий писал: «Да ты же бы всем попом заказ учинил, чтобы они разыскивали накрепко, всяких чинов люди бы женились ни в роду, ни в племяна, ни в кумовстве, ни в сватовстве, ни в крестном братстве, и не от живыя и постриженыя жены муж, и ни от живаго и постриженаго мужа жена, и не четвертым браком, и не в престарелых летах, и *не по неволи бы помещиков и вотчинников* (выделено нами. — *Е. Б.*), и то в венечных памятях велеть описывать имянно»[180]. Указ патриарха Адриана 1693 г. говорил: из-за того, что священники венчают без согласия браки, «житие тех мужа и жены бывает бедно и детей бесприжитно»[181].

Другое изменение, которое внесла эта новая статья Кормчей: более строго определялся круг лиц, которым было запрещено вступать в брак между собой по причине духовного (до 7-й степени), кровного родства (до 7-й степени) или свойства (3-й степени). Определить степени этого родства было затруднительно священникам[182]. В случае обнаружения, что брак был заключен в недозволительной степени родства, он признавался недействительным.

С начала XVIII в. брачное право делается предметом государственного законодательства. Указы Петра I были направлены в первую очередь на ограничение власти родителей при заключении брака, а также на

уменьшение «материальной» стороны брака. Указом от 3 апреля 1702 г. Петр запретил рядные записи при брачном сговоре, а срок обручения был сокращен до шести недель[183]. Духовные власти получили право судить дела о принуждении к браку родителями детей, а господами крепостных[184]. Указом от 5 января 1724 г. была введена присяга родителей и брачующихся в том, что брак совершается добровольно[185]. Эта присяга просуществовала до 1775 г. Екатерина II отменила в 1765 г. венечные памяти[186], а в 1775 г. синодским указом, который предписывал совершать «в одно, а не в разные времена и обручение, и браковенчание», *обручение, как отдельный от венчаний акт, было уничтожено*[187]. Синод мотивировал этот указ тем, что существует множество злоупотреблений в брачном деле: дети и рабы женятся без воли родителей и господ, родители и господа по-прежнему принуждают детей к вступлению в брак, «мужья от живых жен, а жены от живых мужей» вступают в новые браки, а в «крестьянстве женят малолетних ребят с возрастными женами, от чего происходит, что свекры впадают в грех с своими невестками, а сии малолетних своих мужей умерщвляют»[188].

Законодательство XVIII в. стремилось четко определить взаимоотношения супругов. Устав о благочинии 1782 г., сохранявший свою силу до 1917 г., делал это следующим образом: «Муж да прилепится к своей жене в согласии и любви, уважая, защищая и извиняя ее недостатки, облегчая ее немощи, доставляя ей пропитание по состоянии и возможности хозяина... Жена да пребывает в любви, в почтении и послушании к своему мужу и да оказывает ему всякое угождение и привязанность, аки хозяйка»[189].

Исследователи отмечали, что законодательство XVIII в. последовательно защищало имущественные права жен. Ряд указов устанавливал раздельность в

имуществе супругов: права жены не распространялись на родовые вотчины и жалованные ее мужа, а муж не имел прав на вотчины жены, доставшиеся ей по наследству от родственников во время брака или как дарственные. Супруги имели право заключать обязательство между собой дарить или продавать друг другу вотчины. Рассматривая имущественные отношения супругов, М. Ф. Владимирский-Буданов сделал вывод о том, что «русское право имеет отличительным характером своим *равенство имущественных прав обоих супругов*»[190].

Петровская эпоха легко относилась к разводам. Как писал М. М. Щербатов, «страсть любовная, до того почти в грубых нравах незнаемая, начала чувствительными сердцами овладевать»[191]. Сам Петр I добился пострижения своей супруги Евдокии Лопухиной, и, по словам М. М. Щербатова, «пример сей нарушения таинства супружества, ненарушимого в своем существе, показал, что без наказания можно его нарушать»[192]. По примеру Петра I Павел Иванович Ягужинский постриг первую жену и женился на Головкиной, и «многие и другие сему подражали и не токмо из вельмож, но и из малочинных людей, яко князь Борис Сонцев-Засекин сие учинил»[193].

Однако законодательство *начинает бороться с самовольными разводами*: уже в Прибавлении к Духовному регламенту запрещается как способ развода пострижение одного из супругов: «Не принимать мужа жену имущаго. Обычай есть муж с женой взаимное согласие творят, чтобы муж в монахи постригся, а жена бы свободна была пойти за иного. Сей развод простым кажется быть правильным, но Слову Божию весьма есть противный, ежели для единой сей причины деется. А ежели бы муж и жена взаимным соизволением поволили приняти чин монашеский: и тогда, кроме иных обстоятельств смотреть на лета жены, прошло ли

оной 50 лет или 60, и имеют ли детей и как их оставляют»[194]. Издается целый ряд указов, запрещающих обычную до этого практику «разводных писем», которые санкционировало низшее духовенство. Из указа 1730 г.: «Ежели которые люди с женами своими не ходя к правильному суду, самовольно между собою разволиться будут, то тотчас впредь отцам их духовным, ни к каким разводным их письмам в таких разводах рук отнюдь не прикладывать, под тяжким штрафом и наказанием и под лишением священства»[195]. Однако традиция давать разводные письма была устойчивой, и в 1767 г. Синод вновь издает указ, запрещающий священникам писать разводные письма, угрожая им извержением из сана[196]. Увеличению численности разводов немало способствовал и новый порядок комплектования армии: длительная воинская служба приводила к тому, что жены годами жили в разлуке с мужьями, а это влекло за собой двоебрачие. В фондах Священного синода и епархиальных консисторий сохранилось множество дел, свидетельствующих о распространенности двоеженства[197].

Однако хотя государство и боролось неуклонно с разводами, тем не менее Священный синод пошел и на расширение поводов к ним: ссылка на вечную каторгу одного из супругов освобождала другого супруга от брачного союза. Синод издает предписание архиереям: «Оставшимся после сосланный в вечную работу или в ссылку или в заточение мужей женам, по их просьбам... к вступлению в замужество за других мужей, по силе объявленных Именных 1720 и 1733 гг. указов дозволение давать по своему рассмотрению»[198].

Таким образом, еще до реформ Петра I институт брака претерпел существенные изменения. Согласие брачующихся выступило на первый план уже в новых статьях, вошедших в печатную Кормчую 1653 г. Это соответствовало и духу нового времени, для которого

характерна индивидуализация человека. Но одновременно в законодательстве XVIII в. видна тенденция взять под государственный контроль личную жизнь человека, поэтому развод по взаимному согласию становится недопустим с точки зрения государства. Отказ от обручения как самостоятельного юридического акта отменял и договорную, юридическую часть брака, перенося акцент на венчание — сакральную часть.

Глава 5

Женщина в старообрядчестве

1. Правовое положение женщин в старообрядчестве

В старообрядческом расколе женщине принадлежит особое место. Неслучайно, символом раскола стал яркий образ боярыни Морозовой, созданный И. Суриковым. Этот образ мало соответствовал реальной инокине Феодоре, умершей от голода в Боровском остроге, но он отвечал представлениям русского общества XIX в. о фанатичных раскольницах. Вспомним некрасовское: «Старообрядка злющая / товарке говорит: / «Быть голоду! быть голоду!/ Дивись, что всходы вымокли, / что половодье вешнее стоит до Петрова! / С тех пор, как бабы начали/ рядиться в ситцы красные, / — Леса не подымаются, / А хлеба хоть не сей!»[1].

В расколе XIX в. численно преобладали женщины. Особенно преобладание женщин было очевидно в раскольничьих скитах. На факт многочисленности женщин в расколе неоднократно указывало Министерство внутренних дел, в ведение которого раскольничьи дела были переданы с 1823 г. Особый секретный комитет 1853 г., анализируя причины неудачи борьбы по искоренению раскола, пришел к выводу о том, что «коренной причиной раскола было невежество народной массы, особенно женщин»[2].

Как отмечал в 1863 г. историк Министерства внутренних дел, делая обобщения из наблюдений особых чиновников за численностью и распространением раскола: «Раскол свободнее и сильнее укореняется между женщинами, мужчины, большей частью, равнодушны к нему»[3] — и далее: «Цифры удостоверяют, что раскол поповщины и беспоповщины преобладал более в женском поле, чем в мужском, т. к. число женщин по многим губерниям показано иногда значительно больше, чем мужчин. Известно, что и теперь раскол очень часто держится там и сям, в особенности в отдельных семействах, женщинами. Причины этого столь известного явления очень естественны: женщины впечатлительнее и восприимчивее, легче поддаются постороннему влиянию, особенно если это влияние облечено таинственностью и *запрещением* (выделено нами — *Авт.*), женщины между нашими простолюдинами более невежественны, чем мужчины, менее видели свет и людей и поэтому менее способны к размышлению, женщины, быть может, уступают мужчинам и в интеллектуальном отношении, а это все необходимо для принятия такого невежественного учения, как раскол»[4]. Итак, по мнению чиновника, не только *невежество* (а, начиная с XIX в., это традиционно выдвигается как основная причина раскола в полемической литературе, хотя известно, что среди старообрядцев грамотность была распространена шире, чем среди прочих крестьян, а женщины были распространителями грамотности) поддерживает раскол, но еще и *сопротивление мерам по его искоренению.*

Серьезная попытка осмыслить место женщины в расколе была сделана известным специалистом по истории раскола профессором СПбДА П. Смирновым в речи, произнесенной на торжественном годичном акте Академии 17 февраля 1902 г. П. Смирнов собрал максимальное количество материалов, показывающих

исключительное значение женщины в истории русского старообрядчества. Он предложил свое объяснение этому явлению, возражая распространенному в то время взгляду на раскол как на явление социальное: «Раскол есть явление религиозное как по происхождению, так и во всех исторических обнаружениях. Религиозный принцип здесь столь существен и объемлющ, что проникает собою и все нерелигиозные стороны жизни раскола. Значит, причину известного положения женщины в расколе и смысл связанных с ее именем фактов нужно искать в религиозных основах раскола. Как именно женщина, она явилась даже более верным и жизненным носителем его идей. Женщина всегда и везде вообще религиознее мужчин и потому всегда и везде принимала деятельное участие в религиозных движениях. Зависит это от того, что женщина, как известно, *живет более чувством, чем разумом* (выделено нами — *Авт.*) и такова же поэтому и религиозная жизнь женщины. Живо же и действенно собственно религиозное *чувство.* По сердечной впечатлительности женщина не только быстрее воспринимает учение веры, но вместе глубже проникается и самым делом веры. И собственно практический вывод получает здесь силу часто гораздо ранее систематического усвоения теории. В русском расколе так действительно и было. Женщина была слабее со стороны создания и систематического усвоения доктрины. Но зато энергичнее в деле приложения ее к жизни. Недаром в этом тоне ее прославляют и раскольнические патерики, и мартирологии, и особые жития, и разные воспоминания жалостныя»[5]. Итак, религиозное чувство женщины — это основная причина ее вовлеченности в раскол. Другой причиной П. Смирнов считал защиту женщиной своей святыни, а также уже усвоенное стремление к аскетизму: «Как хранитель «древнего благочестия», с его старыми богослужебными книгами, старыми церковными об-

рядами, словом — со всей обстановкой внешней набожности, — раскол призывал женщину на защиту ее собственной святыни, особенной, века венчавшей ее идеалы. С другой стороны, как создатель учения об антихристе и о последних временах, в практическом выводе ведшего к насаждению пустынного и вообще аскетического жития, раскол нашел самую благодарную почву, которая также века уже целые возращала аскетические плоды даже и не в пустыне»[6]. Семья и монастырь — это две сферы деятельности, в которых женщина могла прилагать свои силы в допетровский период, при этом «оказывается, что как в монастыре, так и в семье господствовал, собственно, один идеал»[7]. Раскол еще более усилил аскетические тенденции в русской культуре, и «общий жизненный идеал мыслился расколом лишь в конкретном образе скита и монастыря»[8]. П. Смирнов ставил вопрос о том, почему же именно женские скиты получили наибольшее распространение в расколе, и опять-таки указывал на «религиозную отзывчивость» женщины.

П. Смирнов отметил и активное участие женщины в богослужении староверов: «Женщина совершала все духовные требы и даже таинства, следовательно — имела и права, и случаи духовно руководить общиной»[9], и совершенно особую роль играла в обучении детей грамотности, где обучение не мыслилось без религиозного воспитания.

Неожиданным для современного читателя оказывался вывод историка. Он считал, что «успех борьбы с расколом может быть достигнут не без содействия женщины. Ныне весьма нередко слышатся убежденные голоса — и за то, что в расколе прежде всего нужно обратить внимание на просвещение и миссию среди женщин, и за то, что это должно быть сделано при участии самой же православной женщины»[10].

Несомненно, что автор не был одинок в подобном мнении: высказывания *о необходимости заимствовать*

у старообрядцев опыт женского служения нередко звучали и в Отделе о церковной дисциплине Поместного собора 1917–1918 гг.

Исследовательница русского сектантства, чутко всматривавшаяся в современную ей религиозную жизнь русского народа, В. И. Ясевич-Бородаевская считала, что *вопрос о равноправии женщин был впервые поставлен староверами*: «В женских старообрядческих скитах на реке Лексе впервые поднят и выдвинут самой жизнью вопрос о равноправии женщины, и здесь женщина, хотя и при неблагоприятных для нее как женщины условиях, так как приходилось добровольно отказаться от личной жизни, заняла почетное место как просветительница масс, как ярая сторонница традиций старины, и здесь она установила свои общественные и гражданские права, выступая не просто в качестве помощницы, но нередко становясь самостоятельной энергичной руководительницей общественного дела наравне с мужчиной, и не только в мирских, но и церковных делах»[11].

Количество женщин-староверок, проживавших в скитах и монастырях, исчисляется: минимум — 3600, максимум — 25 660[12]. Такое значительное расхождение объясняется невозможностью достоверного учета староверов, вызванной, в первую очередь, «репрессивными мерами» против раскола[13], а также той ситуацией, когда *правительство не признавало за расколом юридического бытия*[14]. Все православное население подлежало церковному метрическому учету, взгляд же правительства и Церкви на раскол как на «отступничество от христианской веры» делал сам метрический учет средством борьбы со старой верой. Как писал историк МВД, «из непризнания раскола существующим фактом вытекали весьма сложные и суровые выводы, которые подтверждались законодательством и с большей или меньшей последовательностью осуществлялись на практике»[15]. Так как законы

предписывали самые суровые меры по отношению к раскольникам (включая обязательное крещение детей в православие и ссылку на каторгу за совращение в раскол), то понятно, что население всячески скрывало свою принадлежность к расколу, и когда перепись населения показала 2 млн старообрядцев и сектантов, А. С. Пругавин поставил вопрос о том, не стоит ли за этой цифрой 20 млн[16].По переписи 1897 г. женщин в расколе было 1 175 573, мужчин — 1 029 023[17].

Даже учитывая заниженность численности староверов, нельзя не отметить *преобладание среди них женщин*. П. Смирнов делал подсчеты преобладания женщин среди раскольников: по данным губернского начальства в первой половине XIX в. — на 6–7%, по переписи 1897 г. — 7–10%[18]. По отчетам губернаторов по Пермской губернии раскольников[19]:

Год	Муж. пол	Женск. пол
1860	29 798	34 509
1868	32 846	38 263
1881	44 082	49 488

Сведения, собранные Советом Братства Св. Димитрия Ростовского по Ярославской епархии на 1890 г., дали еще более значительное преобладание женщин[20]:

	Муж. пол	Женск. пол
Беспоповцев	1319	4954
Не перекрещивающих	212	1048
Поповцев	450	702

Новейшие подсчеты, сделанные на основании данных архивных фондов Архангельской, Вологодской и Новгородской областей, также фиксируют преобладание женщин среди старообрядческого насления городов Русского Севера. По подсчетам И. Н. Ружинской, среди старообрядцев-горожан женщины составляют:

Рубеж XVIII — нач. XIX в.	65,1%
40-е гг. XIX в.	66,7%
90-е гг. XIX в.	56,5%[21]

Особенно поразительны цифры, фиксирующие различие между женскими и мужскими скитами: на Лексе в женской пустыни в 1833 г. (накануне разгона) более 1800 женщин[22]; даже в Выгорецком общежительстве по данным седьмой ревизии преобладали женщины: 64 мужчины и 221 женщина[23]; в Стародубье знаменит был Климовский женский монастырь (создан в 1766 г.) — на 1850 г. (в этом году скит был отдан единоверцам) в нем по сведениям МВД было 372 белицы и монахини.

По описанию губернского чиновника: «В мужском ските, в трех верстах от посада Воронка (Бессарабия), содержались только 6 дряхлых стариков, в Каменском женском ските — 33 монахини от 40 до 70 лет и 60 белиц, между которыми было много молодых, имевших по несколько детей, незаконно прижитых в ските»[24] (последняя фраза нуждается в комментарии: у чиновника не было сведений, действительно ли дети были прижиты в ските; из других источников известно, что случай ухода в скит женщины с ребенком — достаточно частое явление). Настоящим «царством женских скитов» был Керженец (Нижегородская губерния). Здесь наиболее известны три женских скита: Шарпанский, Комаровский и Оленевский. Комаровский скит был наиболее многочисленным: он разделялся, в свою очередь, на 20 обителей, каждая представляла собой отдельный монастырь со своей часовней. Число обитателей в ските достигало 500 монахинь и 500 белиц[25].

По данным раскольничьей конторы на 1718–1723 гг., в скитах Нижегородской губернии женского пола значилось 1805 чел., в то время как мужчин — 711[26].

Преобладали женщины и в Пермских скитах, находившихся в Оханском, Верхотурском, Чердынском, Соликамском и Екатеринбургском уездах.

Казалось бы, столицы должны давать иное соотношение между численностью иноков и инокинь. Но на Преображенском федосеевском кладбище число женщин-насельниц также значительно превышало число мужчин-иноков: в 1852 г. на женской половине было 628 чел., на мужской — только 110[27], кладбище обзавелось к тому же специальными женскими отделениями, в которых в 1848 г. проживало 170 скитниц[28]. Значительное преобладание женщин являло и Рогожское кладбище: в палатах для призреваемых было 64 мужчины и 450 женщин (а до 1835 г. — более 1000 женщин)[29]. На Волковском кладбище в Петербурге в 1841 г. проживало 229 федосеевок, мужчин — 75, а во всех петербургских богадельнях — 463 женщины при 255 мужчинах[30].

Отдельный вопрос (к сожалению, почти обойденный исследователями) представляет собой численность «келейниц» или «черничек» — женщин, живущих по деревням. Только в Романовском уезде Ярославской губернии их насчитали 2374 чел.[31] А спустя сорок лет священник из с. Староандреевского указанного уезда не без раздражения писал: «Раскол гнездится в женском населении и преимущественно состоит из вдов и девиц-келейниц, считающих своей заветной мечтой стоять у аналоя, петь и читать каноны по покойникам и получать за это неоскудную плату»[32].

Многие исследователи видели связь между резким ростом черничества в середине XIX в. с проводимым МВД с 1838 г. курсом «подавить раскол уже существующий». Одной из первых задач МВД считало «энергичные меры для уничтожения раскольничьих монастырей, скитов и моленных, которые заявляли себя явной пропагандой и поддержкой раскола»[33], поэтому «ежегодно запечатывались и уничтожались либо передавались единоверцам десятки моленных, монастырей и скитов»[34].

В 1853 г. Нижегородские скиты были закрыты. Однако начальству пришлось оставить 33 обители,

чтобы 194 престарелые скитницы могли дожить там свой век.

Как писал С. А. Архангелов, «тогда как одни из скитников уничтоженных обителей бежали и скрывались где-либо в лесных трущобах, другие — большая часть из женских скитов — устремились в села и деревни и здесь образовали особый раздел т. н. келейниц или черничек»[35].

В чем же причина столь ощутимого преобладания женщин в старообрядчестве? П. Смирнов пытался объяснить женскую религиозную активность в расколе в первую очередь «живым религиозным чувством».

Однако нам кажется, что этого объяснения недостаточно.

Чиновник Министерства внутренних дел, подводя итоги николаевского периода преследования старообрядцев, делал вывод о двух причинах невозможности искоренения раскола: «Крайнее невежество было главным основанием и силою раскола; *вторым корнем зла следует считать самоуправление, устанавливавшееся между раскольниками, в духовном и гражданском их быту* (выделено нами — *Авт.*)»[36]. В условиях государственного контроля над православной церковью, ограничительного законодательства на пострижение, в первую очередь женщин в монашество, старая вера оставалась на протяжении XVII — первой половины XIX в. тем притягательным (и к тому же почти единственным!) местом, где могла проявиться религиозная активность женщин, прямо соответствовавшая православным представлениям о подвижничестве.

Именно *возможность проявить религиозную активность*, в том числе и женщинам, составляла существенную часть притягательности старообрядчества (это характерно и для сектантства, столь быстро распространявшегося в России во второй половине XIX в. среди традиционных православных; но необходимо отметить, что нигде в сектах протестантского типа не

отмечается особая женская активность: их создатели исключительно мужчины, а женщина включается в секту как член семьи и не выполняет особых миссионерских функций).

В литературе XIX в. можно найти немало высказываний о притягательной силе староверских общин и о красоте их богослужения. Даже ушедший из старой веры Е. Антонов писал о красоте пения староверов: «Попа у наших старообрядцев не было, по воскресным и праздничным дням они собирались в доме одного почтенного крестьянина, где и отправляли вечерню, утреню, часы; но певцов у них было много, — пели не одни мужчины, а и некоторые женщины, умеющие петь, *что очень нравилось и православным*; напротив, в приходской православной церкви певцов не было (как и теперь нет), и служба отправлялась невнимательно, что и отталкивало от нее прихожан к расколу»[37]. Когда он и его родители перешли в старую веру, они «не пропускали ни одного общественного богослужения и были очень рады, что могли узнать порядок службы и принимать участие в пении, чего прежде не знали»[38].

В старообрядчестве имела место и *общая закономерность повышения роли женщин в христианстве в условиях гонений*, когда мужчины более оказывались под ударом преследователей, чем женщины, и сила христианства проявлялась в его «немощной» части. Этот закон, явленный уже в евангельских мироносицах, неоднократно действовал в период массовых преследований.

Государственная борьба с расколом, преследование беглых попов (т. е. священников, переходивших в старообрядчество) привели к фактическому упразднению старообрядческого священства, хотя попытки его восстановления предпринимались неоднократно. С исчезновением старообрядческого священства миряне были вынуждены взять на себя

ту часть богослужения, которая была им разрешена канонами. Понятно, что это привело к спорам как о степенях этого участия, так и о том, какие функции могут выполнять женщины. Участие мирян в богослужении старообрядцев стало предметом нападок со стороны миссионеров господствующей церкви, что, в свою очередь, привело староверов к *необходимости обосновать это участие.*

Это обоснование частично до сих пор осталось в рукописях. Нам удалось найти некоторые, не вошедшие в печатные издания фрагменты. Частично эти споры отражены в «Ответах» Александра-дьякона (казнен в 1720 г.) на вопросы одного из злейших гонителей старообрядчества Нижегородского архиепископа Питирима. «Ответы» Александра были использованы при составлении знаменитых «Поморских ответов» в 1723 г. на Выгу под руководством Андрея Денисова.

«Ответы» Александра-дьякона в рукописной традиции сохранились в разных редакциях. В печатное издание интересующий нас ответ не вошел. Мы воспроизводим его по рукописи из Егоровского собрания (РГБ).

Л. 128. «Вопрос 51.

Имеете Вы престарелых мужеи и к ним приходите, и грехи своя исповедуете, и о(т)цами их духовными нарицаете, по котором писанию тако творите?

Ответ.

Не точию же мужеи, но и жен д(у)ховными матерьми писание имеует. Понеже пишет в житии пр(е)п(о)д(о)бнаго Вамилия в видении Григорьеве: Аз же о сих оскорбихся и рех: «Како не пожда, да бых и аз шел, и желание свое исполнил, и утешил бых ся, виде свою д(у)ховную матерь».

Ниже сказано:

Феодора же, слышавши, прииде ко вратом и видевши позна мя, и отверзи скоро, глаголюще: «Сеи есть возлюбленныи мои с(ы)н».

Ниже

И гл(агол)а ми: «Чадо Григорие...»

Ниже

«И что получи многими труды, молю ти ся, госпоже мати духовная».

Она же рече ми: «Чадо Григорие...»

И пр(е)п(о)д(о)бную Марию Египетскую Зосим духовную нарицает, и что много гл(гол)ати; исполнени оубо сих наречени жития с(вя)т(ы)х преизобилуют, прологи преизлишествуют, патерицы пребезчисленно кипят историчестии повестие»[39].

Эти вопрос и ответ, доказывающие право женщин называться «духовными матерями», не были включены и в «Поморские ответы».

Однако и в «Поморских ответах» доказывается возможность принимать крещение не только от священников, но и от простых людей, в том числе и женщин. В ответе 101 со ссылкой на Деяния апостольские упоминается о четырех дочерях апостола Филиппа: «Не с(вя)щеницы быша в пр(о)роцех, яко же дщери с(вя)т(а)го ап(о)с(то)ла Филипа бяху прорицающе, и сии вси яко же с(вя)щеницы, тако и не с(вя)щеннии деиствующе, единыя веры бяху».

Приводится и другой пример из Жития святой Феклы, ученицы апостола Павла, которая крестила сама себя и других, святой Мариамии, сестры благовестника Филиппа, со ссылкой на пролог 17 февраля, и делается вывод о том, что в отсутствие священников миряне, мужчины и женщины, и учили, и сами совершали крещение: «От сих достоверных свидетельств показуется, яко при ап(о)с(то)лнх, яко же с(вя)щении учаху, тако и не с(вя)щении учаху, и якоже с(вя)щенницы крещаху, тако и не с(вя)щении мужие и жены в неприсутствии с(вя)щенных крещаху»[40].

Допустимость крещения доказывается и в 102-м ответе. Снова дается ссылка на пролог под 17 февраля, где говорится о проповеди Мариамии, во время которой она крестила многих. Составитель напоминает и

историю с пророком Давидом (тот же пример, что и в Евангелии), чтобы доказать, что из-за смертной жажды или глада может быть и отступление от правил.

В 103-м слове обосновывается возможность крещения без миропомазания. В 104-м слове говорится о возможности благодатности и праведности и в условиях отсутствия причастия. В качестве примера приводятся Мария Египетская и Феоктиста, которая «устнами не причащающися, обаче бл(а)годать Б(о)жию пр(и)сно в себе имяще»[41].

Таким образом, старообрядцы отстаивали право женщин наравне с мужчинами учить, крестить, быть духовными матерями, что включало и право принимать исповедь у женщин.

Ситуация гонений приводила к повышению церковной активности мирян и к определенному равенству между женщинами и мужчинами. Те обязанности, выполнение которых в нормальных условиях являлось функцией священников, хотя формально не требовало посвящения, могли возлагаться и на женщин, поскольку никаких канонических запретов на этот счет не существовало. Это расширение прав женщин хорошо известно и из деятельности старообрядческих скитов.

Значение старообрядческих скитов не ограничивалось их территорией.

Деятельность скитниц имела значение для всей округи. Как сообщает Н. Варадинов, климовские монахини «совершали требы в домах у раскольников, исповедовали, причащали, крестили, погребали, читали поучения, разъезжали в качестве миссионеров по разным губерниям и собирали пожертвования»[42].

Сохранилась масса свидетельств о том, что монахини выполняли самые разнообразные функции:

1) постригали: «старица была их учения Анфиса, вторая Каптелина: по означенному же образу постри-

гала» (выше объяснялось, как происходил постриг: «одеяние монашеское клали пред иконою Христа Спаса, откуда брали и на себя надевали»[43]);

2) исповедовали женщин[44];

3) причащали (имеется в виду: раздавали прежде освященные Дары («жившие в Даниловском и Лексинском монастырях раскольники и раскольницы разъезжали по селениям, отправляли разные обряды и причащали»[45]; «достигнув преклонных лет, раскольницы, по праву уважения к старшим, получали частицы для причащения, разъезжали с ними по городам и селениям и снабжали ими зажиточных раскольников» — из донесения чиновника Саратовской губернии[46]);

4) крестили;

5) занимались благотворительностью;

6) поддерживали нищих и больных («многих привлекали в раскол наружная благотворительность раскольников, кормление нищих и бедных всех исповеданий, пособие во время повальных болезней и пр.»[47]);

7) принимали участие в соборном обсуждении различных спорных вопросов[48];

8) были наставницами и уставщицами (уже цитировавшийся выше преподаватель Ярославской духовной семинарии В. Дмитревский дает длинный список наставниц с указанием их имен и деревнь: «начетчицы прихода села Крутова Пошехонского уезда, деревни Гаврилова Варвара Яковлева и деревни Парфенова Евдокия Силуановна», «в Никольском приходе, в Салтыковских горах у странников должности наставников и уставщиков исполняли две крестьянки — это деревни Качаева Елизавета Карпова и деревни Голенищева Парасковья Одинцова»[49]). В течение нескольких десятков лет главной обителью Филипповского согласия в Москве управляла мать Парасковия[50];

9) переписывали книги[51] и писали собственные сочинения как эпистолярного, так и агиографического жанра[52].

Многие настоятельницы женских скитов и монастырей пользовались известностью и почитанием. Характерно, что первые настоятельницы женских скитов были родственницами хорошо известных старообрядческих деятелей: так, из семьи Семеновых вышли инокини Стефанида и Феврония[53], Соломония Денисова была первой настоятельницей Лексинского монастыря, *видную* роль в монастыре играли и Анастасия Данилова, дочь Данилы Викулина, Феврония Прокопьевна, сестра Петра Прокопьевича.

В XIX в., после разгона Нижегородских скитов, большой известностью пользовалась мать Эсфирь в г. Семенове; говорили даже о ее влиянии на нижегородского губернатора: «Величественная осанка, живой, огненный взор, повелительное выражение лица были характерными особенностями этой женщины, обладавшей необыкновенными умственными способностями, умудренной опытом жизни, проведенной среди немалых затруднений и бедствий, обрушившихся на старообрядцев Заволжья»[54]. Другой писатель отмечал: «Беседы с матерью Эсфирью, по словам знавших ее, были очень назидательны и оставляли по себе сильное впечатление»[55].

Особо привлекателен образ матери Олимпиады (в миру — Анна Степановна Солнкина). Как писал Е. Антонов, «упомянутая выше мать Олимпиада была замечательная старица. Она всегда с охотой давала приют Илариону (Ксеносу), который у ней нередко живал по целым неделям, занимаясь письменной работой. Все из ее знакомых, усумнившиеся в правоте общества старообрядцев и перешедшие потом в православие, были для нее желанными гостями. Ревнители раскола за это не любили ее, а Антоний (*архиепископ*) неоднократно делал ей строгие выговоры: «Оставь совершенно того, оказывать покровительство отступникам! Христиане обижаются за то, что ты их привечаешь и содержишь». Мать Олимпиада в оправдание

говорила ему, что привечает их из жалости к ним. «Ведь они, — говорила, — были у нас первыми людьми, все их уважали и почитали, а как только от нас ушли, то этих же первых и уважаемых людей не только никто не жалеет и не ценит по-прежнему, а все порочат как людей самых низких. Отказать им в привете по-моему не свойственно истинным христианам». Мать Олимпиада следила за всеми иерархическими делами старообрядцев и имела на них правильный взгляд; она вполне понимала заблуждение раскола, но подобно Ксеносу, не имела силы воли, чтобы оставить его: приверженность к известным обрядовым особенностям, усвоенным из детства, неизвестность и необеспеченность будущего ее положения в случае присоединения к Церкви — все это удерживало ее в расколе, и она скончалась года два тому назад, не присоединившись к Церкви. Эту воистину добрую старицу за оказанные ею всем нам, вышедшим из раскола, щедроты да помянет Господь Бог во Царствии своем»[56].

Статус черничек мало чем отличался от статуса монахинь, но исследователи отмечали, в первую очередь, их участие в образовании детей. Как писал С. А. Архангелов: «Они живут, обыкновенно, по селам и деревням в кельях, построенных или позади крестьянских дворов, или же где-либо в конце села или деревни. Они-то стали теперь поддерживать и распространять раскол; им теперь раскольники стали отдавать своих детей на воспитание, которых и воспитывают в ненависти к православной церкви, и особенно к ее священнослужителям. В этом случае немало помогает им внешний их вид и самая их обстановка. Они всегда кажутся бескорыстными, строгими в исполнении христианских обязанностей, понимаемых, разумеется, своеобразно. На устах их постоянно молитва Иисусова. Кроме того, их бледный цвет лица, их черная, монашеская одежда, степенная походка, тихая, но самоуверенная речь —

все это чрезвычайно располагает к ним простой народ. Их жилища привлекают также внимание своей замечательной чистотой и опрятностью: внутри всегда выметено, вымыто, стены, выкрашенные по большей части белой краской, увешаны священными изображениями расколоучителей и т. п., в переднем ряду стоят старинные образа в стеклянном киоте, завешанные желтой или другой занавесью, стекла в окнах светлые, чистые и непременно полузакрытые белыми или желтыми занавесками. Почти всегда в домах сих носится дым ладана с кадильницы, курящейся в божнице. Хозяйка со строгим, испостившимся лицом, в черной одежде по исполнении хозяйственных работ нередко садится за стол и читает какую-либо старинную, в кожаном переплете, книгу — мерно, тихо, несколько в нос и нараспев. Все это вместе взятое располагает наш простой народ к благоговению к жителям сих мест, и раскольники действительно гордятся своими черничками. Они, постигнутые каким-то горем, неудачей, несчастием, нередко спешат сюда, наперед зная, что здесь они могут успокоиться, наслушавшись от божественного»[57].

С. А. Архангелов отмечал, что *черничество привлекательно и для православных женщин*: «Эти домики (т. е. кельи) привлекают к себе также много и православных, особенно женщин, которые, побывавшие здесь раз, нередко учащают свои пощения, и случается, что, поддавшись обаянию бобылок, и сами переходят в раскол, и вместе с собою увлекают и других. А своих дочерей-девиц нередко подговаривают избрать такой же род жизни, какой ведут мнимые монахини, почитая эту решимость дочерей за внушение свыше и надеясь в таком случае иметь молитвенницу о своих и своей семьи грехах»[58].

Образ женщины-старицы, женщины-черници, хорошо известный в старообрядческой среде, *оказывал влияние* и на окружающее «православное» население:

«Чрез женскую келью черничский и всякий вообще «постнический» элемент проникал и в сельскую мирскую среду, не исключая самой отдаленной»[59].

Одной из причин, способствовавшей увеличению численности монашествующих женщин-старообрядок, была, на наш взгляд, ситуация, сложившаяся вокруг *брака староверов.*

2. О браке староверов

На протяжении веков в русском обществе укреплялась мысль о том, что правильный брак — это брак, венчанный в церкви. Венчание в церкви стало невозможно для староверов (хотя на практике это положение постоянно обходилось, т. к. в XVII — начале XVIII в. среди духовенства было немало сочувствовавших старой вере и служивших по старым книгам; в XIX в. браки староверов в православной церкви стали распространенным явлением, хотя и приводили к множеству конфликтов). У поморцев был сделан вывод не только о недопустимости новых браков, но и необходимости прекращения брачных связей. Побег в старообрядческие пустыни, хотя часто и совершался семьями, приводил к разрыву брачных отношений: оба супруга становились монашествующими.

В 1694 г. собор в Новгороде отверг браки, не получившие освящения в церкви: «Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем, потому что по грехом нашим, в таковая времена достигохом, в ня же православного священства в конец по благочестию лишились, а по сему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попом, а безвенечные браки имуть запрещение от царя Алексея Комнина... Почему и обязываем и законополагаем всем нашего братского согласия жить девственно и соблюдать

себя как можно от совокупления с женами, а отцем духовным повелеваем отселе смотреть и подзирать строго; аще ли не тако, то повелеваем отлучать от священнодействия»[60]. Требования безбрачия повторялись на соборах в 1752 г. (Польский собор), в 1780 г. (Московский собор), в 1810 г. (Петербургский собор), в 1811 г. (Московский собор); в 1883 г. (Московский собор)[61].

Однако требование безбрачия не могло быть поддержано всеми старообрядцами, т. к. оно шло вразрез с многовековой христианской традицией. Тема брака становится одной из самых болезненных в расколе.

Собственно, по отношению к браку и происходит основное разделение «беспоповских» общин (т. е. общин, которые не принимали «беглых» священников).

В старообрядчестве появляется направление «федосеевцы» (от имени Феодосия Васильева, ум. в 1711 г.), которое вообще запрещает брак, ссылаясь на последние времена. «Новоженам» они отказывают в праве общения.

В жизни это часто оборачивалось трагедией, уходом из согласия. С другой стороны, у федосеевцев распространяется примирительное отношение к блудному сожительству, которое не рассматривается как брак. Понятно, что на практике это могло приводить только к одному — к разврату, в котором упрекали федосеевцев не только противники старой веры, но и защитники брака в среде старообрядцев. В защиту брака выступил Иван Алексеев (ум. в 1776 г. в Стародубье). Его сочинение «О тайне брака» пользовалось огромной популярностью[62]. Создаются чины благословения новобрачных. Практиковался брак «во внешней церкви», т. е. в официальной — он был самым распространенным, потому что это была единственная форма, признававшаяся государством.

Сторонники разрешения брака группировались вокруг Покровской часовни в Москве, основателем

которой являлся Василий Емельянов. Вопрос о браке породил в старообрядчестве огромную литературу. Впервые в русской письменности, по сути, происходило осмысление, что же составляет сущность брака: венчание или реальное сожительство супругов. Здесь на помощь пришла статья из Кормчей о браке, заимствованная из Требника Петра Могилы (см. выше). Старообрядец Скачков пустился в чисто схоластические размышления, побужденный статьей из Римского требника, о том, что является материей и формой брака: «Всегдашний опыт доказывает, что когда есть жених и невеста, то из этого и брак всегда производится, аще же нет жениха и невесты, то и брак не может состояться» — и далее: «Возможность дарующая браку полный образ есть только взаимное обязательство брачующихся»[63].

Покровская часовня с 1771 г. необходимыми условиями брака считала: 1) согласие жениха и невесты; 2) родительское благословение; 3) обручение; 4) наличие свидетелей; 5) достаточный возраст брачующихся.

Ссылки противников брака на закон императора Алексея Комнина, признавшего венчание обязательным, опровергались замечанием о том, что от Адама до апостола Петра сопряжены были, а венчания не было, и что Алексей Комнин не мог переменить сущности брака. Купец Заяцевский доказывал, что девство — путь для немногих и что жизнь в городе среди женщин не дает возможности сохранить аскетический идеал. Образ ненастоящей девственницы, осуждающей брак, был высмеян в поэме Андреяна Сергеева.

В XIX в. для староверов брак составлял большую проблему, т. к. нельзя было жениться — уже по старообрядческим предписаниям — не только на представительницах официальной церкви, но и на принадлежащих к другому согласию. Так, А. Бородинский пишет, что для того, чтобы ему, представителю белокриницкой церкви, жениться на беспоповке, понадобилось миропомазать невесту. После венчания жена не ходила ни на исповедь, ни на службу, но зато тестя беспоповцы, в свою очередь, отказывались пускать в моленную из-за «вероотступничества» дочери[64]. Другой крестьянин-филипповец не смог жить в браке с «церковной» потому, что после брака все его стали избегать, опасаясь не только есть, но даже и говорить: «Ни на какие праздники, ни на какие моления не стали принимать, словом, обращались со мною как с еретиком»[65].

Понятно, что удержать молодых от брака было сложно, зато их родители оказывались изгоями по отношению к общине, что создавало возможность давления и на молодых. Такая «строгость не по разуму» приводила к отходу из раскола: для многих мыслящих представителей старообрядчества отношение к браку становилось причиной ухода из раскола. Так, Павел Прусский в своих воспоминаниях писал, что именно отношение федосеевцев к браку и запрет матерям кормить своих детей вызвал у него протест и побудил сомнения в правильности веры «раскольников»[66].

Споры старообрядцев о браке происходили на фоне запрета их юридического существования гражданским законодательством.

Как ни странно, но тема браков старообрядцев привлекала лишь специалистов по старообрядческой литературе, а не демографов и историков[67]. Между тем эта проблема волновала все русское общество: от императора и полиции до простых крестьян, вызывала споры как между старообрядцами, так и между учеными-юристами. Историк Министерства внутренних дел, которое было призвано в царствование императора Николая I «искоренить раскол», писал: «Из гражданских последствий непризнания раскола самыми тяжелыми были, конечно, те, которые

касались семьи: поскольку брак между раскольниками не признается по церковным правилам, то и к последствиям его, т. е. «к детям и правам наследства не можно приложить гражданских законов», вследствие чего раскольничий брак рассматривался как незаконное сожительство, а дети — как незаконные, с отцом ничем не связанные. На такой точке зрения особенно настаивало духовное ведомство и делало из нее крайние выводы, признавая раскольниц-матерей женщинами распутного поведения, не имеющими права располагать детьми в деле религии и даже иметь их при себе для воспитания. Поэтому Святейший синод признал весьма целесообразной мерой «отбирать детей у родителей-раскольников и отдавать их на воспитание православным лицам»[68].

Таким образом, все существование семей старообрядцев было вне закона, дети могли быть отобраны, и только отсутствие строгости в выполнении предписаний делало возможным существование значительной части русского населения. Здесь уже можно наблюдать в действии тот закон, который был сформулирован исследователями при изучении светского религиозного законодательства: целая сфера жизнедеятельности признается нелегальной, и власть имеет возможность в любой момент потребовать исполнения закона, что на практике оборачивается постоянным опасением преследований и возможностью неограниченного взяточничества.

Когда рижский генерал-губернатор в 1839 г. попытался все же выяснить, как на практике применить этот закон (т. к. отдавать детей было некуда), то получил очень выразительный ответ о том, что «не следует возбуждать вопросов и желать точности в таких предметах, которые негласно допускаются, как изъятия из общих законов единственно по снисхождению к заблуждениям раскола»[69], и разъяснение, что крещеных в православие детей оставлять у матерей, а затем

отдавать: мужской пол — в кантонисты, а женский — в приказ общественного призрения.

Староверы изыскивали различные способы преодоления запрета: венчание могло не совершаться, но при этом в книгах священник делал запись о венчании; браки совершали и беглые попы, а в 1836 г. МВД стало известно, что на Охте и в Нарвской части в Петербурге выдаются свидетельства о повенчании староверов[70].

В 1839 г. было предписано свидетелей раскольничьих браков подвергать суду и поступать с ними как с совратителями[71]. Венчаться старообрядцы могли только через присоединение к православию и с обещанием воспитывать детей в православии[72].

МВД уже в 1834 г. стало вести в полиции метрические книги для записи рожденных и умирающих в расколе; при переписи 1850 г. было принято решение показывать поповцев женатыми; а 19 апреля 1874 г. раскольникам было разрешено регистрировать браки в полиции, что, по сути, означало введение гражданского брака в России, но только для староверов. Нелогичность такого действия вызывала нарекания у современников. Как писал известный канонист Н. Суворов, «если мы будем считать обязательный гражданский брак чуждым русскому духу и не подходящим к русскому юридическому быту учреждением, будем видеть в нем лишь повод к соблазну и отягощению народному (имеются в виду высказывания К. П. Победносцева о гражданском браке. — *Е. Б.*), то на каком же основании мы будем считать обязательный гражданский брак соответствующим духу и подходящим к юридическому быту русских раскольников, которые называют себя и другими называются подлинными представителями древнерусского человека? Ведь раскольники считаются не сотнями и тысячами, а миллионами... Не значило бы это иметь двойные весы и двойную меру для взвешивания и измерения, один аршин для себя, другой аршин для других?»[73].

Понятно, что ситуация вокруг браков староверов не могла способствовать распространению браков и также приводила к росту женского монашества и к увеличению численности обитательниц скитов.

Однако современники отмечали, что взаимоотношения между мужем и женой в целом у старообрядцев лучше, чем у прочих крестьян, а неустойчивость брака для жены выгоднее: «С точки зрения жены такой порядок брачных отношений, конечно, выгоден в том отношении, что она может оставить мужа легче, чем при церковной форме брака»[74].

Мировые судьи писали, что из староверов никто не обращался к ним с жалобами на мужей[75]. Уже упоминавшаяся В. И. Ясевич-Бородаевская отмечала: «Несмотря на не признаваемые в течение долгих лет законом установившиеся среди сектантов и старообрядцев семейные отношения, которые господствующая церковь именовала «прелюбодеянием», семейная жизнь как тех, так и других отличалась всегда высокой нравственностью, отсутствием деспотизма, равноправием полов и взаимным доверием»[76]. Конечно, в этом отзыве звучит некоторая идеализация.

Однако, как отмечали наблюдатели, фактом остается то, что в семье староверов женщина играет важную и почетную роль («она почти всегда является руководительницей в жизни религиозной»[77]).

3. Борьба правительства со скитами

Церковные и правительственные документы, заключающие в себе законодательные акты по борьбе со старой верой и со скитами, также содержат упоминания о женщинах.

Собор 1681 г. описывает ситуацию возникновения старообрядческих скитов и дает предложения по борьбе с ними. Видя, что пустыни служат местом прибежища сторонников старой веры, иерархия стала на путь уничтожения пустынножительства: «Многие монахи, *мужеска полу и женска* (*выделено нами. — Е. Б.*), не хотя быти у наставников своих под послушанием, отходят из монастырей и начинают жити в лесах, и помалу прибирают к себе таких же непослушников и устрояют часовни, и служат молебны, и потом бьют челом в граматах Святого Патриарха, и у архиереев, о строении на тех местах церквей, и имянуют их пустынями, и в тех новопостроенных пустынях церковное пение отправляют не по исправным книгам, и для того приходят к ним многие люди и селятся близко их, и имеют их за страдальцев, и от того урастает на святую Церковь противление. И чтоб великий господин святейший Иоаким, Патриарх Московский и всеа России собором впредь таковым быти не попускали.

Ответ. О сем великому Государю бьют челом митрополиты, архиепископы, чтобы Великий государь милостивно по архиереском чину рассмотрение положил и свои государевых грамот о строении вновь пустынь отпускать не указал, а они те пустыни, при которых близко поселение мирских людей, переведут в монастыри, а в тех местех устроят приходские церкви. И сие предложение соборне утверждаем, да будет тако»[78].

Много упоминаний о женщинах-раскольницах имеется в Тайной розыскных дел канцелярии. Они позволяют говорить о том, что уходившие в скиты староверы сохраняли связи со своими семьями, а иногда и в скитах продолжали жить с ближайшими родственницами.

Так, из дела Логина Иванова 1721 г. узнаем, что этот сын посадского человека из Москвы ушел 25 лет назад «с матерею своею Ариною, которая ныне в монахинях Ираида, в Керженец, и пришед, жил с ней в лесу в келье у старицы Евпраксии, которая уже умре, и оттуду ходил он на Волгу на струге для работы также и

по деревням кормится, а помянутая де его мать и поныне живет в лесу в ските своем, который называется Ираидин, также и оная мать его из малых лет имела староверие, и также сестры его старицы Досифея и Александра»[79]. Другой пойманный в это же время, как кроющийся от оклада «раскольник», Леонтий Григорьев рассказывал на допросе, «как он был пяти лет с отцом своим Григорием Ивановым и с матерью и сестрою своею Акулиною сошли в Керженец и жили в деревне, которая называется Ларионов Починок»[80]. Впоследствии его сестра приняла постриг, и он жил «у нее в лесу в келье вместе»[81]. Так как женский пол не должен был платить оклад, то женщины, живущие в скитах, и *не подвергались преследованиям*, а их скиты могли служить укрытием для родственников.

Но если женщины обвинялись в политическом преступлении («слово и дело государево»), то ни преклонный возраст, ни монашество не могло освободить их от пыток. Так, Г. Есипов излагает дело 1724 г. о старицах, одна из которых, Варсонофия, несмотря на свои 70 лет, получила 26 ударов кнутом, отчего и умерла, а другую, Досифею, пытали, жгли огнем и отвезли в убогий дом, третья старица умерла по дороге[82].

История большинства старообрядческих скитов изучена лишь фрагментарно, тем более что документов сохранилось очень немного.

В 1841 г. МВД возбудило 600 дел против старообрядцев. Среди них было значительное число и против женщин. В 1842 г. против старообрядцев было возбуждено 596 дел, в 1843 г. — 614 дел, в 1844 г. — 713 дел, под судом находилось 3489 раскольников, в 1845 г. — 601 дело, под судом — 4979 раскольников[83]. В 1839 г. в Пермской губернии, как явствует из следственного дела, «пойманная здесь бродяга-девка по имени Варвара, 23 лет из государственных крестьян, показала: она удалилась от родителей своих пять лет назад в лес для богомоления, где проживала с неизвестными людьми,

пропитывалась милостынею, убедившись, наконец, что вера, в которой она родилась и крещена, есть еретическая... она приняла от жившей с ней в кельях девки Матроны новое крещение и наименована Еленою. Другая девка, Татьяна, 21 года из государственных крестьян: из места жительства своего ушла три года назад в леса для богомоления с проходившим через их деревню крестьянином Никифором, через 6 недель, по приходе в кельи, крещена была и наименована Вассою... Крестьянка Устинья: бежала в леса с двумя своими сыновьями к крестьянину Василию и девке Варваре... Крестьянка Екатерина 24 лет в лесу жила с мужем для спасения от антихристовой прелести»[84].

Сохранились различные описания и разгона скитов. Так, в 1862 г. на Урале (Урминская волость) обнаружены «лжемонах» Израиль и 13 лиц, проживавшие в двух скитах (мужском и женском). Все скитники были арестованы и под конвоем отправлены в уездный город, по дороге четверо из них бежали[85]. В 1879 г. в этой же волости найдены два скита, в одном из которых обнаружены были многие принадлежности женского костюма, что указывало на то, «что в скитах кроме иноков жили и женщины. Но женщины успели скрыться и т. о. не были захвачены полицией»[86].

История старообрядческих скитов еще ждет своих исследователей. Разгром в середине XIX в. не привел к их полному уничтожению. Хотя МВД в 1853 г. и могло рапортовать о том, что выселен 741 скит и сломано 358 строений[87], жители скитов, переименованных «в казенные селения, носили монашеское платье, совершали в моленных богослужения и разъезжали по России для сбора милостыни»[88].

Некоторые из скитов были уничтожены уже в годы советской власти. Как пример можно привести Куреневский женский монастырь (Подольская губерния), возникший в первой пол. XIX в. Около него существо-

вал мужской монастырь. В вопросах веры женский монастырь подчинялся мужскому[89]. Управляла монастырем — он назывался скитом — игуменья, она выбиралась Собором. Собор и отстранял ее от занимаемой должности. В ските некоторые женщины жили с детьми. Число насельниц постоянно росло. Если в 1842 г. было 7 инокинь, то в 1868 г. — 42 монахини, а неофициально проживало в ските до 200 человек[90]. В 1910 г. игуменья Фаина начала строительство нового женского монастыря. В 1926 г. в трех монастырях проживали 24 монаха и 30 монахинь. В 1929 г. монастырь прекратил свое существование, одни монахини отправились к родственникам, другие стали просить милостыню[91].

Изложенный материал позволяет, на наш взгляд, сделать следующие выводы:

1. Старообрядчество внесло значительные изменения в положение женщин в православии. Ситуация гонений привела к повышению женской религиозной активности. Старообрядцы использовали раннехристианский опыт активной деятельности мирян. В сочинениях писателей-староверов обосновывалось право мирян в отсутствие священников крестить, исповедовать, проповедовать. Все эти права равно распространялись и на женщин. Можно отметить в старообрядчестве тенденцию к характерному для раннехристианской и раннемонашеской традиции стремлению к внутреннему благочестию, хорошо известную по древнерусской книжности. Это благочестие могло в условиях гонений существовать и без формального священства. И в старообрядческой традиции происходило признание духовного авторитета женского благочестия, в то время как в жизни господствующей церкви в XVIII в. можно говорить об умалении женщины и отстранении ее от какого-либо участия в церковной жизни. Исследователи отмечают и изменение отношения к монастырям в XVIII в. у женщины светского общества: «Монастырь, еще недавно такой близкий и понятный, вдруг стал для нее страшным, как могила»[92], а женские монастыри превратились «в настоящие тюрьмы, в которых творились не поддающиеся описанию ужасы»[93]. В старообрядчестве стало возможным повышение активности мирян во всех сферах церковной деятельности. Демократичность старообрядцев, возможность самоорганизации были очевидными для всех исследователей старообрядчества XIX в., независимо от их отношения к староверческой традиции. Мы уже приводили выше слова об этом Н. Варадинова. С. А. Архангелов писал: «Раскол, первоначально только как реакция против никоновских новин, явился теперь началом противогосударственным, в нем выразилось сопротивление нововведениям в государственном управлении. Начало демократическое получило религиозное освящение в расколе»[94].

2. Государство с XVII в. взяло на себя функции активного контроля и управления религиозной жизнью граждан, о чем свидетельствует первая статья Соборного уложения 1649 г. (отметим, что государственный контроль за религиозной жизнью населения в XVII в. не является чисто русской спецификой). Этот период нельзя считать продолжением «юстиниановой симфонии» или сохранением традиции «константиновского периода». Здесь начинается качественно новый этап во взаимоотношении подданных с государством. Церковными реформами (так же, как ранее опричниной) был брошен вызов русскому обществу, позволивший стратифицировать общество по степени принятия этих реформ. Люди на государственной службе в принципе не могли оставаться староверами. Даже жены высокопоставленных лиц, как Морозова, должны были участвовать в церковных празднествах (таких, например, как брак Алексея Михайловича с

Натальей Кирилловной). Эта ситуация приводила к тому, что религиозная свобода (а точнее отсутствие государственного контроля) возрастала по мере удаления от государственной службы. Женщины, в силу их не занятости на государственной службе, сохраняли за собой право на старую веру. Как говорил патриарх Питирим (1672 г.): «Женское бо их дело, что они много смыслят?»[95].

В результате, *женская религиозность вступала в борьбу с государством.* Государство, со своей стороны, пыталось уничтожить все формы «религиозной самодеятельности»: пустыни, скиты, часовни. Парадоксальный фактический запрет государством женского монашества в XVIII в. следует рассматривать, на наш взгляд, как проявление серьезного отношения государства к этой борьбе.

3. В условиях гонений старообрядцы семьями уходили в недоступные преследователям скиты, создавали монастыри. Однако уже для XVIII в. обращает на себя внимание тот факт, что количество женских скитов значительно превышало количество мужских. В первой половине XIX в. до начала активного разгона женских скитов численность их обитательниц более чем в пять раз превосходила численность обитателей мужских скитов.

Мы не вправе считать рост старообрядческого женского монашества только результатом религиозной активности. Отметим несколько совпадений: разгон старообрядческих скитов совпал с разрешением на создание первых женских общин в господствующей церкви. И во второй половине XIX в. начинается бурный расцвет женского монашества. Причем Нижегородская область — «царство женских скитов» — дает и наибольшее количество женских общин уже господствующей церкви в XIX в.

Это может быть понято двояко. Во-первых, как результат воздействия старообрядчества на народную

религиозность вообще (это неразработанная в историографии тема).

Во-вторых, за развитием женского монашества стоят определенные социальные проблемы. Как отмечало большинство священников-респондентов в Ярославской епархии, одна из причин устойчивости раскола — *взаимопомощь, в которой больше всего нуждаются пожилые женщины:* «Бедные крестьяне, а чаще крестьянки — старухи и вдовы, задавленные нуждою, в своих стеснительных материальных обстоятельствах обращаются за помощью к богатым». «Щедрые пособия» со стороны староверов «утверждают их в этой мысли, что общество старообрядцев как нельзя больше уподобляется по своей благочестивой якобы жизни обществу первенствующих христиан, и что они чуть не воплощают в себе христианский идеал любви друг к другу»[96]; «старики и старухи — в большинстве случаев люди бедные, беспомощные, а потому под старость уходят в раскол, чтобы найти себе здесь материальное обеспечение и довольство, с одной стороны, и тихое, спокойное на старости лет пристанище — с другой»[97].

Можно указать еще несколько причин, помимо чисто религиозной, способствовавших распространению женского монашества в старообрядческой среде: это отрицание брака в федосеевских согласиях; законодательный запрет на старообрядческие браки и численное преобладание женщин в старообрядчестве. Можно предположить и то, что запрет на пострижение в женские монастыри официальной церкви привлекал в старообрядчество наиболее активных религиозных женщин; а с постепенным разрешением существования женского монашества в господствующей церкви начал происходить отток из старообрядчества в эти женские общины. В «Братском Слове» содержатся примеры подобного перехода[98], однако они не позволяют представить масштаб этого процесса.

4. Женщина-староверка в XX в.: ненаписанная страница истории

История старообрядчества в XX в. вообще не написана. После законов 1905 г. старообрядцам была предоставлена свобода. Подъем церковной жизни старообрядчества широко коснулся и женщин, но это явление особенно затронуло старообрядцев-беспоповцев.

Второй Всероссийский съезд поморцев 1911 г., среди делегатов которого были женщины, подтвердил, что женщины могут участвовать в общих соборах, крестить детей и быть наставницами[99].

Однако расцвет старообрядчества оказался недолговечным. Массового перехода простого крестьянства в старообрядчество, которого ожидали и опасались иерархи официальной церкви, не произошло. Более очевидным был отход от веры, усиленный затянувшейся войной. Миграционные процессы начала XX в., усиленные борьбой большевиков с проявлениями традиционной культуры, стали причинами кризиса старообрядчества. Имело значение и то, что общественная жизнь старообрядцев была прекращена, а попытки начала XX в. преодолеть разделение внутри старообрядческой среды не увенчались успехом.

Современные старообрядцы только начинают издание документов, касающихся гонений на старообрядцев в XX в.

Значительный материал собран археографами Сибири, трудами Н. Н. Покровского и его научной школы. Историкам стал доступен Урало-Сибирский патерик, чудом уцелевший во время разгрома скитов уже в 1951 г. Как пишет Н. Д. Зольникова, и в XX в. «скит воспринимался как единственное святое место, сохранившееся в царстве слуг антихриста»[100]. Второй том Урало-Сибирского патерика содержит биографии исключительно женщин-скитниц, живших в скитах Сибири в течение XX в.[101]

Позволим себе привести только один рассказ о кончине матери Маргариты, поражающий вхождением агиографии в лагерные реалии («агиография, проходившая по ст. 58–10 УК РСФСР», по выражению Н. Н. Покровского), где высшей наградой и чудом становятся похороны: «...А во время раззорения в 7459 году их вывезли с прочими из пустыни и осудили в трудовые лагеря... Там в женском лагере, в четвертом отделении, где мы находились, люди были разных вер. Тут мать Маргарита трудилась на обчих работах. В празники не работала, аще и принуждаема бе, и наказуема тюремным заключением... Варево суп не вкушаше, зане с мясом бе, а принимаше хлеб точию... И по некоем времени впаде в болезнь, боляше 12 дней, воспаление легких... Она всегда собиралась домой и говорила определнно, что скоро все домой поедем, нас всех отпустят. Во время болезни все слышалось ей пение отцов и матерей. Преставися в вечную жизнь месяца марта 21, в лето 7462, на суботу ночию. Память ей 19 июля. Лице ее было светлое, и когда средили ее в чин, тогда весело осклабися, и тако лежавше в веселом виде. Даже сама начальница лагеря сказала: «Весело пошла, видно заработала». Подобно сему и старейшая врачей докторица рекла: «Я еще не видала таких покойников». Когда она была вынесена в больничной колидор, где лежала полторы сутки, тогда тут множество людей к ней ходили и молились всяк по-своему, кто как мог и целовали ее. Я им возбраняла ето делать, потому что они с нами веры не одной, а они отвечали, что она ведь от сего не погрешит.

Зделали ей крест по прошению нашему... А потом в воскресение утром, когда повезли ее из больницы в санях, тогда многочисленный народ за ней пошли толпой до вахты... И так увезоша ю на кладбище, и погребоша и поставили на могиле ея крест. Воистину достойно удивления! Как прославляет Бог прославляющих Его... Сколько было тут умерших, и люди

никого так не провожали.. Также и власти никого из них не почитали, кресты им делать не разрешали, но презирали их как осужденных... А здесь было наоборот... позволили проводить ее на машине вопреки лагерному закону...»[102]

Среди женщин-старообрядок выделяются книжницы, создававшие эти биографии и написавшие ряд посланий (м. Тарсила, м. Македония из «Белобородовой тайги», занимавшаяся перепиской книг до 108 лет, основательница знаменитого Сунгульского скита м. Елена, м. Афанасия[103], м. Акинфа — Агафья Ивановна Черепанова)[104]. Исследователи отмечают, что и в XX в. женские скиты в Сибири возникали вслед за мужскими и пользовались не меньшей известностью[105]. История скитов и их перемещение неразрывно связаны с историей сибирского крестьянства. Так, «в голодное время 1921–1923 гг. инокини этого большого скита разъехались по разным тюменским деревням и скитам (преимущественно в районе Исети и Пышмы, места близ д. Солобоево и на р. Танаевке), не теряя связи с оставшимися на оз. Сунгуль. В 1928–1932 гг. инокини Сунгульского скита во главе с м. Феклой, как и кунгурские скитницы, перебрались в Колыванскую тайгу, на реке Тавангу и Каргу, под покровительство отцов Саввы, Симеона и Мины»[106]. В женских скитах сохранялись строгие уставные правила и даже в самые трудные и голодные годы существовали запреты на вход староверам-мужчинам в женские скиты[107]. Как считают Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова, «в старообрядчестве выжило лишь то направление, которое было связано с побегом и нелегальным положением»[108].

Сибирские ученые находят все новые сведения о противостоянии староверов советской власти. Из Приморья, где уже в советское время появилось около 50 староверческих поселений, бежать староверам было некуда. Староверческое «восстание»[109] 1930 г. стало причиной массовых репрессий: арестовано было

300 человек, 100 расстреляно. Семьи были выселены из края как неблагонадежные[110]. В. В. Кобко приводит примеры женского противостояния: старообрядка из деревни Ян Мутъ Хоуза, не желая вступить в колхоз, ушла в тайгу вместе с двумя дочерьми, чтобы замерзнуть[111]. Этот же автор сообщает и о монахине известного в Поморье монастыря старца Силуяна — матери Енафии (Екатерины Парамоновны Мясниковой): «Вместе с братом Егором Мясниковым приехала из Сибири. После разгрома монастыря с 1933 по 1937 г. скрывалась в деревнях на северном побережье — Антоновке и Самаровке. Пользовалась огромным авторитетом у крестьян, со всей округи приезжали к ней за советом. Когда началась паспортизация, мать Енафия уговорила одного из крестьян, в доме которого жила, объявить ее умершей. В деревне укрывалась в домике, построенном под видом свинарника, с тайным входом в конюшню. В 1937 г. мать Енафия была арестована, ей предъявлено обвинение в том, что она является «старообрядческой начетчицей, проживающей на средства, получаемые за отправление религиозных обрядов, занималась контрреволюционной агитацией». Через пять месяцев была расстреляна»[112].

Сибирским ученым стали доступны и решения старообрядческих соборов советского времени. Среди них для нашей темы особое значение имеет постановление Минусинского собора часовенных 1975 г., согласно которому «по большой нужде жена жене может каятися»[113], закреплявшее сложившуюся у старообрядцев практику.

Новые публикации дают примеры защиты женщинами-старообрядками церквей от закрытия. Благодаря стойкости Натальи Петровны Гречиной (1912–1996), являвшейся хранительницей ключей от Никольского храма д. Корьхово с момента ареста ее отца — церковного старосты Петра Гречина в 1937 г., храм не

был разорен, а в 1947 г. в нем было возобновлено богослужение[114].

Исследователи старообрядчества 80–90-х гг. XX в. характеризовали ситуацию как «разложение и исчезновение»[115] старообрядчества, а сами носители веры говорили о том, что «вера рушится сама собой»[116]. Исследователи не могли не видеть, что происходило разрушение всей традиционной культуры[117]. Как отмечают современные исследователи старообрядчества, среди беспоповцев Нижегородской области женщины по-прежнему продолжают играть существенную роль. С. А. Рудаков на материалах Нижегородской области делает вывод о том, что «место настоятелей и духовных отцов прочно заняли настоятельницы, как правило, вдовые женщины»[118]. Большинство названий современных «согласий» происходит от женских имен: «стешенькина вера», «лукоянова вера», «мамонова вера». Женщины совершают крещение (по словам информатора, «крещение могут совершать как наставники, так и бабушки»[119]) и могут принимать исповедь[120]. Женщины также могут быть головщицами. Есть также женщины — наставницы над головщицами. Они принимают «начал», благословляют. Головщицы и наставницы, как правило, девы («старые девы»[121]), пользующиеся особым почитанием и уважением у беспоповцев. Головщиц обучали в Москве на Преображенском кладбище. Женщины держали моленные («четыре старушки жили тут, все старые девы, держали моленную, хозяйничали: Татьяна, Анна-горбатенькая, тетя Паша, тетя Дуня. Корову держали, воск топили в печи. Детей учили — д. Мысы[122]»), обучали детей грамоте, молитвенному пению, руководили службой («головщицы обязательно были учительницами, за это родители детей платили дровами, сеном, скотиной — за службу в моленной головщицы ничего не получали»[123]). Исследователям удалось собрать ин-

формацию о том, что некоторые из содержательниц моленных подверглись преследованиям: наставница спасовой моленной в Передельнове Анна Федоровна Тенилова и ее соседка Смирнова отсидели в Сарове по 10 лет[124].

Полевые исследования показывают, что в Верхокамье сегодня исключительно женщины являются духовницами, преобладают они и в числе «соборных», т. е. тех, кто строго соблюдает уставные запреты[125]; о ведущей роли женщин пишут и исследователи коми-старообрядцев, старообрядцев Алтая и Карелии.

Одно из явлений, которое было характерно для конца XX в., — это *сужение пространства существования старой веры от села к дому*, а в городе ограничение лишь пространством церкви: около церквей появились «гардеробные», где современная одежда (и применение косметических средств лица) менялась на староверческие сарафаны и кафтаны (в полном соответствии с тем, как было сказано еще в XVIII в.: «Чтоб не носила юбок и рубах с манжетами, а носила б сарофаны, ибо они, раскольники, обычне в новом платье новую веру, а в сарофанах старую полагают веру»[126]). Носители старой веры «вписались» в городскую культуру, стали жить по ее законам, а «начал» стал своеобразным входом и выходом в другое освященное пространство.

В новых условиях, когда старообрядцы стремятся восстановить формы церковной жизни, происходит приход новых, нетрадиционных старообрядцев. Сложившаяся у старообрядцев практика широких прав женщин в церковной жизни у некоторых ревнителей вызывает большие сомнения.

* * *

Несомненно, что для всей русской культуры важным оказался образ, явленный в старообрядчестве:

женщина, стоящая вне закона, не имеющая вообще места на государственной лестнице и тем не менее пользующаяся нравственным авторитетом в силу своей веры. Это не женщины из царской семьи, как в Византии, чей высокий социальный статус определял степень их влияния на религиозную жизнь. Даже гонители старообрядчества отмечали, что среди «наиболее почитаемых» за благочестие людей в губернии XIX в. было немало просто «крестьянских девиц»[127]. Стойкость в вере проявляли женщины-старообрядки и в сталинских лагерях, их пример стал образцом для многих невинно осужденных женщин[128].

На женщинах-староверках лежала задача и обучения детей, которую они успешно решали вопреки сопротивлению со стороны государства.

Опыт гонений повлек за собой расширение прав женщин в религиозной сфере: женщина вновь стала активно участвовать и в таинствах, и в литургической жизни церкви. В старообрядчестве начался расцвет женского монашества, подхваченный позднее и в господствующей церкви. Женские скиты и монастыри стали массовым явлением, решавшим не только религиозную, но и социальную проблему — это был способ вовлечения незамужней женщины в социальную жизнь и преодоление нищенского существования.

Можно отметить и еще одно явление. Борясь с раскольничьими браками, государство подрывало основы семейной жизни у значительной части населения. Распространение аскетических настроений способствовало *падению авторитета института брака* в русской крестьянской культуре. Чиновники МВД отмечали «обыкновение в Ярославской губернии в помещичьих деревнях откупаться от замужества»[129]. В литературе существует немало обвинений раскольников в разврате, но самые серьезные обвинения против «ненастоящего девства» и защита брака как института общественного, а не исключительно церковного, вышли из среды самих староверов, осознававших невозможность «массового аскетизма»[130]. Преследования приводили к тому, что самоуправление у староверов, которое позволяло им даже судить своих наставников за блуд, пресекалось полицией. Тема брака сделалась одной из главных в репертуаре старообрядческой книжности вплоть до современности[131].

Глава 6

Женские монастыри в России

В зарубежной историографии в 60–90-е гг. XX в. тема истории женских монастырей и монашества в различные периоды существования (на материале истории Церкви в Западной Европе) привлекла большое количество исследователей и до сих пор активно разрабатывается[1]. История женских православных монастырей в России как в Средние века, так и в Новое время в течение длительного периода находилась за пределами интересов российских ученых. В историографии XIX в., а также в исследованиях 90-х годов, существует довольно большое число популярных и небольшое количество научных работ, посвященных истории отдельных женских монастырей и общин, а также жизнеописанию наиболее известных представительниц женского монашества. В обобщающих работах, посвященных истории монастырей, Н. Н. Зверинского, И. Смолича, П. Н. Зырянова[2] отмечаются отдельные факты и особенности в развитии женских монастырей и женского монашества в XIX в., а также указывается на настоятельную необходимость исследования этой темы. Книга монахини Таисии «Русское православное женское монашество XVIII–XIX вв.» (издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992) не может считаться научным изданием. Она представляет собой популярные очерки об истории отдельных монастырей и представительниц женского монашества.

В книге нет ни одной ссылки ни на источники, ни на исследования, а также отсутствует библиография. Истории женских монастырей на территории Украины и Белоруссии в XVII–XVIII вв. посвящено исследование Софии Сенек[3]. В последние годы появилось значительное число исследований истории как отдельных монастырей, так и монастырей различных регионов[4].

К сожалению, пока не представляется возможным дать полную картину истории женских монастырей и монашества на протяжении всего периода их существования. Многие проблемы: юридическое и экономическое положение женских монастырей, социальный состав монашествующих, типология монастырей (общежительные и особножительные, аристократические и крестьянские, городские и сельские, миссионерские, молитвенные и благотворительные и т. д.), их духовная жизнь, мотивация ухода женщин в монастырь, причины так называемой «феминизации» монастырей (рост числа женских монастырей и монашествующих женщин) в XIX в., женское старчество — требуют серии исследований по различным периодам, основанных на тщательном изучении архивных фондов, летописного и актового материала, законодательных и статистических документов, эпистолярного наследия, различного рода жизнеописаний, преданий и других источников. В предлагаемом очерке акцент делается на правовом положении женского монашества в России.

Женские монастыри появлялись одновременно с мужскими. Более того, по мнению исследователя истории первых монастырей А. И. Сидорова, изучение сочинений раннехристианского аскетизма свидетельствует о том, что женское монашество в III в. «опережало мужское». Антоний Великий, перед тем как уединиться (уйти к анахорету-старцу), поручил сестру на воспитание «известным и верным девственницам» — вероятно, подразумевается небольшая община, очень близкий

прообраз женских монастырей[5]. Подвижницы первого поколения женского монашества рассматривали переход от древнехристианского аскетизма к собственно монашеству не как некое «основополагающее новшество», но видели в нем продолжение предшествующей традиции[6]. Во времена Пахомия Великого, основоположника общежительных монастырей, под его управлением находилось 11 монастырей, из которых два были женскими[7]. Жизнь в женских монастырях регулировалась сложившимся обычаем, устным преданием, либо адаптацией уставов мужских монастырей к своеобразным условиям женских иноческих поселений.

Уже со времени Пахомия Великого существовали некоторые особенности в организации женских монастырей. Так, для духовного руководства и экономических потребностей женского монастыря в мужском монастыре избирался старец, который имел свободный вход в женскую обитель. От него зависели и прием в обитель, и монастырские порядки, и содержание инокинь. Настоятельницы должны были лишь поддерживать эти порядки[8].

Более подробно регламентировал жизнь в женских монастырях св. Василий Великий. Он, подобно Пахомию, также возлагает попечение о женских монастырях на мужские монастыри. При этом он рекомендует сокращать встречи настоятеля монастыря и настоятельницы, если они не вызваны крайней нуждой. Он запрещает встречи настоятеля с какой-либо из сестер без настоятельницы. При встречах должны присутствовать свидетели (2–3). Если возникает необходимость общения сестер друг с другом, то «избранные старицы» должны быть их «поверенными». Даже на исповеди сестер желательно присутствие старицы. Внутреннее управление полностью принадлежало настоятельнице. И, если священник монастыря что-нибудь прикажет сестрам без ведома настоятельницы, то она вправе «негодовать на это». В своем уставе Василий

Великий подробно перечисляет те грехи, за которые на сестер возлагалась епитимья (на срок 1–2 недели): злословие, празднословие, отлучение из монастыря и свидания без разрешения, оскорбления сестер и т. д.[9] Для женщин, как и для мужчин, существует три ступени иноческого жития: рясофор, мантия и схима[10]. Ранний возраст пострижения для женщин был определен Василием Великим — 16–17 лет (правило 18). Трулльский собор (правило 40) назначает для женщин и мужчин единый возраст пострижения — не ранее 10 лет[11]. В синодальную эпоху по Духовному регламенту разрешалось постригать мужчин — не ранее 30 лет, а женщин — 50–60 лет. Только с 1832 г. возраст пострижения женщин был снижен до 40 лет[12].

1. Женские монастыри на Руси в XI–XVII вв.

Обращаясь к истории женских монастырей и женского монашества первых веков их существования на Руси, исследователь сталкивается с определенными трудностями. Вплоть до XVII в. включительно по этой теме мало источников: в основном это летописный, актовый и законодательный материалы, а также несколько жизнеописаний святых преподобных — Евфросинии Полоцкой, Евфросинии Суздальской, великой княгини Евдокии и др. Кроме того, практически отсутствует один из основных источников по истории монастырей — это книги, написанные рукой монахини. Существует очень мало нарративных источников, связанных с авторством монашествующих женщин.

До сих пор невыясненным остается вопрос о возникновении женских монастырей в Киевской Руси.

Первое летописное известие об основании женского монастыря относится к 1089 г.[13] В этом году

для своей дочери Анны (Янки) и внучки Ярослава Мудрого Всеволод Ярославич основал Андреевский монастырь[14], в котором была создана первая известная в истории школа для девочек: Янка «собраши младых девиц, неколико обучала писанию, такоже ремеслам: пению, швению и иным полезным им занятиям. Да от юности навыкнут разумети закон Божий и трудолюбие, а любострастие в юности воздержанием умертвят»[15]. Н. Л. Пушкарева приводит версию о том, что Анна была помолвлена с византийским царевичем Константином Дукой Старшим, насильственно постриженным в монастырь. После этого события она приняла решение об уходе в монастырь. Впоследствии в этом же монастыре была пострижена в монахини сестра Анны Всеволодовны Евпраксия (Адельгейда) Всеволодовна, вдова маркграфа Генриха Штаденского. После смерти мужа она вышла замуж за германского императора Генриха IV но из-за скандального с ним развода вернулась в Киев[16]. Митрополит Макарий обратил внимание на факт, относящийся к истории Андреевского монастыря: в 1115–1127 гг. монастырем управлял игумен Григорий — это могло означать либо то, что монастырь стал мужским, либо то, что монастырь, оставаясь женским, подчинялся игумену[17].

Вместе с тем очевидно, что женские монастыри существовали в Киеве уже в первой половине XI в. Так, в житии Феодосия Печерского сообщается о пострижении его матери в монастыре при церкви Св. Николая, построенной княгиней Ольгой на могиле Аскольда (северо-западнее от Берестова на месте впадения р.Чертырыи в Днепр)[18].

Е. Е. Голубинский и В. В. Зверинский небезосновательно считают, что женским был Ириниский монастырь, так как мужские монастыри, названные в честь святой, практически не встречаются[19]. В. В. Зверинский указывает на его местонахождение вблизи Золотых ворот и сообщает, что впервые церковь

Св. Ирины, основанная на месте могилы Дира, упоминается в 6390 г. (882 г.). Сам же монастырь был основан Ярославом в 1037 г. — в тезоименитство своей супруги Ингигерды (Ирины), в иночестве Анны[20], одновременно с мужским Георгиевским монастырем[21].

По подсчетам Е. Е. Голубинского, всего в домонгольский период насчитывалось 70 монастырей, из них только 12 были женскими[22]. В исследовании М. И. Бълховой эти сведения уточняются до сер. XIV в.: *Киев* — 4, *Новгород* — 10, *Полоцк* — 1, *Владимир-Суздальский* — 1, *Ростов* — 1.

По данным, опубликованным в переиздании «Истории русской церкви» митрополита Макария (Булгакова), за период с 988 по 1240 г. было основано 116 монастырей, из них только 22 монастыря были женскими (ок. 19%)[23]. В монгольский период из основанных 276 монастырей только 37 были женскими (ок. 13%)[24].

В основании женских монастырей женщины принимали активное участие. Так, с именами трех женщин-основательниц связаны монастыри в Новгороде. В 1197 г., по благословению владыки Мартирия, вдова новгородца Полюда и, возможно, дочь посадника Жиславля основала Ефимеев Благовещенский монастырь на Торговой стороне Новгорода в Плотницком конце города[25]. В 1238 г. вдова посадника Семена Борисовича, убитого горожанами во время мора, основала женский монастырь при церкви Св. Павла, построенной в 1224 г. ее мужем.

Жена князя Ярослава Владимировича (княжил в Новгороде в 1181–1199 гг.) в 1199 г. в связи со смертью своих сыновей основала женский монастырь Рождества Богородицы на Михалице.

Успенский монастырь во Владимире был основан на рубеже XII–XIII вв. женой князя Всеволода Юрьевича княгиней Марией, которая постриглась в монахини, возможно, в связи с продолжительной болезнью (7лет). Для своей обители она приобрела участок земли. Там

же она и похоронена. Успенский Княгинин монастырь еще при жизни ее основательницы стал усыпальницей женщин из рода Мономаховичей во Владимиро-Суздальской земле: там были похоронены ее сестра — супруга новгородского князя Ярослава Владимировича, дочь Марии — княжна Елена Всеволодовна (1205), вторая жена Всеволода Юрьевича — Любовь, две супруги и дочь Александра Невского, внука Всеволода[26].

Княгиня Мария — жена ростовского князя Василька Константиновича, погибшего в марте 1238 г., став вдовой, основала монастырь у о. Неро[27].

Софья Витовна, мать Василия Темного, также основала монастыри[28].

Наибольшую известность приобрели святые преподобные Евфросиния Полоцкая и Евфросиния Суздальская, чьи жизнеописания сохранились.

В настоящее время существуют три редакции Жития Евфросинии Полоцкой в списках XVI–XIX вв., хотя И. И. Срезневскому была известна пергаменная рукопись XIV в., ныне утерянная. Один из последних исследователей Жития А. А. Мельников предположил, что оно было создано в XII в. ее «слугой» Михаилом. В Житии ничего не говорится о перенесении мощей Евфросинии в 1187 г. из Иерусалима, где она похоронена, в Киево-Печерский монастырь (в 1187 г. Иерусалим был завоеван египетским султаном). Сохранилась служба Евфросинии в пергаменном стихираре XII в. — свидетельство того, что уже в XII в. было установлено ее почитание[29].

Евфросиния, в миру Предслава (Предислава), принадлежит роду полоцких князей, происходивших от сына Владимира и Рогнеды — Изяслава. Ее отцом был полоцкий князь Святослав Всеславич. Евфросиния родилась в 1101 г. В 12 лет, возможно, после смерти мужа в 1113 г. Романа Всеславича, была пострижена в монастыре. Свое решение она приняла после беседы со своей теткой-монахиней.

В монастыре Евфросиния жила в келье — «голубце каменна», встроенной в стене церкви Св. Софии в Полоцке, где «начат книги писати своима рукама, наем емлюще и требующим даяще». А. А. Мельников предполагает, что Евфросиния могла заниматься не только переписыванием книг, но и созданием оригинальных произведений, в частности, молитв, которые ей приписывает автор Жития.

В 1128 г. Евфросиния основала свою обитель при церкви Св. Спаса. Она постригла свою сестру Городиславу (в постриге — Евдокию), а после смерти дяди Бориса Всеславича — двоюродную сестру Звениславу (в постриге — Евпраксию).

В 1150 г. Евфросиния построила церковь Св. Богородицы, при которой основала мужской монастырь. Для этого храма Евфросиния посылала в Константинополь своего слугу Михаила с тем, чтобы приобрести одну из трех икон, написанных, по преданию, евангелистом Лукой — Эфесскую икону Одигитрии. Помимо иконы Михаил привез знаменитый крест — реликвиатор, выполненный по заказу Евфросинии мастером Лазарем Богшей в 1161 г.[30] Крест исчез во время Второй мировой войны[31].

Устроив монастыри, Евфросиния отправилась в Иерусалим с двоюродной сестрой монахиней Евпраксией и братом Давидом. По дороге она была встречена императором Мануилом и получила благословение патриарха. Умерла Евфросиния в русском монастыре 24 мая 1173 г. и похоронена в Иерусалиме. При этом Житие сообщает любопытный факт, что перед отъездом в Иерусалим игуменьей двух основанных ею монастырей — женского Спасского на Сельце и мужского Св. Богородицы — она оставила свою сестру Евдокию: «Положивши великий свой наряд обема монастырема с братиею и сестрами, и даст держати сестре своей Евдокие и оба монастыря»[32].

Широкое распространение получило и Житие Евфросинии Суздальской[33]. Автор комментариев к последнему изданию Жития Б. М. Клосс различает две редакции — инока Спасо-Евфимьева монастыря Григория и Суздальского епископа Варлаама. Первая была создана в конце 60-х — начале 70-х гг. XVI в., вторая — в 1579–1586 гг. Среди списков редакции Варлаама имеется семь лицевых рукописей[34]. В Уставе церковном 1548 г. читается память Евфросинии под 25 сентября. По мнению Б. М. Клосса, Григорий в качестве литературных источников использовал Жития Сергия Радонежского, митрополита Алексия, Михаила Черниговского и Повесть о Темир-Аксаке.

Так как Житие было создано в XVI в., возможно, во многом его содержание передает реалии гораздо более позднего времени, чем описанный в нем период.

Евфросиния была дочерью великого князя Михаила Черниговского. Родилась в 1212 г. Мирское имя — Феодулия. Ее учителем был боярин великого князя Феодор — «бе бо тои мудр зело, учи бо ся от философов»[35]. В 15 лет Феодулию сосватали князю Мине Ивановичу Суздальскому, но перед свадьбой он неожиданно умер. Феодулия решила не возвращаться в Чернигов и принять постриг в Ризположенском монастыре в Суздале (1227 г.)[36]. В отличие от Евфросинии Полоцкой, Евфросиния Суздальская никогда не была игуменьей. Первоначально она приняла клиросное послушание. Свою известность она приобрела своими духовными наставлениями и поучениями: «...мнози прихожаху съ дщерми своими Еуфросинии молитвы ради, насладитися медоточных тоя словес... Иногда же и бес книг на соборе почиташе...»[37]; «и аще кто и самое отрача вопросит: кто есть в Росии черноризицам чиноначалник? — отвещает, яко Евфросиния... И кто есть философом философ? И не обрящеци, кроме Евфросинии. Аще и не во Афинех учися блаженная, но афинейскыя премудрости изучи, философию же

и литургию, и всю грамматикыю, числа и кругом обхождение, и вся премудрости...»[38].

Осуществляя духовное руководство обителью, Евфросиния разделила монастырь на две половины. В одной постригались только девицы, в другой — «жены мужатицы и вдовья». Для последних был построен особый храм Св. Троицы. С его постройкой образовались два монастыря, монахиням которых запрещалось общаться друг с другом[39]. Это редкий случай в истории женских монастырей: в XIX в. традиция раздельных девических и женских монастырей была возрождена в Дивеевском монастыре Серафимом Саровским.

Евфросиния скончалась в 50-х гг. XIII в. После ее кончины Ризоположенский монастырь потерял былую известность. В XIII в. в Суздале появились Александровский монастырь, пользовавшийся покровительством суздальских князей[40], а в XIV в. — впоследствии знаменитый Покровский монастырь, где находилась в заточении Соломония Сабурова, первая жена Василия III. В нем приняли постриг супруги казненных Иваном Грозным бояр Горбатых, Ногтевых и др., а в 1698 г. в число инокинь была принята царица Евдокия Лопухина[41].

В период с 1448 по 1589 г., несмотря на активный рост монастырей, процентное соотношение женских монастырей к мужским оставалось прежним: из основанных 494 новых монастырей 68 было женских (14%)[42]. В XVII в. процент женских монастырей возрастает — 21% (был основан 651 монастырь, из них — 139 женских), хотя, по-прежнему, составляет всего лишь одну пятую от числа всех монастырей[43].

В XIV в. в Москве первым общежительным монастырем стал Алексеевский монастырь, основанный митрополитом Алексеем в 1367 г. по просьбе его сестер[44]. Первой его игуменьей стала Иулияния (ск. в 1393 г.) Известно, что за первые 30 лет существования в нем

было собрано 90 сестер[45]. По образцу Алексеевского монастыря был устроен другой монастырь в Москве — Рождественский. Основательницей монастыря была мать Владимира Храброго Мария (ск. в 1390 г.), в иночестве Марфа[46]. Общежительные монастыри основывались не только в Москве, ставшей в этот период центром духовной власти. Так, в Нижнем Новгороде княгиней Василисой, в иночестве Феодорой, супругой нижегородского князя Андрея Константиновича, был основан общежительный Зачатьевский монастырь[47].

Большой известностью в этот и последующие периоды пользовался Вознесенский монастырь в Московском Кремле, находившийся под покровительством великокняжеской и царской власти. Он был основан вдовой Дмитрия Донского великой княгиней Евдокией в 1387 г. В этом монастыре она приняла иноческий постриг с именем Евфросинии в год своей смерти (ск. в 1407 г.). Вознесенский монастырь был основан как общежительный. Он известен тем, что в нем находилась усыпальница женщин — членов великокняжеской семьи. Там были захоронены: Софья Витовна — супруга Василия Дмитриевича (старшего сына Дмитрия Донского и мать Василия Темного, ск. в 1453 г.); Мария Ярославна — супруга великого князя Василия Темного и мать Ивана III, (ск. в 1484 г.); обе супруги Ивана III — Мария Борисовна (ск. в 1467 г.) и Софья Фоминична (ск. в 1503 г.); Елена Глинская (ск. в 1538 г.); жены Ивана Грозного, его сыновей, царевны. После прекращения династии Рюриковичей в усыпальнице были захоронены царицы и царевны дома Романовых. Некоторые из них были инокинями этого монастыря: супруга Василия Шуйского Мария Петровна (в иночестве Елена), Мария Нагая (в иночестве Марфа), скончавшаяся в 1608 г., и др.[48] В основном в Вознесенском монастыре постригались женщины из аристократических семей. Достаточно взглянуть на список игумений монастыря. Среди них фамилии

Мстиславских, Голицыных, Сабуровых, Ромодановских и других известных дворянских семей. После реформы 1764 г. это был первоклассный общежительный монастырь. В XVII в. в нем числилось около 160 сестер; в XVIII в. — 200; в XIX в. — 300[49].

Другим монастырем, пользовавшимся особым царским покровительством, а поэтому игравшим важную политическую роль, был Новодевичий монастырь. Он был основан в 1525 г. великим князем Василием Ивановичем по обету, после того как был возвращен Смоленск.

В актах Новодевичьего монастыря сохранился уникальный документ — Духовная первой игумены монастыря Елены Девочкиной[50]. Ю. Д. Рыков в комментариях к публикации грамоты заметил, что в Духовной, представляющей своего рода монастырский устав, приведены цитаты из Священного Писания, святоотеческих творений, Скитского патерика, что подчеркивает начитанность автора в церковной книжности. Елена Девочкина была привезена в Новодевичий монастырь из Суздальского Покровского монастыря в 1525 г.: «А вначале государь князь великий взял меня из обители Пречистые Богородицы, честнаго и славнаго Ее Покрова, ис Суздаля, не моим хотением, но Божьим изволеньем». Скончалась Елена Девочкина 18 ноября 1547 г. В Духовной даны наставления сестрам, главным из которых является «послушание и покорение во всем» «ко игуменье». Осуждалось проживание в монастыре мирских, опоздание на церковную службу, хождение по церкви, беседы и «шептания» во время службы, вынос книг из церкви без благословения книгохранителя. Если кто-нибудь из родственников сестер приносит еду и вино, то еду принимать следует только по благословению игумены или келаря, а вино даже не следует вносить в монастырь. Если же его пришлют, то его надо отнести в погреб монастыря. Запрещалось ходить без мантии, ходить по кельям,

что-либо забирать в кельи из церкви, служебных келий и трапезной без благословения настоятеля, или келаря, или «воображенных на то», сажать рядом с кельями овощи. Разрешалось сажать только деревья и яблони. Необходимо проявлять особую заботу о церковном пении. Трапеза и работа должны сопровождаться молчанием и молитвой. Молиться необходимо о благосостоянии церквей, и о «земном строении», о всем православном христианстве, о «честней святей обители сеи», «о богоизбранном христолюбивом стаде, о спасении душ своих», «о многолетнем здравии и спасении» царя и великого князя Ивана Васильевича, его царицы Анастасии, о даровании Богом им детей, покорении врагов и «супостата». Государь — это «надежа и упование»: «его десницею везде покровены, и строины, и честны, благодарны и оборонены всегда, а впредь по Бозе он ваше упование и надежа», а также о митрополите Макарии, о князе Георгии, его княгине и чадородии их, о воинстве.

Однако, как неоднократно отмечалось исследователями[51], общежительный устав, завещанный первой игуменьей, не соблюдался. В Новодевичьем монастыре постригались представительницы царской семьи, а также известных княжеских и боярских родов (Шереметьевы, Воротынские, Голицыны и т. п.). В. Д. Назаров подметил особенность в перечне розданных монахиням из приказа Большого прихода «милостинных» денег. Первыми в этом списке шли старицы-княгини и боярыни, затем «большие и меньшие крылошанки», а в конце — «рядовые старицы». Некоторые из стариц, представительниц правящей династии, могли владеть и владели недвижимостью, собственными кельями, жилыми и хозяйственными постройками в подмонастырской слободке. В то же время продолжали существовать общая трапеза, распорядок общих служб, натуральный и денежный доход с монастырских вотчин поступал в общую казну[52].

Сохранилось летописное описание пострижения княгини Ульяны (в иночестве Александра) вдовы Юрия Васильевича, брата царя, 30 апреля 1564 г. в Новодевичий монастырь: до монастыря ее провожала царская семья, постриг ее митрополит в присутствии «освященного собора». Кроме того, «удоволи ее государь до живота ее городы, и волостьми, и селы, и великими многими доходы, да и детей боярских и приказных людей, да и дворовых людей всяких ей подавал, которым обиход ее всякой ведати. И на ее обиход повеле устроити в монастыре и за монастырем погребы, и ледники, и поварни особые»[53].

По существующему преданию, в 1569 г. инокиня Александра была утоплена по приказу Ивана Грозного, раздраженного ее слезами по невинным жертвам[54].

Для поддержания обители и Василий III и Иван IV неоднократно давали тарханные и несудимые грамоты. Монастырские села в большом количестве находились в различных уездах: Дмитровском, Рузском, Владимирском, Ростовском, Верейском, Звенигородском, Вяземском, Московском, Оболенском и т. д.[55]

Большое количество вкладов монастырь получил от Бориса Годунова. Как известно, одной из инокинь монастыря была его сестра Ирина (в иночестве Александра), вдова Федора Иоанновича. Для нее специально также была построена отдельная келья с церковью («Иринины покои»), а ее «обиход» обслуживали десятки дворян, приказных и слуг[56].

Цари из дома Романовых также способствовали процветанию монастыря своими вкладами, вотчинами, несудимыми грамотами. В праздник Одигитрии Смоленской Божьей Матери в монастыре устраивалась праздничная трапеза, на которой присутствовали, помимо духовных лиц, царь, бояре, дворяне, дьяки. Инокинями монастыря стали три дочери царя Алексея Михайловича, Евдокия — жена Петра I и, наконец, царевна Софья. Их гробницы находятся в монастыре.

Важной особенностью Новодевичьего монастыря было то, что во время польско-литовского нашествия, во время ногайских набегов и для защиты от крымских татар он одновременно служил крепостью. Так, в 1616 г. для обороны в нем находилось 353 чел., а в 1633 г. — 128 чел.[57]

Необходимо сказать, что женские монастыри, как и мужские, выполняли функции наказания, в частности за отдельные уголовные преступления, с начала появления монастырей и вплоть до XIX в.[58] В грамоте 1628 г. Новгородского митрополита Корнилия архимандриту Тихвинского монастыря Макарию говорится о направлении на пострижение двух женщин-уголовниц, подвергнутых за уголовное преступление трехсуточному окопанию в землю[59].

Наиболее известны случаи пострижения в монастырь, связанные с различными политическими мотивами. В 1205 г. Галицко-Волынский князь Роман Мстиславич насильственно заставил совершить постриг своей жены, дочери, тестя и тещи[60]. В более поздний период пострижение по политическим мотивам было довольно частым явлением. Помимо уже упомянутых пострижений цариц Соломонии и Евдокии, насильственно постригались вдовы казненных опальных князей и бояр Иваном Грозным. Так, до 1569 г. в Горицком Воскресенском Белозерском монастыре (Новгородская губерния, Кирилловский уезд) жили вдова Андрея Ивановича Старицкого Евфросиния Владимировна и ее невестка. По легенде, они были утоплены Иваном Грозным. В этом же монастыре жили царица Анна Колтовская (в монашестве Дарья), царевна Ксения Годунова[61]. В Воскресенский монастырь в Нижнем Новгороде была сослана Марфа Борецкая[62]. В монастыри направлялись также полонянки. Так, в Ивановский монастырь было послано шесть полонянок в 1624 г.[63]

Необходимо сказать несколько слов о так называемых двойных монастырях, которые существовали

вплоть до начала XVIII в. В практике монашеского строительства как греческого, так и русского нередки были случаи так называемых двойных монастырей[64]. Об этом свидетельствует 123 новелла императора Юстиниана (VI в.): «Ни в каком месте нашей империи не дозволяем монахам и монахиням жить в одном монастыре или быть так называемым двойным монастырям». Вместе с тем Е. Е. Голубинский отмечает, что церковное законодательство очень странным образом реагировало на создание двойных монастырей. Так, он приводит правило VII вселенского собора, который, с одной стороны, предписывает «не быти отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих», а с другой — разрешает остаться таким монастырям, «прежде бывшим»[65]. Он же предполагает, что двойной монастырь представлял собой монастырь, разгороженный внутренней стеной на две половины: одна была заселена монахами, другая — монахинями.

Е. Е. Голубинский высказывает также мнение, что женские монастыри могли возглавляться игуменом[66].

К так называемым двойным монастырям в России относятся:

1. Спасский на Бору в Москве[67].

2. Хотьков монастырь, приписной к Троице-Сергиевому монастырю, возможно, также был двойным, возглавляемым игуменом. В нем приняли пострижение родители Сергия Радонежского[68].

3. Лазаревский Городецкий, где в 1367 г. во время вечерни страшный гром побил чернцов и черниц[69].

4. Вознесенский в г. Козельске Калужской губернии. До 1499 г. инокини жили совместно с иноками Введенской Оптиной пустыни[70].

5. Преподобный Дионисий Глушицкий устроил в двух верстах от своей лавры обитель инокинь во имя св. Леонтия и поставил над ними в игумены старца[71].

6. Шунгский Николаевский Ильинский (в Олонецкой губернии). По описи 1582 г. здесь существовал

двойной монастырь: «Погост Николской в Шунге. На погосте церковь Никола Чюдотворец, да церковь Илья Пророка, древяные клетцки, стоят на царя и великаго князя земле. А церкви поставленье и церковное строенье приходное. На погосте же двор игумен Мисаило..., двор проскурник черной Пахнутей; да 5 келей, а в них живут 7 старцов; да 17 келей, а в них живут 25 старицъ»[72].

7. Покровский монастырь в г. Туринске Тобольской губернии был основан как совместный мужской и женский. В 1624 г., по приказанию архиепископа Киприана, иноки переведены в Николаевский монастырь в г.Туринске[73].

8. Рождественский на Олонце (г. Олонец). В писцовых книгах 1628–1629 гг. отмечено: «Да на погосте на церковной государеве земле кельи, а в них живут старцы: черный поп Герасим, старец Серапион, просвирник, старец Игнатей, старец Макарей, до 9 мест келейных порожих. По другую сторону церкви живут старицы на крестьянских на купленых местех: старица Дарья, старица Маремьяна, старица Феодосья, старица Афимья, старица Марина, старица Анисья, старица Марфа»[74].

9. Покровский в г. Юрьеве. В 1712 г. монах Архангельского Юрьева монастыря Кирилл построил церковь Покрова и «присовокупил было к ней девичь монастырь и малое число келей возградил», в которых жило по 3–4 монахини, которые затем перешли в Введенский женский монастырь[75].

Одновременное проживание монахов и монахинь в одном монастыре однозначно осуждалось русским церковным законодательством. Видимо, это был довольно распространенный тип монастыря. В послании новгородцам митрополит Фотий писал, «если в каком монастыре находятся чернцы, таки бы черницы не были; но чернецы жили бы себе в монастыре, а черницы в особом монастыре. Для того узнать: где исперва

были чернецы, тут и ныне оставались бы чернецы, а где исперва были черницы, тут и ныне жили бы черницы. У чернецов пусть и попами будут чернецы; а в обители черниц избирают попов-бельцов с попадиами, вдовых же туда не посылать»[76].

Двойные монастыри были осуждены соборами 1504 и 1551 гг.

Особо следует сказать о постановлениях Стоглавого собора. В основном они касаются одновременно и женских, и мужских монастырей. Вопрос о двойных монастырях, а также о женских монастырях, возглавляемых игуменом, и о монастырях, где свободно жили миряне, видимо, остро стоял в этот период. Критика подобной практики содержится в 37-м царском вопросе (5 гл.): «Иже иноцы и инокини во едином монастыре живут. В нашем царстве на Москве и во всех градех монастыри особные: живет в нем игумен да чернца два или три, и где как ся лучило, да тут же в монастыре миряне з женами и з детми живут. А в котором монастыре живут чернцы, ино в том монастыре такоже живут миряне и холостые и з женами. Пригоже ли то так быти? А в ыном монастыри чернцы и черницы живут, а убогиа чернцы и черницы по миру скитаются. Тем нигде покою нет ни в котором манастыре не приимут. А попы и диякони, и дьяки, и понамари с женами тутo же с черницами в монастыре вместе живут. По правилом святых отецъ, како достоит тому быти? Тако бы на святом соборе и уложити во веки неподвижимо»[77].

Ответ на вопрос содержится в гл. 82, где со ссылкой на постановление собора 1503 г. запрещаются монастыри, в которых одновременно живут монахи и монахини: «И мы ныне по тем же священным правилом и по преже уложенном соборе, что в монастырех жили в одном месте черньцы и черницы, а служили у них игумены. И впред черньцом и черницам в одном монастыре не жити. А в котором

манастыре учнут жити черньцы, ино туто служити игумену, а черницам в том манастыре не жити. А в котором манастыре учнут жити черницы, ино у них служити попом белцом, а черньцом в том манастыре не жити»[78].

Однако вопрос о духовнике в женском монастыре все же остается не совсем ясным. Так, в вопросе-ответе 13 (гл. 41) говорится: «В девичих монастырех черницам достоит ли от мирских попов приимати святых таинъ. Аще ли вскоре случитца в нощъ или в день игумену отцу духовному далече сущу, како тому достоит быти?

И о том ответ. Достоит всякому священноиноческому чину и иноческому чину от мирскаго священника причаститися, кроме покаяния. И о том свидетелствуют священная правила. Аще который священноинок или инок, или инокиня не приемлет причастия от мирскаго священника, имущаго жену, таковый да будет проклят»[79].

Вполне возможно, что духовником в женском монастыре мог быть игумен мужского монастыря, но он не имел права его возглавлять. Макарий, будучи Новгородским архиепископом, осуждал тот факт, что во главе женского монастыря стоял игумен, а не игуменья: «Отвести игуменов в мужские монастыри, а черницам дать игумений»[80].

Некоторые из женских монастырей часто являлись приписными к мужским:

1. Ивановский Елецкий в Архангельской губернии Холмогорского уезда зависел от Антониева Сийского монастыря, о чем свидетельствует грамота игумену Никандру от 1589 г.: «А что у вас на Елеце девич монастырь, и вы бы однолично велели тот монастырь тынить тыном крестьянам своим и учините у него одне ворота»[81].

2. Солотчинский — Зачатьевский (Св. Анны) в Рязани, основанный в кон. XIV в. По описи 1628 г. в нем

было 7 келий и 8 черноризец, прокармливающихся от Большого Солотчинского мужского монастыря[82].

3. Успенский Богородицкий упоминается в 1561 г. как приписной к Троице-Сергиевой лавре[83].

4. Николаевский на Валухе вблизи Спасо-Прилуцкого монастыря. В 1623–1648 гг. зависел в своем существовании и управлении от Спасо-Прилуцкого монастыря, но имел свою игуменью-настоятельницу. В списках приказных дел 1666 г. говорится: «Спасо-Прилуцкого монастыря власти поят и кормят и одевают, и запасы годовые дают, как и прочих стариц, которые живут в Николаевском девиче монастыре»[84].

5. Введенский Богородицкий Тихвинский монастырь (Новгородская губерния) был основан архиепископом Пимином и зависел от Тихвинского Богородицкого мужского монастыря. Только в 1604 г., по просьбе жившей здесь старицы Дарьи Алексеевны (царицы, супруги Ивана IV), монастырь получил пашни и сенокосы[85].

6. Морозова женская пустынь, основанная в перв. пол. XVII в., по бедности была на иждивении Троице-Колевниковой пустыни (Ярославская губерния)[86].

Приписные к мужским женские монастыри существовали вплоть до XIX в. Так, Богоявленский в г. Костроме являлся приписным к Анастасьину мужскому монастырю с 1863 г.[87]

2. Государственное законодательство о женских монастырях в XVIII — нач. XX в.

Жизнедеятельность монастырей в России регулировалась как церковно-каноническим правом, так и государственным. В синодальный период, по словам И. Смолича, церковь утратила свою правовую неза-

висимость и стала государственным учреждением — Ведомством православного исповедания[88]. Не только в отношениях с миром, но и внутренняя жизнь монастырей во многом регламентировалась государственным законодательством.

Законодательные акты синодального периода представляют собой указы, манифесты и «объявления» императора, определения, распоряжения, постановления и циркуляры Синода и т. д. Большинство из них опубликованы. Прежде всего, в Полном собрании законов Российской империи[89] и Своде законов Российской империи[90], Полном собрании постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания[91] и Описании документов и дел архива Святейшего синода[92]. Основные действующие законоположения изложены в Уставе Духовной консистории[93].

Во второй половине XIX в. был опубликован ряд сборников, в которых собраны законодательные документы. К таким сборникам относятся: Александров Н. И. Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860; Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по Ведомству православного исповедания / Сост. Т. Барсов. СПб., 1885; Проволович А. И. Сборник законов о монашествующем духовенстве. М., 1897; Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Сост. Я. Ивановский. Изд. 3-е. СПб., 1900; Касаткин И. Сборник законоположений о порядке приобретения церквами, монастырями и учреждениями Духовного ведомства недвижимых имуществ и о мерах к охране церковных земель. Нижний Новгород, 1904.

Хронологический принцип положен в основу передачи текстов законодательных актов другой части сборников. Эти сборники для исследования представляют большую ценность, так как дают возможность

проследить изменения, происходившие в законодательном процессе: Маврицкий В. Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879; Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Святейшего правительствующего синода (1721–1895 гг. включительно) и гражданских законов, относящихся к Духовному ведомству православного исповедания. Сост. С. В. Калашников. Харьков, 1896; Завьялов А. Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1900. СПб., 1901. Кроме того, указы публиковались в издаваемом с 1875 г. «Церковном вестнике».

Государственное законодательство в отношении церкви, в том числе и монастырей, в синодальный период неоднократно являлось предметом исследований историков и юристов, особенно во второй половине XIX — нач. XX в. Различным проблемам церковных реформ в XVIII в., а также тем изменениям в законодательстве, которые происходили в связи с приходом к власти нового императора или императрицы, посвящены фундаментальные исследования М. И. Горчакова, П. В. Знаменского, П. Веденяпина, А. Завьялова, Н. Кедрова, И. Знаменского, Н. Ф. Климова, П. В. Верховского[94].

Законодательству XIX в. посвящены работы И. Л. Чижевского, А. Завьялова и др.[95]

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

соответствовали канонической традиции Русской православной церкви[96].

В советский период исследований, специально посвященных юридическому положению монастырей и монашества, не было. Однако отдельные аспекты, в частности законодательство, связанное с экономическим положением монастырей, тщательно исследовались в работах И. А. Булыгина, Я. Е. Водарского, А. И. Комиссаренко[97]. П. Н. Зырянов в монографии «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в.» посвятил раздел правовым аспектам жизнедеятельности монастырей[98]. Отдельные законодательные акты, посвященные монастырям, анализируются в монографии И. К. Смолича «Русское монашество. 988–1917 гг.»[99].

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

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

Идеологическая концепция монастырской реформы была сформулирована Петром I только 31 января 1724 г. в «Объявлении, когда и коей ради вины начался чин монашеский» и исходила прежде всего из практической и социальной пользы для общества. В нем определялась исторически сложившаяся роль монастырей:

во-первых, духовная, «ради удоволствования прямою совестию оное желающих», и во-вторых, «ради церковной нужды, дабы были из монашества достойныи в чин архиерейства». Но, по словам «Объявления...», «...нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, немало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность... А что, говорят, молятся, то и все молятся... Что же прибыль обществу от сего?». Поэтому, принимая второе определение, оправдывающее существование мужских монастырей, для остальных монашествующих как в мужских монастырях, так и в женских, «желающих по совести монашеского жития», Петр объявляет «определение» «служити прямым нищим, престарелым и младенцем»[100].

Еще в 1690 г. Петр издал указ, ограничивающий количественный рост монастырей: он запретил основывать монастыри без «высочайшего разрешения»[101]. Кроме того, в течение первой половины XVIII в. неоднократно издавались указы о приписке малобратственных монастырей и пустынь к крупным монастырям[102]. В результате за период с 1700 по 1762 г. общее количество монастырей уменьшилось: в 1700 г. их было 1153 (мужских — 924, женских — 229), в 1762 г. — 881 (мужских — 678, женских — 203), однако количественное соотношение мужских и женских монастырей осталось примерно на одном уровне: в 1700 г. число женских монастырей составляло около 20% от общего числа монастырей, в 1762 г. — их стало даже несколько больше — около 23%[103].

2.1. Законодательство и экономическое развитие

К началу XVIII в. экономическое положение большинства женских монастырей отличалось от мужских. По статистическим данным, приведенным Я. Е. Во-

дарским, в 1700 г. владельцами крестьянских дворов являлись 619 монастырей, из них только 75 женских, что составляет около 12% от общего числа монастырей, владеющих вотчинами, в то время как среди монастырей, не являющихся собственниками, их было примерно 29%. В число крупных монастырей (владеющих более чем 1250 дворами) попадает всего лишь три женских монастыря: Новодевичий (2346) и Вознесенский (2127) в Москве и Суздальский Покровский (2053). Если сравнить их с крупными мужскими монастырями, то Троице-Сергиев монастырь владел 20 333 дворами, Кирилло-Белозерский — 5316, Чудов — 3065, Костромской Богоявленский — 3684, Новоспасский — 2854, Воскресенский Истринский — 2465, Савво-Строжевский — 2059 и т. д.[104]

Создание Монастырского приказа в 1701 г. поразному отразилось на положении мужских и женских монастырей. С момента издания указа от 24 января 1701 г. о создании Монастырского приказа[105], которому передавалось управление монастырскими вотчинами, и последующих за ним указов, конкретизирующих сферу его деятельности[106], началась фактическая секуляризация монастырских вотчин: юридически вотчины продолжали находиться во владении церкви, но управление церковными имениями, сбор и распределение доходов с них, а также право полного отчуждения духовных вотчин и угодий принадлежало государству; доходы с вотчин собирались в казну, а монастырям выдавалось содержание[107]. В последующие годы (1705–1720) сфера деятельности Монастырского приказа сужается: из его подчинения изымаются окраинные епархии. Были возвращены вотчины так называемым неопределенным монастырям, доход с которых шел на нужды этих монастырей. Вотчины так называемых определенных монастырей (их было большинство) делились на две части: определенные, доходы с которых поступали на содержание монастырей и их управление передавалось старым владельцам, и заопределенные, управление которыми и доходы принадлежали Монастырскому приказу[108]. В число определенных монастырей попали наиболее богатые монастыри и архиерейские дома — им принадлежало 64% от общего числа крестьян (71 630 крестьянских дворов); 60 определенным монастырям принадлежало 59 547 дворов[109]. Причем из 60 монастырей только два были женскими: Московский Вознесенский и Суздальский Покровский[110]. В число неопределенных попали четыре архиерейских дома и 238 монастырей, из них 23 были женскими[111]. Среди них были два крупных монастыря: Троице-Сергиев (20 131 двор) и Московский Новодевичий (2346 дворов). И. А. Булыгин предположил, что Новодевичий монастырь не был определен, так как до 1704 г. в нем находилась в заточении царевна Софья[112]. Возможно, этот факт был связан с тем, что после стрелецкого бунта вотчины Новодевичьего монастыря находились в ведении Преображенского приказа[113]. Только в 1721 г. по приговору Синода Новодевичий монастырь перешел в ведение Монастырского приказа[114], а впоследствии вошел в число определенных. Так, в указе от 16 января 1736 г. Новодевичий монастырь называется уже в числе определенных. В этом же документе указывается соотношение в численности определенных и неопределенных мужских и женских монастырей: определенных женских монастыря всего три (Московские Вознесенский и Новодевичий и Суздальский Покровский), мужских монастырей — 66; неопределенных женских — 155[115].

Таким образом, в петровское время большинство женских монастырей были маловотчинными или вообще не имели крестьянских дворов и получали дотацию от государства. В то же время так называемая «дача» в мужские монастыри в количественном отношении была выше, чем в женские. Так, по одной из ведомостей «дачи Монастырского приказа» за 1722 г. в 52 мужских

монастыря, в которых насчитывалось 1940 монашествующих, было отпущено из монастырской казны 12 232 руб. 25 с половиной коп. и 9231 ¼ четверти хлеба, а в 15 женских монастырей, в которых насчитывалось 2159 монашествующих женщин, — 5760 руб. 29 коп. и 4434 ½ четверти хлеба. Все это вынуждало монахинь покидать монастырь и просить милостыню[116]. Возможно, что в связи с этим в отношении женских монастырей были введены более строгие правила выхода за пределы монастыря. В доношении из Духовной дикастерии в Синод от 20 мая 1726 г. описывается бедственное состояние московских и городских девичьих монастырей синодальной области («кроме Вознесенскаго и Новодевича монастырей»): «имянно наличных монахинь 3223, а доходов в некоторые из них собирается как денежных, так и хлебных малое число; а во многих монастырех монахини пропитание себе имеют от своего рукоделия и от подаяния христолюбцев». Синод приговорил никого в маловотчинные и безвотчинные монастыри не постригать «под опасением за преступление тяжкаго штрафа и лишения чести»[117]. По доношению инквизитора московских женских монастырей Сергея Бурлакова монахини ружных Никитского и Варсанофьевского женских монастырей покидают свои монастыри «для прошения милостыни», «бродят и сидят человек по десяти и по двадцати»[118]. Даже владение вотчиной не гарантировало безбедное существование монастыря. Московский Ивановский монастырь до 1700 г. был ружным. В 1700 г. вместо руги ему была отдана вотчина — полсела Путятино, 115 дворов. Однако в начале 1722 г. монастырь обратился с просьбой о возвращении руги. Синод постановил передать управление сбором доходов Монастырскому приказу с тем, чтобы все они поступали в монастырь[119].

При этом женские монастыри, составляющие ок. 20% от общего числа монастырей, были более населенные, чем мужские. В 1724 г. в мужских монастырях насчитывалось 14 534 насельника (монаха и послушника), а в женских 10 673 (монахинь и послушниц), в 1738 г. соответственно 7829 и 6453[120]. Монашествующих мужчин на протяжении всего XVIII в. было больше, чем монашествующих женщин.

С 1701 г. государственная власть предпринимала неоднократные попытки ввести штаты в монастырях. 30 декабря 1701 г. был издан именной указ о назначении монахам и монахиням определенного числа денег и хлеба «в общежительство их», «а вотчинами им и никакими угодьями не владеть не ради разорения монастырей, но лучшаго ради исполнения монашескаго обещания» — по 10 руб. денег и 10 четвертей хлеба на каждого[121]. В 1724 г. в мужских монастырях был высочайше утвержден штат. Появилось разделение монастырей на классы в зависимости от исторического значения и экономического положения монастыря. Таких классов было два: первый — во главе с архимандритом, второй — во главе с игуменом[122]. Женские монастыри, за исключением Вознесенского и Новодевичьего, штата не имели. По указу от 29 мая 1724 г. в Чудовом, Вознесенском и Новодевичьем монастырях монастырские доходы должны были делиться на три части: одна треть — «чиновным монастырским», вторая треть — на «церковные потребы и починки», последняя треть делилась опять на три части — две доли больным, одна доля служащим монахам[123]. Фактически вплоть до реформы 1764 г. штаты не были введены, кроме московских монастырей Чудова, Вознесенского и Новодевичьего (1724), а также монастырей малороссийских, Астраханской (где и монастырей не было), Сибирской (1732) и Новгородской (1740) епархий[124].

Секуляризация, начатая Петром I, завершилась реформой 1764 г. Перед началом реформы в 1762 г. в России было мужских монастырей 678, населенных 7659 монахами и послушниками, и всего 203 женских монастыря с 4733 монахинями и послушницами[125].

26 февраля 1764 г. был издан Манифест о духовных имениях[126]. В результате реформы Екатерины 1764 г. численность монастырей значительно уменьшилась. Было упразднено монастырей 496 (56,3%), из которых было 360 (53%) мужских и 136 (67%) женских[127]. Таким образом, несмотря на то что женских монастырей до реформы было в три раза меньше, чем мужских, в процентном отношении женских монастырей было упразднено больше. В результате реформы число женских монастырей составило около 17% к общей численности всех оставшихся монастырей, не считая архиерейских домов.

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

Численность мужских и женских монастырей по штатам

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

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

Основным критерием для определения монастыря в тот или иной класс было экономическое состояние монастыря: в 1-м классе монастыри, имеющие 10 000 и более душ крестьян, во 2-м — от 1000 до 10 000, в 3-м — от 100 до 1000. В отношении тех монастырей, которым принадлежало менее 100 душ, в докладе, высочайше утвержденном 26 февраля 1764 г., было отмечено, что об этих монастырях необходимо собрать ведомости и

в зависимости от их состояния либо оставить на собственном содержании, либо упразднить и обратить в приходские церкви. По верному замечанию А. Завьялова, экономический принцип, положенный в основу деления монастырей на классы, был нарушен при установлении штатов женских монастырей и нескольких мужских. Так как большая часть женских монастырей относилась к числу маловотчинных и безвотчинных, то Комиссия «не могла не признать государственного значения этих монастырей и справедливости ради назначить им казенное жалованье»[128]. Поэтому из 45 третьеклассных женских монастырей перечислены были только 17, оставшиеся 28 были оставлены на рассмотрение епархиальных архиереев и названы города, в которых следовало их оставить. Существенным было также то, что среди женских монастырей не оказалось заштатных, в то время как численность заштатных мужских составила 161 монастырь. Комиссия, возможно, сочла, что женские монастыри не могут существовать без государственной материальной поддержки. Основание новых монастырей было запрещено без высочайшего разрешения[129].

Материальное положение монастырей мужских и женских было различным: жалованье в штатных женских монастырях было значительно меньше, чем в мужских[130].

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

Сверх положенных денег по штату монастырям была пожалована прибавка:

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

Троицкой лавре была назначена сумма в 10 070 руб., на Московский архиерейский дом с Чудовым монастырем — 7510 руб. 85 коп., на С.-Петербургский архиерейский дом и Троицкий Александро-Невский монастырь 15 000 руб.

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

Монахи (включая иеромонахов и иеродьяконов) 1-классного монастыря получали от 9 до 12 руб., 2-го класса — от 9 до 13 руб., 3-го класса от 8 до 13 руб., монахини 1-классных монастырей — от 12, 2-го класса — 12 руб., 3-го класса — 10 руб.[131]

Впоследствии при императоре Павле разница в размере денежного жалованья представителям власти в мужских и женских монастырях несколько сократилась: прибавка архимандритам 1-го класса составила по 100 руб., 2-го класса — по 70 руб., игуменам 3-го — по 50 руб.; игуменьям 1-го класса — по 200–250 руб., 2-го класса — по 90 руб., 3-го класса — по 60 руб. Что касается монахов (исключая иеромонахов и дьяконов) и монахинь, то их жалованье было практически уравнено: для мужских всех классов и женских монастырей — 20 руб.[132]

Среди первоклассных женских монастырей при Екатерине II предполагалось, что особое место займет Воскресенский женский монастырь в Петербурге. По указу Екатерины II от 28 апреля 1764 г. для Воскресенского монастыря монахини набирались преимущественно из «знатных» монастырей — Московских Вознесенского и Новодевичьего и Смоленского Вознесенского, «по возможности из дворянок»[133]. По штату, утвержденному 18 июня 1764 г., жалованье игуменьи и казначеи составило 300 руб. каждой. Такое жалованье получали наместник и казначей лавры. Жалованье монахинь Воскресенского монастыря численностью 12 человек — по 100 руб. каждой. В штат монастыря было включено также 12 наемных женщин[134]. В то время как жалованье монаха-духовника лавры, самой высокооплачиваемой категории монахов после казначея и эконома, составляло 50 руб., иеромонахов — в 1764 г. — 13 руб.[135] Но вскоре Воскресенский монастырь был упразднен.

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

По указу от 6 сентября им также выплачивалось жалованье: архимандритам по 70 руб., игуменам — по 50 руб., строителям, наместникам, иеромонахам и иеродьяконам — по 13 руб.; игуменьям, строительницам и монахиням — всего по 10 руб. Сверхштатных монашествующих предполагалось распределить по монастырям, по мере появления свободных штатных мест, зачисляя на «убылые места». При этом временно не разрешалось никого постригать и принимать в монастырь[136].

При проведении реформы различия между женскими и мужскими монастырями выражались не только в денежном жаловании, но и во владении недвижимым имуществом. Каждому архиерейскому дому и двум лаврам (Троице-Сергиевой и Александро-Невской) полагалось иметь по одному-двум загород-

ным домам, при этих домах сады и огороды, по три пруда и одному озеру, находящимся не далее десяти верст, пастбища для лошадей и скота по 30 десятин. Где прудов и озер не было, там разрешалось иметь рыбную ловлю в реках, находящихся на расстоянии не более 10 верст с «платежом оброчных денег». Прочие штатные монастыри, кроме женских монастырей 2-го и 3-го класса, «за которыми прежде были загородные домы, озера и пруды и скотные дворы», могли иметь по одному скотному двору, по малому озеру или пруду и землю для выгона скота для 1-го класса — по 9 десятин, для 2-го класса — по 8 десятин, для 3-го класса — по 6 десятин для каждого монастыря[137]. В последующем законодательстве об имущественном положении монастырей специальных постановлений, касающихся женских монастырей, нам не встретилось. При Павле 127 мужским нештатным монастырям «каждому в милостыню» было положено по 300 руб. Эта «милостыня» просуществовала до 1868 г.[138] Указом от 18 декабря 1797 г. было отведено архиерейским домам по 60 дес., монастырям — по 30 дес. земли, включая земли, дарованные Екатериной II. По этому же указу архиерейские дома и монастыри могли иметь рыбные ловли в реках, находящихся на расстоянии далее 15 верст, и по одной мельнице[139]. В 1835 г. было разрешено отводить казенную землю монастырям от 100 до 150 дес.[140]

В XIX в. законодательство, связанное с имущественными правами монастырей и общин, было одинаковым для мужских и женских монастырей[141].

2.2. Женские общины и их правовое положение

В результате реформы 1764 г. именно монашествующие женщины и в еще большей степени послушницы и белицы, по верному замечанию В. В. Зверинского,

за недостатком помещений и средств в других монастырях были оставлены на произвол судьбы. Кроме того, реформа первоначально не предусматривала существование заштатных женских монастырей.

Поэтому некоторые женщины из бывших белиц и послушниц продолжали жить при прежних монастырских церквах, которые становились приходскими. Так, Благовещенский монастырь в г. Чебоксарах Казанской губернии просуществовал до 1773 г.[142], Рождественский монастырь в г. Болхове Орловской губернии — до 1783 г.[143] В результате некоторые из упраздненных монастырей были восстановлены (Астраханский Благовещенский) по просьбе жителей города или епархиального архиерея. В 1786 г. насчитывалось уже восемь заштатных женских монастырей[144].

Но чаще всего монастырь не восстанавливался. Бывшие послушницы продолжали жить в упраздненном монастыре — мужском или женском. Строили кельи рядом с приходскими и кладбищенскими церквами исполняли обязанности просвирниц и сторожей. Нередко они призревали сирот, обучали детей грамоте, ухаживали за больными и престарелыми, а зачастую являлись духовными руководительницами для тех, кто к ним приходил[145]. Очень часто подобные женские общежития приобретали статус богаделен и странноприимных домов[146]. Такие богадельни представляли собой женские общежития, в которых большинство составляли молодые и среднего возраста женщины и девушки. Так, в своем рапорте Синоду Нижегородский епископ Иоанн о Зеленогорской богадельне сообщал, что в ней живет 45 чел., из них вдов только 8. Способ содержания богадельни — сельская работа и рукоделие, а также подаяние за чтение Псалтири. В Ризадеевской богадельне живет 10 женщин, которые содержание «приобретают собственными трудами и рукодельем, но земли своей не имеют и подаяний ни от кого, кроме родственников,

не принимают»[147]. Во всех случаях они продолжали жить по монастырскому уставу.

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

Однако изучение законодательных материалов позволило установить, что женские общины стали признаваться гораздо раньше, вскоре после реформы. Первоначально по указу императрицы в упраздненных монастырях разрешалось находиться монахиням и белицам. Так было в случае упразднения Болховского монастыря. Указ последовал 22 июля 1765 г.[148] Вместо термина «община» в указах используется «женское общежитие». «Женское общежитие» было оформлено именным указом Екатерины II, разрешившей, по просьбе жителей г. Мологи, жить в упраздненном монастыре вдовам и престарелым девицам, «посвятивших себя уединенной жизни» «на общежительном уставе, под смотрением начальницы». Императрица поручила генерал-поручику Лопухину проследить, чтобы «заведение сие устроено было на правилах, установленных вообще для монашествующих, приписав оное по способности той же епархии к Углицкому Алексеевскому девичьему монастырю»[149].

Раньше, чем Нижегородские общины, юридический статус получили «женские общежития» (в документах, связанных с подготовкой к утверждению этих общин встречается и термин «богадельня»), организованные на собственные средства женщинами из аристократических дворянских семей. Впервые подобное «женское общежитие» было основано княги-

ней Евдокией Николаевной Мещерской в с. Аносино Московской губернии. «Общежитие» было высочайше утверждено в 1821 г. Для него же были составлены митрополитом Московским Филаретом Правила[150]. Затем в 1833 г. было высочайше утверждено положение Святейшего синода «об устроении богоугодного общежительного заведения для нуждающихся, подобно тому, как дозволено было в 1821 г. вдове поручице княгине Мещерской», основанного во имя Спаса на Бородинском поле вдовой генерала Маргаритой Михайловной Тучковой (урожденной Нарышкиной), «на правилах, существующих в общежительных пустынях» и «под ведением епархиального архиерея»[151]. Зачастую эти «общежития» возглавляли сами их основательницы. При «общежитии» строился храм и вводился монастырский устав.

В 1841 г. была высочайше утверждена Зосимова Одигитриевская община в Московской губернии[152].

Но не все общины, желающие приобрести правовой статус, получали его. Так, в 1826 г. было отказано в утверждении общины — «заведения... на основании правил женских монастырей» в селе Мысовых Челнах Оренбургской губернии. В постановлении Синода было сказано: «Молиться Богу, равно как и снискивать трудами пропитание долг есть общий всех христиан, и сего никому и никогда воспрещено от Святейшаго Синода не было»[153]. Иногда дело не доходило до императора — община уничтожалась местной властью. Так произошло с женской духовной общиной, организованной в усадьбе местной помещицы Лихутиной в Корсунском уезде Симбирской губернии[154].

Женских общин больше всего было в Нижегородской, а также в Пензенской и Тамбовской епархиях[155]. Зачастую они возникали не без духовного влияния старцев, в частности Санаксарского монастыря, Саровской пустыни и др. Несколько общин Нижегородской епархии возникло по благословению Серафима

Саровского. Они были довольно многочисленными и часто имели капитал и землю, но «не оформленные актами».

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

Вопрос о женских общинах в Нижегородской губернии впервые был инициирован в 1839 г. Тогда министр внутренних дел граф Строганов сообщил обер-прокурору Синода Н. А. Протасову, что в министерстве с 1830 г. находятся записка нижегородского губернского начальства об общинах, существующих в Нижегородской губернии, имеющих «значительные строения и капиталы» и состоящих в «совершенном повиновении к духовному и гражданскому начальству», и присланные по запросу Синода Нижегородской духовной консисторией сведения о «так называемых общинах» («вид общества», «сие общество», «сие жительство»)[156]. Министерство испрашивало у Синода разрешение на «дальнейшее существование означенных обществ». Первоначально переписка носила секретный характер. На запрос Синода было также прислано донесение Нижегородского преосвященного Иоанна с подробным описанием существующих общин[157].

9 мая 1842 г. высочайше утверждено было определение Синода о принятии «под покровительство духовных и гражданских начальств» Арзамасской Алексеевской, Дивеевской и Зеленогорской общин[158]. В докладе обер-прокурора императору говорилось, что «в Нижегородской губернии с давнего времени существует несколько общежительных женских заведений под названием общин, учреждение коих остается не утвержденным поныне никаким постановлением высшего правительства». Далее в докладе после описания

и истории общин передано решение Синода: женские общежития следует «принять под покровительство духовного и гражданского начальств», «общежитиям сим существовать на тех основаниях, какие определит подробно Святейший Синод», всякие пожертвования принимать на имя общин и «совершать акты» «порядком, установленным для православных монастырей»[159]. От себя обер-прокурор добавил, что «означенныя общины, составившиеся из лиц разных сословий, которые посвящают себя уединению без пострижения в монашество, по строгой благочестивой жизни их, трудолюбию и примерной праведности пользуются от жителей не только окрестных, но и отдаленных мест, таким уважением, до котораго не могли достигнуть многие из штатных монастырей, как я имел случай удостовериться в бытность мою в Нижнем Новгороде»[160]. 7/17 декабря 1845 г. Синод утвердил Правила для женских общин, находящихся в Нижегородской епархии[161]. Существенным в этих Правилах является то, что в общину принимаются сестры «по совершенном удостоверении в искренности намерения посвятить жизнь на служение Богу и созидания спасения души» и на первом месте среди обязанностей стоит молитвословие, затем рукоделие и другие труды.

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

период своего возникновения явились своего рода альтернативой штатным монастырям, а их признание государственной властью означало прежде всего признание их духовного значения в жизни общества.

В нарушение законодательства некоторые сестры общин были монахинями. Однако пострижение было тайным. В Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря сообщается о том, что основательница Казанской общины Александра Мельгунова была тайно пострижена в Киевском Флоровском монастыре[162]. Преподобный Серафим Саровский осуществлял тайный постриг сестер общины[163]. В конце XIX — начале XX в. постриг сестер общины не скрывался. В труде Л. И. Денисова о современных ему монастырях и общинах сообщается о количестве монахинь (от одной до девяти) и послушниц в общинах. Так, он сообщает о том, что в Острогожской Свято-Троицкой женской общине насчитывалось две монахини, 17 рясофорных послушниц и 77 трудниц[164], Трехсвятительская Светловская женская община в Павлоградском уезде насчитывала 37 монахинь и послушниц и т. д.[165]

В то же время в ряде монастырей, как, например, в Знаменском Инсарского уезда, Александро-Невском Краснослободского уезда, Грязнухинском Свято-Троицком Саратовской губернии, Белогородском Троицком Царицынского уезда, Старо-Костычевском Смоленском Сызранского уезда, Троице-Пятницком Тверской губернии, проживали всего две-три монахини, включая игуменью, остальные были послушницами численностью от 84 до 170[166].

После регистрации первых Нижегородских общин в 1842 г. женские общины стали регистрироваться повсеместно по всем епархиям. По мере того как разворачивалась деятельность общины, она могла быть преобразована в женский монастырь. По подсчетам В. В. Зверинского, 62% женских общин было преобразовано в женские монастыри. Более того, была установлена традиция, по которой создание практически каждого нового женского монастыря предварялось существованием женской общины. Особенно стремительный рост женских общин и монастырей был связан с высочайше утвержденным определением Синода от 9 мая 1881 г., по которому не требовалось высочайшего разрешения на учреждение тех монастырей и женских общин, которые не испрашивали пособия от казны. Право учреждать такие общины и монастыри было передано Синоду[167]. Но если при учреждении мужского монастыря достаточно было епархиальному начальству собрать сведения о необходимости и пользе монастыря и указать средства для его содержания, то при учреждении женских монастырей и общин необходимо было представить сведения о средствах обеспечения, личном составе желающих поступить в монастырь, документы на жертвуемое или завещанное имущество. Обер-прокурор обязан был получить из Министерства внутренних дел отзыв об отсутствии препятствий к открытию общины. На укрепление за открываемой женской общиной имущества необходимо было получить высочайшее соизволение[168].

В результате только за два десятилетия (80–90-е гг.) количество мужских монастырей выросло с 450 до 503 (+53), а женских вместе с общинами — с 168 до 325 (+157), соответственно число монахов и послушников увеличилось с 6481 и 2902 до 8578 и 8090, а монахинь и послушниц с 4759 и 14 071 до 10 082 и 31 533[169].

2.3. Пострижение в монастырь

Существенным отличием в законодательстве о монастырях в синодальный период был возраст пострижения. До XVIII в. возраст пострижения определялся каноническими правилами, которые, однако, называли разнившиеся цифры. В частности, правило

40-е VI Вселенского собора для мужчин и женщин установило возраст не менее 10 лет; 140-е правило Карфагенского собора для девушек — 25 лет, но если ее целомудрию угрожает опасность, то епископ имел право постригать раньше 25 лет. Василий Великий для девиц назвал возраст пострижения в 16–17 лет[170]. В законодательных актах допетровского периода о каких-либо возрастных ограничениях в пострижении сведений нет.

В указе от 8 июня 1701 г. Петр I первоначально ограничил возраст пострижения для женщин 40 годами[171]. В Прибавлении к Духовному регламенту со ссылкой на Послание апостола Павла к Тимофею: «вдовица рече да причитается не меньши шестидесяти лет» (1 Тим. 5)[172], для вдов был определен возраст пострижения «не меньши шестидесяти лет», а для девиц — 50–60 лет: «А буде которая младая девица, похощет в девстве пребывати, с намерением прияти монашество, то разсмотря прилежно, аще нелестно и не некоторыя ради нужды или, пристрастия, или лицемерия, избирает девственное житие, дати таковую в монастырь честный, и добре заключенный, под начал честной и постоянной старице, девица же да пребывает не пострижена до шестидесяти, или поне до пятидесяти лет, а буде прежде оных лет похощет ити замуж не возбраняти ей». В то время для мужчин возраст пострижения составлял всего 30 лет. По мнению В. Ивановского, Петр I считал мужское монашество «рассадником высших иерархических и административных должностей», женское же монашество для него было лишь «исторически авторизованным», с чем он был вынужден считаться[173]. В реальности пострижение осуществлялось раньше 25 лет[174].

Что касается других условий пострижения, то они были одинаковыми для мужчин и женщин. «Духовный регламент» и последующее законодательство запрещали постриг тех, кто был не свободен от семейных

и общественных обязательств[175]. В случае подобного пострижения всем, кто так или иначе участвовал в акте пострижения, грозило жестокое телесное наказание и ссылка в монастырь «в подначальство»[176].

По Духовному регламенту пострижение должно осуществляться по благословению архиерея[177] и с разрешения Св. синода[178]. Пострижению должен предшествовать трехлетний испытательный срок — искус. Однако и в XVIII в., и позже были исключения опять же для мужчин, в частности для лиц с богословским образованием[179].

Количество монашествующих в монастырях, получавших жалованье, а таких среди женских монастырей было большинство, ограничивалось определенным числом после переписи 1701 г.[180] Законодательство XVIII в. периодически ограничивало рост численности монашествующих, вводя запреты на пострижение. По указу Петра I от 28 января 1723 г. во всех монастырях, в мужских и девичьих, запрещалось кого-либо постригать, а на «убылые места» определялись отставные солдаты[181]. По указам от 31 января и 5 февраля 1724 г. в монастыри было запрещено пострижение для всех, кроме вдовых священников и дьяконов, а монахинь следовало «содержать за числом служащих»[182]. Указы Екатерины I во многом повторяли указы Петра: запрещалось постригать без указа Синода, за исключением вдовых священников и дьяконов[183], принимать в монастыри бродячих монахов и постригать в безвотчинные и маловотчинные монастыри Синодальной области[184]. Только в краткий период царствования Петра II временно было разрешено пострижение[185]. Особенно жесткие ограничения при пострижении были введены при Анне Иоанновне. 10 июня 1734 г. был издан указ о запрещении кого-либо постригать, кроме вдовых священников и дьяконов и отставных солдат. В случае нарушения указа архиереям назначался штраф по 500 рублей, монастырским властям грозили лишение

чинов и монашества и ссылка «в вечную тяжчайшую работу»[186]. По указу от 11 марта 1735 г. наказание за пострижение «без указа» и за прием бродячих монахов и монахинь в монастырь ужесточалось: постриженные «без указа» должны были быть расстрижены и отосланы «на прежния жилища», «пришлые» лишены монашества, публично наказаны и посланы в светский суд; настоятели монастырей, в том числе и игумены женских монастырей, обязаны были заплатить денежный штраф, а при невозможности его заплатить они ссылались в другие монастыри «под начало», иеромонахи, участвовавшие в пострижении, наказывались плетьми[187]. Только после смерти Анны Иоанновны в 1740 г. (высочайшая резолюция на докладе Синода от 22 декабря) было разрешено постригать в монашество «из священного чина», «из церковников служащих», «из разночинцев, которые от команд своих вольные паспорты имеют и никакими делами не обязаны», из помещичьих людей и крестьян «со свободными отпускными за помещичьею рукою», из семинаристов[188]. Через несколько дней появился указ от 2 января 1741 г. в дополнение к резолюции. Так как в ней ничего не говорилось о пострижении в монахини, а желающих постричься в монахини много, то в указе содержалось повеление Синоду «вдов и девок без излишества постригать... по силе оной состоявшейся о пострижении в монахи всемилостивейшей резолюции»[189]. В Киевской епархии по указу от 22 июня 1741 г. разрешалось пострижение для малороссийских женщин в 30 лет[190], а по указу от 23 марта 1749 г. в малороссийские монастыри разрешалось постригать женщин и мужчин старше 17 лет. Однако «великороссиян» без высочайшего указа постригать запрещалось[191]. Запрет на пострижение для «великороссиян» продолжался до 1761 г. Указ от 25 сентября 1761 г. позволил «всякаго чина, как из великороссиян, так и из малороссиян, вдов и девиц и мужеск пол» постригать с ведома

епархиальных архиереев и согласуясь с Духовным регламентом[192], однако уже в 1764 г., когда за штатом оказалось большое количество монахов и монахинь, временно не разрешалось никого постригать и принимать в монастыри[193]. Указы о запрете на пострижение без разрешения Синода неоднократно повторялись в царствование Екатерины и Александра I[194]. При императоре Павле преимуществом при пострижении пользовались вдовы и сироты духовного звания[195]. По указу Синода 1832 г. право разрешать пострижение предоставлялось синодальным конторам, «не испрашивая каждый раз разрешения» Синода[196]. Епархиальные архиереи получили право постригать лишь в 1865 г.: в штатные монастыри и архиерейские дома только на вакантные места, в нештатные разрешалось постригать то количество, какое могла содержать обитель. Но архиерей обязан был доносить о постриге в Синод и в те места гражданского ведомства, откуда выданы документы на пострижение[197].

При императоре Николае I по именному указу от 17 июня 1832 г. были утверждены правила о принятии в монастыри и пострижении в монашество, по которым было разрешено постригаться в монахини после 40 лет. Возраст пострижения для мужчин оставался неизменным — 30 лет. Однако было сделано исключение для окончивших курс богословских наук — 25 лет и для вдовых священников — «без разбирательства лет», для тех и других — без предварительного искуса[198].

Возраст пострижения в мужские и женские монастыри оставался неизменным до нач. XX в.: для мужчин — 30 лет, для женщин — 40 лет. Для женщин в малороссийских монастырях было сделано исключение — для них возраст пострижения был 17 лет[199].

Таким образом, возраст монашествующих женщин превышал возраст монашествующих мужчин. Возможно, что возрастное различие для мужчин и женщин и исключительное право при пострижении

для вдовствующих священников и окончивших курс богословских наук, установленное государственным законодательством в XIX в., во многом могло определить различный возрастной и социальный состав в монастырях.

Рост количества монашествующих женщин и особенно послушниц, начавшийся во второй половине XIX в., был связан с законом 1865 г., разрешившим принимать в нештатные монастыри столько, сколько «обитель может вместить»[200], и с законом 1893 г., давшим право епископам увеличивать количество монашествующих в штатных монастырях[201]. Постригать можно было лиц всех сословий, свободных от всех частных и общественных обязательств[202]. Крестьянки незамужние и вдовы, если не имели участка в поземельном наделе, могли выходить из общества, «не испрашивая согласия оного»[203].

Несмотря на то что Духовный регламент запрещал постриг за вклад (п. 10 и 16 Прибавления к Духовному регламенту), из текстов указов и прошений о пострижении следует, что пострижение за вклад было правилом[204]. Без вклада могли быть пострижены солдатские и офицерские вдовы и дочери за заслуги перед Отечеством мужей и отцов[205].

Насильственное пострижение было запрещено по законодательству Петра I[206]. Однако на практике в случае насильственного пострижения возрастные ограничения игнорировались.

В XVIII в. многочисленными были случаи насильственного пострижения женщин родителями, братьями и чаще всего мужьями. В архиве Синода хранится большое количество дел, связанных с насильственным пострижением женщин[207]. Монахиня Новодевичьего монастыря Маргарита Потемкина вместе с сестрой была пострижена в 25 лет, по ее утверждению — по принуждению отца и мачехи. В 1724 г. Синод «уволил ее из монашеского чина» и разрешил выйти замуж[208].

Однако через 6 лет ее брак был расторгнут, а она была возвращена в монастырь[209]. Поэтому при желании постричься в монастырь замужней женщины — в таких случаях ее пострижение зачастую могло мотивироваться «неисцелимой болезнею» — назначалось расследование, призванное подтвердить болезнь и добровольность пострижения[210]. Так, в связи с прошением жены майора Ивана Скорнякова-Писарева Авдотьи о пострижении ее в Сретенский монастырь Тверской епархии Синод приказал в Канцелярии Синода «допросить обстоятельно» ее, мужа и духовника: «Пострижения желает подлинно ль своевольно, — и не от причины ль какой, или не стерпя побой и других мужних непорядочных поступков к ней бываемых... и не с мужня принуждения то учинено». «Болезнь» должна быть освидетельствована врачом и «искусными монахинями» «Московского девичьего монастыря»[211]. Лица, участвовавшие в насильственном пострижении, наказывались[212].

В то же время некоторые из женщин искали в монастыре защиту от деспотичности мужей[213]. По указу императрицы Анны Иоанновны Синод распорядился на время разбирательства бракоразводного дела поселить жену князя Федора Сонцова-Засекина в Новодевичий монастырь «на сохранение» «за немилостивыми и несносными от того Сонцова ей Марфе побоями и мучении», а игуменья и монахини монастыря участвовали в освидетельствовании увечий, причиненных княгине Сонцовой ее мужем[214].

2.4. Законодательство о монастырских служителях и послушниках

По екатерининской реформе было определено количество служителей для монастырей, которое было различным для мужских и женских:

	1-й класс	2-й класс	3-й класс
Мужские	24 чел.	16 чел.	8 чел.
Женские	8–13	4	3

В 1768 г. монастыри получили право держать служителей не по штату, а по необходимости на единожды назначенную сумму[215]. В течение долгого времени монастырские служители представляли сословную группу. Вначале они избирались из крестьян, но затем на свои штатные места определяли своих детей. Правительство предоставляло определенные привилегии монастырским служителям.

При Александре II было прекращено назначение крестьян в монастырские служители. Они были обращены в государственных крестьян, а в монастыри и архиерейские дома стала выделяться определенная сумма денег — 307 850 руб., на которую обер-прокурор Синода должен был составить расписание, «каким духовным учреждениям и в каких размерах должно быть ассигновано пособие», и передать его в Министерство государственных имуществ[216].

По указу от 11 марта 1701 г. ограничивалось проживание в монастырях бельцов: в мужских монастырях разрешалось жить «одному бельцу престарелому на келью», в женских монастырях «келейницам быть белицам престарелым же», однако их количество не оговаривается[217]. В то же время по указу от 8 июня 1701 г. в женских монастырях разрешалось жить молодым родственницам монахинь — «дочерям, племянницам и свойственницам, если им жить негде», но с условием — в случае их желания выйти замуж, «их из монастыря отпущать»[218].

В XVIII в. монахини в монастырях различались на «удельных» или «местных» (живущих «по окладу», получающих жалованье) и «безудельных», или «безместных» («на собственном пропитании»). Кроме

того, в монастырях проживали белицы — вкладчицы монастыря. Так, по справке, представленной Московским Никитским монастырем в Синод в 1731 г., «по окладу» в нем числилось 100 монахинь, «за окладом постриженных вкладчиц» 24 и 50 белиц[219], в Вознесенском монастыре в 1728 г. насчитывалось 205 монахинь, из них — 100 «удельных», 62 — «полуудельных» и 40 — «богадельных»[220]. Таким образом, терминология, определяющая различный статус как монашествующих, так и всего остального населения в монастыре, не отличалась единообразием, что относится и к более позднему времени.

В текстах описания монастырей Л. И. Денисова на 1907 г. помимо просто употребления термина «послушницы» различаются также «рясофорные послушницы»[221], «временно проживающие по обещанию»[222], «послушницы указные и неуказные (неприукаженные)»[223], «послушницы, проживающие на испытании»[224], «проживающие на богомолье»[225], «трудницы»[226], «временные»[227], «проживающие по паспортам»[228], «штатные и нештатные»[229], «белицы»[230], «пребывающие на послушании»[231]. Некоторые из перечисленных терминов могли дублироваться. В описании Свято-Троицкой женской общины в Тарусском уезде даже упоминаются «рясофорные монахини»[232], хотя по указу от 21 июля 1804 г. Александра I запрещалось рясофоров называть монахами и принимать им новые имена[233].

При императоре Николае I число послушников в мужских и женских монастырях должно было быть равным числу монахов и монахинь. Оно могло быть увеличено, но только за счет его уменьшения в других монастырях. Кроме того, в монастыри можно было принимать «независимо от положенного комплекта по человеколюбию»: в мужские — престарелых и беспомощных священнослужителей и детей неимущих священно- и церковнослужителей, в первую очередь

сирот для последующей их подготовки к церковнослужению; в женские — беспомощных вдов и девиц духовного звания и преклонных лет и малолетних сирот и бедных для воспитания и обучения с обратным отпуском из монастыря[234]. По указу Синода 1834 г. «престарелым» считался возраст в 60 лет. Однако в указе говорится только о «престарелых» монахах[235].

2.5. Монастыри — место ссылки опальных

В XVIII в. женские монастыри продолжали оставаться местом ссылки опальных женщин: царицы Евдокии Лопухиной, «порушенной невесты» Петра II Екатерины Долгорукой и ее сестры и др. В монастыри ссылались за прелюбодеяние[236], умалишенные и уголовницы[237], за уклонение в католицизм[238], «за показанныя противности благочестию»[239], женщины, вышедшие второй раз замуж при живом первом муже[240]. В монастыри в большом количестве ссылались старообрядки. Только в 1735–1736 гг. в монастыри были разосланы вывезенные из села Ветки 1056 человек, из них женщин 830, а мужчин всего 226. По указу 4 сентября 1735 г. ветковские раскольники-мужчины посылались только в определенные мужские монастыри, а женщины как в определенные, так и в неопределенные[241]. Игумены монастырей под самыми разными предлогами отказывались принимать присланных стариц. В 1721 г. игумены Федоровского в Переславле-Залесском и Александровского Успенского сослались на указ «всемилостивейшей государыни Екатерины Алексеевны» не принимать никого в монастыри «свыше указного числа»[242]. Одной из причин отказа называлась «скудость средств» женских монастырей, которые «питались государевым жалованьем и хлебною ругою»[243]. В 1725 г. Синод отказался отослать в

монастыри колодниц, так как во всех монастырях число монахинь «имеется определенное и к пропитанию их трактамент, как деньги, так и хлеб, положен уреченной без излишества». Кроме того, в женских монастырях невозможно содержать караул[244]. Как результат, многим женщинам, сосланным в женские монастыри, удавалось бежать[245]. Существовало несколько формулировок содержания ссыльных женщин в монастырях: «неисходно», «в трудах монастырских», «в тюрме под караулом» и «питаема слезным хлебом»[246], «в работницы»[247] и т. д.

До нач. XX в. продолжалась практика содержания под епитимией как в мужских, так и женских монастырях. В Уложении о наказаниях (изд. 1866 г.) только шесть статей предусматривали подобное наказание: дети 10–14 лет, учинившие преступление, вместо ссылки в Сибирь и отдачи в исправительные арестантские роты или в работные дома могли быть отправлены в монастырь на срок от 3-х лет 4 месяцев до 5-ти лет 4-х месяцев (ст. 138); незамужние женщины, согласившиеся на похищение для вступления в брак, заключались в монастырь на время от 4-х до 8-ми месяцев (ст. 1540); за прелюбодеяние — от 4-х до 8-ми месяцев (ст. 1585); за кровосмешение — после 3-х лет и 4-х мес. или 6-ти лет и 8 месяцев в тюрьме или ссылки в Сибирь заключение в монастырь на всю жизнь «на тяжкие работы» (ст. 1593, 1594); за прелюбодеяние в таких степенях родства, «в коих по церковным правилам не воспрещено вступать в брак» — на 8 мес. (ст. 1597). Отдельные статьи Устава духовных консисторий предусматривали заключение в монастырь духовных лиц. Однако епархиальная власть и сами монастыри, особенно женские, возражали против подобной практики, но изменить сложившееся положение не удавалось[248]. Статистика о количестве помещенных в монастырь и их преступлениях регулярно публиковалась в отчетах обер-прокурора.

В 1850 г. Синод посчитал, что число содержащихся в российских монастырях (без девяти епархий) только светских людей (648 чел.) является чрезмерным, и предоставил епархиальной власти право часть из них освободить с тем, чтобы они проходили епитимью по месту жительства. Число содержащихся светских лиц в монастырях несколько сократилось: в 1864 г. — 266, в 1865 г. — 212, в 1866 г. — 193 чел..

Кроме того, духовных лиц в среднем ежегодно содержалось 900 чел.: с 1855 по 1859 г. — 4480, из них 3300 чел. за нетрезвость, буйство и неблагопристойное поведение. Однако за этот же период женщин из духовного сословия содержалось в монастыре всего лишь 37 чел.

Вместе с тем на практике в монастырь направляли не только за вышеперечисленные преступления, но и за те, за которые полагались «церковное покаяние или отсылка к духовному начальству для увещания и вразумления» (отступление от православной веры, неисполнение уставов Церкви, уклонение от исповеди и причащения, сожитие неженатого с незамужнею, убийство в драке, нечаянное убийство, покушение на самоубийство, жестокое обращение мужа с женой и жены с мужем, принуждение родителями детей к браку или к пострижению в монашество, «любодеяние в таких степенях родства или свойства, в коих по церковным правилам, не воспрещено вступать в брак», совращение православных в раскол). По циркулярному указу от 18 марта 1868 г. Синод обязал освободить из монастырей всех, кто содержался там помимо статей, предусмотренных Уложением о наказаниях (ст. 138, 1549, 1585, 1593, 1594, 1597) особого высочайшего повеления, и в случаях безуспешности епитимьи на месте[249]. Хотя Синод признавал, что монастыри предназначаются для лиц, добровольно посвятивших себя молитве, и не приспособлены для помещения в них преступников, тем не менее в своих циркулярных указах от 2 июня 1897 г., 15 декабря 1901 г. подтверждал свое лояльное отношение к существующему законодательству о наказаниях. От содержания малолетних и несовершеннолетних преступников не освобождались даже женские общины[250].

Женские монастыри в XVIII в., как, впрочем, и мужские, были местом помещения безумных и сумасшедших, что вызывало протест не только самих монастырей, но и Синода. В период правления Петра II Синод в обращении к Сенату объявил, что «безумных» в женские монастыри «отсылать невозможно», так как караулить их и смотреть за ними, чтобы они не совершили самоубийства или убийства, некому. Кроме того, в монастырях нет средств на их пропитание, одежду и обувь, так как «монастыри все определенные» и «монахини питаются милостынею и рукоделием»[251]. При Екатерине II были назначены для помещения безумных Новгородский Зеленецкий и Московский Андреевский[252]. Видимо, существовал проект «о назначении для содержания безумных женского пола способного женского монастыря»[253].

Имущественные права монашествующих мужчин и женщин не различались.

3. Внутренняя жизнь женских монастырей: государственное законодательство и монастырские уставы

Внутренняя жизнь монастырей определяется уставами, в основном созданными авторами аскетических учений, часто основателями известных монастырей. В древнерусской рукописной традиции сохранились монастырские уставы нескольких мужских монастырей допетровской России.

Что касается женских монастырей этого периода, то исключительное место занимает глава об «инокинях» в Скитском уставе[254].

Источник, в котором представлены правила жизни в женском монастыре, — это уже упомянутая Духовная грамота первой игуменьи Московского Новодевичьего монастыря Елены Девочкиной[255]. Правила начинают появляться с начала XIX в., и в их составлении нередко участвуют сами женщины.

В петровский же период внутренняя жизнь монастырей регламентировалась государственным законодательством. В Прибавлении к Духовному регламенту 1722 г. подробно излагаются правила жизни монахов. Отдельный раздел, посвященный женским монастырям — «О монахинях», предваряется замечанием о том, что все правила, написанные для монахов, «должно хранить и монахиням». Для женщин-монахинь вводились более строгие правила в общении с миром: всем монахиням, кроме игуменьи, запрещалось покидать монастырь, а сами монастыри всегда должны быть закрыты для посторонних. В оригинальном тексте Прибавлений к этому пункту Петр I собственноручно вписал требование, чтобы к надвратным церквам в женских монастырях были пристроены «крыльца» с улицы, а из самой церкви была сделана единственная дверь, ведущая в келью игуменьи, с тем чтобы никто не мог проникнуть в монастырь. Если в монастыре находятся мощи, к которым приходят на поклонение, то их следует перенести в надвратную церковь. В 1722 г. был разослан указ по всем епархиям о том, чтобы к надвратным церквам в девичьих монастырях пристроить лестницы с улицы[256]. В случае нужды прошения необходимо было подавать своим архиереям, которые с архиерейскими «доношениями» посылались в Синод[257].

Однако указ о том, чтобы женские монастыри всегда были закрыты, оказался не выполним так же,

как и пристройка «крылец» к надвратным церквам монастырей. Во многих провинциальных женских монастырях, отличавшихся бедностью, не только не было надвратных церквей, но зачастую отсутствовала даже ограда, как, например, в Тобольском Рождественском, в монастырях Тюмени[258]. Нижегородский епископ Питирим жаловался, что в епархии женские монастыри «вотчин и заводов» не имеют, а потому продают рукоделия, самостоятельно делают закупки дров и хлеба для монастыря, а пропитание имеют «по свойственникам, по знакомым людем». Если таким монастырям быть «заключенными», то они не смогут существовать. По постановлению Синода в таких монастырях для продажи рукоделий, покупки хлеба и дров, собирания овощей на монастырских огородах и выполнения других хозяйственных нужд, связанных с выходом из монастыря, необходимо было избрать стариц[259]. Запрещение выхода монахинь за пределы монастыря сохранялось и в последующее время.

В женских монастырях XVIII в. положение сестер в монастыре зависело от их социального происхождения и «знатности» самого монастыря. Социальные различия в среде монашества отразились в государственном законодательстве. Так, по определению Синода от 31 августа 1722 г. в монастыри были посланы мастерицы, обязанные обучать монахинь прядению. Монахини от «благородных и честных родителей» освобождались от прядения, «яко не приличнаго». Они должны были заниматься «шитьем и низанием»[260]. Для знатных монахинь в монастырях создавались особые материальные условия. В 1706 г. по указу императора был учрежден специальный ежегодный денежный сбор с патриарших, архиерейских и монастырских вотчин, а также с церковных крестьянских и бобыльских дворов «в Успенский девич монастырь великой государыне благородной царевне и великой княжне иноке Маргарите Алексеевне». В документах он называется «сбором в

Александрову слободу»[261]. Даже бывшая кормилица цесаревны дочери Петра I Анны Петровны — Васса Леонтьева, став игуменьей Вологодского Успенского женского монастыря, получала денежное жалованье «по указу Ея Императорскаго Величества... против пяти онаго монастыря монахинь» и хлеба «против трех монахинь»[262]. По указу императрицы Елизаветы Петровны уволенная игуменья Смоленского Вознесенского монастыря Марфа Рыдванская продолжала проживать в игуменских кельях, владеть каменным погребом с ледником, двумя садами — одним перед кельями, другим на пустоши Спасской, и в услужении у нее были три монахини и послушница. Для свидания с родственниками с разрешения епископа она могла выезжать из монастыря[263].

Монахини Московского Вознесенского монастыря, многие из которых по своему социальному статусу принадлежали к аристократическим семьям, ознакомившись с Духовным регламентом «при собрании монахинь всех», отправили «доношение» в Синод, объявив, что отдельные пункты «ныне исполнить невозможно» (п. 19, 24, 27, 29, 31, 34). В частности, было оспорено требование Регламента (п. 19) не иметь никому служителей, так как в Вознесенском монастыре монахини без келейниц жить не могут, «понеже многия честныя», поэтому они обязуются содержать их «из собственнаго присылаемаго запасу». По поводу общей трапезы (п. 24) было высказано мнение, что многие «знатныя персоны, а именно Елена Нарышкина, Анфиса Бутурлина и другия от честных монахинь требуют повелительнаго Святейшаго Синода определения, дабы им повелено было довольствоваться присылаемым от родителей своих в келиях у себя, а не в трапезе». Из представленных в доношении расходов монастыря выходило, что, если ввести общежитие (п. 27), то расходы значительно будут увеличены, так как потребуются затраты на хозяйственные постройки

и наем дополнительного числа служителей. «Из монахинь к тому служению определить некому: имеются благородныя персоны, как при родителех своих быв, труда в младости не имели, и в монастыре жившия довольно, пришли к старостям и одержими болезньми; а малородныя, которыя воспитаны при честных монахинях, из детских лет не трудившиеся, труда в поварне и хлебне понести не могут, и те определены, а именно: на крылосе, в свечней, иныя ходят на колокольню звонить и на соборех читают правило, а из них некоторыя изучилися и прядильнаго мастерства...» В то же время в «доношении» отмечается, что, «ежели указом Его Императорскаго Величества... сбор денег с губернских вотчин отдан будет (монастырю. — *Е. Е.*), то мочно теми всеми деньгами общество (общежитие. — *Е. Е.*) содержать». Монахини высказались и против того, чтобы «по селом» не посылать монахов (п. 31), так как если посельских монахинь «из сел уволить, то в собрании хлеба и в присмотре молока ничего не будет». Вызвал возражение п. 29, запрещающий держать в монастыре чужие деньги и вещи, за исключением книг. Оно было обосновано тем, что у многих монахинь — «благородных персон» — хранятся «пожитки в сундуках от сродников», посланных Его Императорским Величеством на службу. Не согласились монахини с п. 34, запрещающим вход в монастырь «мужским персонам», так как приходят для «свидания сродники к честным и к знатным монахиням, приехав из армии, знатные офицеры», а «гостиной кельи» в монастыре нет. О пунктах Прибавления к Духовному регламенту, посвященных специально монахиням, в доношении сестер монастыря ничего не говорится. Синод частично удовлетворил требования монахинь «знатного» монастыря, однако потребовал ввести общую трапезу по примеру «общежительных Новодевича и Александро-Слободскаго монастырей, с которыми... о всех обстоятельствах и поведениях

обыкновенное сношение иметь...», вернуть отданные на хранение вещи, по селам монахинь не посылать, а для встреч с родственниками использовать трапезную[264]. В конечном счете, при Петре II общежитие в Вознесенском монастыре было отменено. Причем одними из причин его отмены названы большие расходы и вынужденная эксплуатация крестьян: «А ныне тою общиною монастырские крестьяне весьма отягощены, понеже из оных вотчин живут в монастыре дровосеки, також и профосы, и за них берутся деньги, и многие с подмосковных вотчин, для возки дров и бревен, подводы работают непрестанно, а напред сего, как общины... в монастыре не было, тех тягостей крестьяне не претерпевали»[265].

Управление монастырем. Если настоятель мужского монастыря в зависимости от его знатности мог иметь звание архимандрита, игумена или строителя, то настоятельница любого женского монастыря имела звание игуменьи. В редких случаях — строительница. По Духовному регламенту настоятель монастыря избирался «советом братии», согласуя выбор с епископом. Это правило относилось и к женским монастырям[266]. Несколько ранее по приговору Синода в монастырях московских и бывшей патриаршей области «без указу Синода» в архимандриты и игумены посвящать запрещалось и «в знатные девичьи монастыри во игуменьи» также запрещалось производить[267].

В XVIII в. в монастырях игуменьи избирались сестрами монастыря, затем утверждались епархиальными архиереями. В 1758 г. монахини Московского Алексеевского монастыря «по общему всех того монастыря согласию», не имея «ис сестер никого достойной за престарелостью», «избрали» соборную монахиню Ольгу Елисееву, дочь Поддубенскую, из Московского Вознесенского монастыря[268]. В этом же году сестры Перемышльского Рождественского женского монастыря написали прошение епископу Сарскому и Подонскому Тимофею с просьбой определить в игуменьи монастыря монахиню Московского Алексеевского монастыря Веру[269].

По церковной реформе Екатерины II во главе мужских монастырей 1-го и 2-го классов стояли архимандриты, 3-го класса — игумены, женских монастырей всех трех классов — игуменьи. Именной указ от 15 июля 1778 г. требовал от епархиальных архиереев подтвердить, «чтобы в игуменьи производимы непременно таковые искусные и разумные монахини, которыя бы в тех монастырях всякое благочиние и порядок наблюдать могли»[270].

Циркулярный указ Синода от 20 марта 1862 г. определил порядок избрания настоятелей и настоятельниц, который был различным в общежительных и особножительных монастырях. В общежительных — они должны избираться из числа монашествующих того же монастыря или, по необходимости, из другого, но также общежительного, на собрании всех монашествующих и в присутствии благочинного или другого представителя епархиального архиерея. В случае отсутствия единогласного голосования епархиальный архиерей на усмотрение Синода может предложить своего кандидата, но также из общежительного монастыря. В особножительных монастырях настоятель или настоятельница должны назначаться преосвященным и утверждаться Синодом[271]. Назначение в настоятели ставропигиальных монастырей и лавр зависело от Синода[272].

В первой половине XVIII в. известны случаи управления монастырем светской властью. По высочайшему повелению Московским Вознесенским монастырем 8 ноября 1733 г. было поручено управлять капитану Семеновского полка Ланскому, а потом, 12 октября 1734 г. — капитану Ладыгину, так как игуменья Евталия была арестована по обвинению в злоупотреблении

монастырскими доходами[273]. Как уже упоминалось, по царскому указу после подавления стрелецкого бунта Новодевичий монастырь был отдан в ведомство Преображенского приказа и только в 1721 г. — Синода[274].

В отличие от петровского времени реформа Екатерины II не определяла внутреннее устройство монастыря. Общежительный или особножительный монастырь — зависело от самого монастыря. Однако законодательство Екатерины все же настаивало на устройстве в штатных монастырях общей трапезы[275]. Важно также отметить, что при публикации штатов монастырей всех трех классов особое место среди первоклассных женских монастырей занял Успенский женский монастырь в Александровской слободе как единственный монастырь, в котором сохранялось общежитие. Так как этот монастырь был отмечен как имеющий «общество» в специальном примечании (прим. 7), можно предположить, что на момент издания штатов в большинстве монастырей общежития не существовало.

При императоре Павле в указе от 17 марта 1799 г. говорилось о необходимости в каждой епархии завести «хотя бы по одному общежительному монастырю» и «об имении в мужских монастырях общей трапезы»[276]. Однако об общей трапезе в женских монастырях в указе ничего не сказано.

24 марта 1799 г. был издан указ о создании института благочинных[277], а в 1828 г. составлена Инструкция благочинным монастырей, по которой благочинный избирался из монастырских настоятелей епархиальным архиереем для надзора за монастырями и монашествующими («богослужение, благочиние, нравственность и хозяйство»). Последний раздел Инструкции — «О надзоре за женскими монастырями». В нем отмечается, что в надзоре за женскими монастырями соблюдаются «вышеозначенные» правила, «сколько позволяют обстоятельства сих монастырей»

(§ 39). Он поручался благочинному монастырей мужских, однако если женский монастырь в епархии один, то может быть избрана и поставлена «смотрительница благочиния» из игуменьи или же из старших сестер монастыря (§ 38). С тем чтобы ограничить выход из монастыря, в штатных женских монастырях необходимо учредить «общие трапезы» (§ 40). Требовалось также, чтобы живущие в женских монастырях, в том числе и «не определенные указом», носили одежду черного цвета, и чтобы она «как можно менее» отличалась от монашеской или послушнической (§ 41). Инструкция запрещала использовать в услужении лиц другого пола, «как иногда замечено было у вступающих в монастырь из дворянства». Вступающие в монастырь должны оставить все обычаи светской жизни, «несообразные с простотою, безмолвием и смирением, свойственными жизни монастырской» (§ 42). В примечаниях к параграфу повторялись отдельные статьи Духовного регламента: жене от мужа поступать в монастырь не иначе как с согласия мужа и в возрасте более 50–60 лет (ст. 5); дочерей без согласия родителей и малолетних в монашество принимать не следует (ст. 6, 9); при выезде в другую губернию необходимо иметь паспорт от епископа (ст. 32); гостей без благословения настоятельницы не принимать (ст. 20); одежда на монахинях должна быть одинаковая (ст. 25); монахиням на крестные ходы и на праздники в мужские монастыри и в приходские церкви не ходить (ст. 31); в церкви стоять отдельно от остального народа (ст. 43); если девица решит выйти замуж, то следует отпустить ее из монастыря (ст. 43). Нельзя постригать женщин моложе 40 лет по указу Синода от 8 июня 1701 г.[278]

В результате екатерининской реформы и отсутствия общежития в штатных монастырях, как альтернатива штатным монастырям стали стихийно, без

санкции государственной власти, возникать женские общины, жизнь в которых была организована по общежительному монастырскому уставу. Внутренняя жизнь многих общин строилась под руководством старцев. Так, в Дивеевской Казанской общине сестры жили по уставу Саровской пустыни, а для Мельничной устав был составлен Серафимом Саровским. Жизнь в Арзамасской Алексеевской общине была организована под руководством старца Феодора Ушакова, в Троице-Одигитриевской — Зосимы Верховского и т. д. В 1822 г. митрополитом Филаретом были составлены правила для Аносинского общежития, которые затем были рекомендованы при учреждении Спасо-Бородинского, Троице-Одигитриевского и Ковыляевской общины-богадельни в имении княжны Бибарсовой Пензенской епархии[279]. Однако сохранившиеся редакции этих правил по своему тексту значительно отличаются друг от друга. В 1845 г. были составлены правила для общин Нижегородской епархии, которым впоследствии должны были подчиняться все вновь основанные общины, в том числе и в других епархиях: Тихоновская Богородицкая община в г. Кирсановке Тамбовской епархии[280]; женская община в г. Бузулуке Оренбургской епархии под наименованием Тихвинской Богородской[281]; в г. Кадоме при Дмитриевской церкви Тамбовской епархии; при ц. с. Сезенова Тамбовской еп.; в с. Абабкове Нижегородской епархии; Нижнеломовская в Пензенской епархии[282] (втор. пол. 1840-х гг.); Самарская Иверская женская община (1850–1855) и т. д.[283]

Как показало изучение найденных в архивах текстов уставов, вновь организованные общины часто сами выбирали один из уже существующих уставов. Так, Челябинская Одигитриевская община (учреждены в 1853 г.) приняла устав Троице-Одигитриевской общины Московской епархии, хотя первоначально предполагалось принять устав Спасо-Бородинского

монастыря[284]. Этот же устав был принят в восстановленном Ивановском монастыре, но в новой редакции.

Составлением уставов в основном занимались митрополиты, епархиальные архиереи: для Петербургского Воскресенского монастыря — митрополит Новгородский и Петербургский Антоний[285]. В 1856 г. был составлен общежительный устав Рязанским архиепископом Гавриилом для Рязанского Казанского монастыря и отослан игуменье[286]. Иногда уставы утверждались в Синоде. В составлении уставов нередко участвовали особы, ставшие затем настоятельницами общин: княгиня Е. Н. Мещерская, учреждая общину, составила правила[287]. Для Красностокского монастыря Гродненской епархии устав был составлен игуменьей Еленой[288].

Общежительными являлись и все вновь образованные монастыри. В 1807 г. был основан Екатеринбургский Новотихвинский общежительный монастырь, в котором был принят устав Саровской пустыни[289]. Причем некоторые из общин не спешили становиться монастырями. Так, в документах, связанных с признанием Арзамасской Алексеевской общины, сообщается о том, что община «образует из себя как бы монастырь, которым, однако же, начальница оной с сестрами быть... не изъявляет, так как общество в оной привыкло жить в уединении, между собою в равенстве, без различия званий... имеют в понесении общих трудов согласие, и в прочих общежительных потребностях оказывают безропотное и молчаливое терпение, что в том случае, ежели община сия введена будет в виде классного монастыря, искоренится и, наконец, совершенно разрушится»[290].

В 1844 г. по инициативе Николая II был восстановлен Воскресенский монастырь в Петербурге, устав для которого было поручено написать митрополиту Новгородскому Антонию[291].

В связи с ростом благотворительной деятельности монастырей появляются уставы, в которых имеются разделы, или создаются отдельные правила, регулирующие воспитательную или какую-либо другую благотворительную или просветительскую деятельность сестер монастыря как внутри, так и за его пределами. К таким относится устав Одесского Михаило-Архангельского монастыря, составленный преосвященным Одесским и Херсонским Гавриилом. В 60-е гг. XIX в. появляются правила, составленные для больничных сестер Ивановского монастыря, правила для монахинь, работающих в тюремных больницах, и т. д.

В начале XIX в. некоторые из штатных необщежительных монастырей стали постепенно вводить общежитие.

Общежитие в штатных монастырях могло вводиться только с разрешения Синода, для чего епархиальный архиерей должен был представить в Синод сведения о том, «на каких основаниях должно сие существовать и какие имеются способы содержания». В 1837–1840 гг. по указу Синода было приостановлено введение общежития в Пензенском монастыре, так как оно было учреждено по инициативе пензенского епископа Амвросия, без разрешения Синода[292].

В 1806 г. общежитие было учреждено в Нижегородском Крестовоздвиженском женском монастыре. В прошении игуменьи Дорофеи, с тем чтобы общежитие не нарушалось, было предложено: настоятельниц избирать только среди «сестер общежительных»; без согласия сестер никого не определять в монастырь, и особенно тех, кто не согласен с общежительным уставом; штатные суммы соединить с теми, которые монастырь получает от рукоделий; увеличить число монахинь на 15 чел. Синод согласился с учреждением общежития. А. Н. Голицын представил доклад императору, который одобрил представление Синода, а императрица передала 500 руб. монастырю[293].

Первая ступень этого процесса — введение общей трапезы. В 1840 г. была введена общая трапеза в Хотьковом монастыре, но только для 180 чел. — монахинь и тех белиц, которые исполняли различные монастырские послушания и занимались рукоделием[294]. В 1856 г. московский митрополит Филарет высказал пожелание преобразовать Хотьковский монастырь полностью в общежительный[295]. Только в 1870 г. общая трапеза была введена для всех обитательниц монастыря. Для 50 из них была устроена богадельная трапеза[296]. Кроме того, к концу 1870-х не только трапеза, но и отопление, одежда, обувь и пр. безвозмездно стали предоставляться всем сестрам, «кои несут труд общежительного устава». В монастыре на этот момент насчитывалось 370 сестер, из них монахинь 30 и 24 послушницы. По штату было положено 27 монахинь и 27 послушниц. Из казны на содержание монастыря отпускалось всего 338 руб. 11 коп., в то время как доходность монастыря увеличилась до 35 000 руб. в год. Указом духовной консистории по просьбе игуменьи монастыря Варсанофии штат монастыря был увеличен до 120 человек — 60 монахинь и 60 послушниц[297].

До введения общежития в Хотьковом монастыре основным занятием сестер были пряжа тонких ниток и плетение кружев, украшение икон фольгой и бисером для продажи богомольцам. С введением общежития деятельность монастыря расширилась: сестры продолжали заниматься рукоделием (украшение икон фольгой и бисером, оклеивание картин, изготовление картонных и стеклянных коробочек, изготовление поясов с молитвами, мячиков, вышивание гладью, шитье монастырской одежды и обуви для сестер и т. д.), были открыты иконописная и золотошвейная мастерские, монахини обучали детей грамоте, сестры трудились в

поварне, хлебной, трапезной, странноприимном доме, больнице и на скотном дворе и занимались земледелием — выращивали рожь и овес. Однако для того, чтобы вспахать землю и скосить траву, использовался наемный труд крестьян[298].

В 1861 г. была введена общая трапеза в Рязанском Казанском монастыре на средства московского купца С. А. Живаго, но только для 25 бедных сестер «по усмотрению настоятельницы»[299].

Указ 20 марта 1862 г., посвященный избранию настоятелей и настоятельниц, обращал внимание на различия между общежительными и особножительными монастырями, подчеркивал большее соответствие общежительных монастырей нестяжательности, их значение и большую пользу для Церкви[300]. Тип монастыря не зависел от того, был он штатный или нет[301].

В этом же указе отмечалось, что, так как только «некоторые общежительные монастыри имеют свои утвержденные уставы, а другие, не имея их, по преданию сохраняют некоторыя благочестивыя и назидательныя учреждения, особенно им принадлежащия, то, дабы охранить сии учреждения от произвольных изменений, предоставить епархиальным преосвященным сделать распоряжение, чтобы каждый настоятель особыя правила и обычаи своего монастыря, поверив точность предания старейшими из братий, описал обстоятельно и за подписью своею и старшей братии представил Преосвященному на разсмотрение и утверждение, для неизменнаго сохранения»[302].

По циркулярному указу Синода от 25 мая 1869 г. была разослана «записка» о введении общежития во всех мужских монастырях, кроме архиерейских домов. В женских монастырях предлагалось ввести общежитие только там, где есть «особыя средства к устроению и содержанию общей трапезы, что весьма редко», так как во многих женских монастырях

монахини существуют за счет своего рукоделия и милостыни. Запрещение выхода из монастыря, что следует в связи с учреждением общежития, может лишить их средств к существованию и грозит им исчезновением[303].

Но и в мужских монастырях общежитие вводилось с большим трудом. В Московской духовной консистории в 1870 г. из 13 штатных монастырей только шесть высказали намерение ввести общежитие. Пять отказались в основном по причине отсутствия необходимых материальных средств и два высказали желание ввести общежитие, но также назвали причины, затрудняющие его введение: в Савво-Сторожевском — недостаток средств, Богоявленский — стеснен торговыми и жилыми строениями[304].

К 1877 г. в Московской епархии существовало 15 общежительных монастырей: 10 мужских и 5 женских[305]. Архимандрит Николо-Угрешского монастыря Пимен в 1877 г. писал: «Нельзя не прославить Бога, что благословение его опочило над обителями женскими, паче чем над мужскими»[306].

За 1903–1904 гг. пять женских монастырей были обращены в общежительные (Тульский Успенский, Петровский Николаевский, Далматовский Успенский Шадринского уезда, Жатобинский Свято-Онуфриевский, Оршанский Покровский) и только два мужских[307].

Однако до конца XIX — начала XX в. сохранилось мнение о штатных монастырях как особножительных. В связи с чем в периодической печати и даже в отчете обер-прокурора Синода за 1899 г. давались объяснения о том, что «наименование обители штатной или нештатной не служит признаком общежительности или необщежительности. Об обращении особножительного монастыря в общежительный необходимо сообщать в Синод»[308].

В отчете обер-прокурора за 1903–1904 гг. было отмечено, что в этот период заметен упадок «истинного монашества» в мужских монастырях (праздность, нетрезвость и т. д.), в то время как «женские обители процветают и являют мирянам пример богобоязненной смиренной, трудолюбивой и чистой христианской жизни», особенно на окраинах (Москвинская Успенская на Кавказе, Красностокская, Березвечская, Леснинская, Вировская, Теолинская)[309].

На съезде представителей монашества 5–13 июля 1910 г. в Троице-Сергиевой лавре были приняты указы, в которых перечислялись меры для возвышения жизни монашествующих и преодоления различного рода недостатков, причем для мужских и женских монастырей они были разными. Для мужских монастырей: пьянство, употребление табака, отлучки из монастыря, переходы из одного монастыря в другой, ношение монашеской одежды «самозванно»[310]. Для женских монастырей:

1) частые переходы послушниц из одного монастыря в другой, причиной которых является невоспитанность сестер в монастырском послушании — при малейшем сделанном им замечании со стороны настоятельницы или старицы вместо «смиренного сознания своей погрешности» оставляют монастырь. В то же время некоторые настоятельницы монастырей «завлекают» сестер обещаниями «всяких благ, льгот, преимуществ в своих обителях»;

2) в женских монастырях сестры увлекаются добыванием себе средств, отдаваясь разным рукоделиям и другим занятиям, уклоняясь от посещения богослужений. При этом добытые средства употребляют на приобретение дорогой обстановки для кельи, ее украшение, одежду и т. п.;

3) настоятельницы монастырей, принимая для черной работы сестер из крестьянского сословия, не

заботятся об их духовно-нравственном просвещении и воспитании. Поступая в монастырь «не по внутреннему влечению к иночеству, а ради спокойной и обеспеченной жизни», они не знают основных правил монастырской жизни и необходимых молитв;

4) инокини высокого аскетического настроения испытывают неудовлетворение, вынужденные жить в многолюдных общежитиях «за неимением скитов»[311].

Для искоренения перечисленных недостатков Синод определил: настоятельницы обязаны при приеме в монастырь требовать не только свидетельства о личности, но и рекомендации духовного отца или приходского причта или от начальства монастыря, в котором раньше пребывала, о благонадежности и наклонности к монашескому образу жизни; следить за тем, чтобы все сестры монастыря являлись к церковному богослужению (исключение допускается в случае болезни и важности послушания); следить за тем, чтобы в обстановке келий и в одежде не было никаких украшений и роскоши (в том числе на собственном примере); заботиться о просвещении простых сестер, для чего необходимо организовывать беседы и чтения, заводить школы по типу церковно-приходских «с программою применительно к особым задачам монастырской жизни». Для инокинь, ищущих высших аскетических подвигов, рекомендуется устраивать невдалеке от монастыря скиты, чтобы они, освобожденные от житейских попечений, могли подвизаться в безмолвии и уединении.

Кроме того, епархиальные преосвященные должны принять меры к тому, чтобы во всех женских монастырях было введено общежитие; произвести тщательное обследование быта, хозяйства и капиталов женских монастырей; донести Синоду запретить отправлять сборщиц ввиду «их крайне тягостного положения».

Таким образом, если в XVIII в. женские монастыри в основном были необщежительными, то в XIX в. постепенно все большее количество монастырей переходило на общежительный устав. Кроме того, практически все общины и вновь основанные монастыри также принимали общежительный устав. Причем некоторые из общин не спешили становиться монастырями, боясь, что это разрушит сложившиеся в общине духовные традиции. Несмотря на то что государственная власть рекомендовала вводить общежительный устав в основном мужским монастырям, в начале XX в. общежительных монастырей среди женских было больше, чем мужских. В XIX в. начали создаваться уставы для женских монастырей и общин. На настоящий момент выявлено и подготовлено к изданию 20 уставов и правил, написанных для монашествующих женщин.

4. Женское монашество и духовное руководство старцев

Влияние на женское монашество со стороны старцев стало отличительной особенностью его развития в конце XVIII– XIX в. И. Смолич справедливо писал, что забота старцев о женских душах, их покровительство и духовное, и материальное женским монастырям — это «особая глава в истории русского старчества»[312]. Много женских общин и монастырей Нижегородской губернии связано с именами старцев Саровской пустыни и Санаксарского монастыря: о. Пахомия, о. Серафима, о. Феодора (Ушакова) и др. Под духовным руководством и покровительством оптинских старцев находились многие женские общины и монастыри: Белевский монастырь (в 37 верстах от Оптиной пустыни), Каширский монастырь Св. Никиты (основан как община в 1815 г., преобразован в монастырь в 1884 г.). Старец Амвросий духовно окормлял Казанскую Шамординскую общину и Горскую пустынь, старец Варнава Гефсиманский (род. в 30-е гг. XIX в. — ск. в 1906 г.) — основанный им Выксунский женский монастырь и т. д. Во многом благодаря именно женскому монашеству сохранялись и развивались духовные традиции знаменитых старцев этого периода.

При этом необходимо обратить внимание на активную роль самих женщин, и прежде всего, женщин-строительниц, основательниц женских общежитий в этот период — период после реформы 1764 г., которые зачастую сами выбирали, под чьим духовным руководством им находиться. Кстати сказать, традиция избрания духовника монахинями существовала и в XVIII в., несмотря на то что по Духовному регламенту духовником женского монастыря должен быть пожилой женатый священник. На практике духовник монастыря мог избираться монахинями из числа иеромонахов мужского монастыря, который затем утверждался Синодом[313].

В XIX в. известны случаи, когда в женском монастыре было одновременно два духовника. По воспоминаниям архимандрита Угрешского монастыря Пимена, весьма многочисленная пустынь Борисовка Курской губернии была разделена на «два старчества: одна половина, в том числе настоятельница, находилась под старчеством о. Леонида Оптинского, а другая была под духовным руководством Филарета, старца Глинской пустыни, и обоим старцам было немалое затруднение умиротворить обе стороны, но при всем их старании они не могли достигнуть того, чтобы единомыслие утвердилось в монастыре»[314].

Как уже отмечалось выше, в рассматриваемый период активно начинают появляться различного рода правила и уставы женских общин и монастырей, в

том числе написанные под влиянием старцев Саровской пустыни, прежде всего Серафима Саровского, старца Санаксарского монастыря Феодора Ушакова, и им же были составлены правила, в Троице-Одигитриевской — Зосимы Верховского и т. д. Эти правила могли передаваться от одной общины к другой, но с определенными изменениями.

В последней работе, посвященной монастырям, связанным с именем Серафима Саровского, О. Буковой названы 10 монастырей Нижегородской епархии. Однако необходимо заметить, что не все эти общины и монастыри в одинаковой степени были связаны с именем Серафима Саровского. Во-первых, не все общины и монастыри, основанные по преданию с благословения Серафима Саровского, могут быть отнесены к его духовной традиции. Тем более что некоторые из преданий требуют дополнительного изучения. Во-вторых, не все следовали правилам, созданным Серафимом Саровским. В разных общинах и монастырях они претерпевали изменения и могли использоваться лишь частично. В основном общины следовали молитвенным правилам, иногда внося в них некоторые изменения.

Так, в Ардатовской Покровской общине, по сведениям ее начальницы в 1843 г., Евдокии Андреевой, соблюдались молитвенные правила Серафима Саровского. Однако «кроме обыкновенных вечерних молитв св. Макария, Исаака Сирина, Стефана Фивейскаго и Св. Златоустаго, каждодневно так они читают помянник с поклоны и умственныя молитвы с положением поклонов же. Во все четыре поста в году каждая из сестер исповедуется и причащается пречистых таин, в праздичные и воскресные дни ходят на молитву в собор или в Ильинскую церковь, когда там служат ранние обедни все без исключения, кроме остающихся для исправления необходимых потребностей. Сверх правила в праздничныя дни в вечернее время читается

Параклис, канон Одигитрии из акафиста сладчайшему Иисусу и Божьей Матери»[315].

О Зеленогорской женской общине, основанной по преданию Серафимом Саровским, в рапорте, написанном ее начальницей для Нижегородской духовной консистории 27 сентября 1841 г., сообщалось, что правила общины состоят «частию из правил, совершаемых в Саровской пустыни, переданных иеромонахом Илларионом, частию из правил, соблюдаемых в Алексеевской Арзамасской женской общине»[316]. Известно, что правила Алексеевской Арзамасской женской общины были составлены старцем Феодором Ушаковым из Санаксарской пустыни[317]. Существуют также правила для Зеленогорской общины, написанные иеромонахом Высокогорской пустыни Нижегородской епархии Дамаскиным в 1843–1845 гг.[318]

Считается, что после объединения Дивеевская община приняла устав Серафима Саровского. В РГИА сохранилось объяснение 1843 г. начальницы уже объединенной Дивеевской общины Ирины Прокопьевны Кочеуловой, в котором она представила правила возглавляемой ею общины. Приведенные ею правила, в отличие от правил, присланных начальницей Арзамасской Алексеевской общины, практически не содержат дисциплинарных норм. При этом она заметила, что «при первоначальнице сей общины, когда еще оная состояла в двух частях, руководствовались правилами теми самыми, коими руководствуется Саровская пустынь, а по кончине ее и по соединении двух сторон в одну — приняты правила, преданные устно упокойным отцем Серафимом, иеромонахом Саровские пустыни». При этом так называемый «Устав о жизни» (т. е. дисциплинарный) принят тот же самый, «коим руководствуется Саровская пустынь, с небольшим исключением в качестве пищи состоящих — в среду, и пятницу и понедельник трапеза поставляется единожды днем как в св. четыредесятницу»[319], а не

тот, который существовал в Мельничьей девичьей общине.

Очень важно отметить, что сам Серафим Саровский не стремился ломать уже существующие традиции, в частности те правила, которые были заложены основательницей Дивеевской Казанской общины Александрой Мельгуновой, а именно — соблюдение устава Саровской пустыни.

О. Василий Садовский в своих воспоминаниях и Н. Мотовилов в своих записках писали, что Серафим основал новую общину по указанию Царицы Небесной, которая сказала ему «оставить Ксению с сестрами» и в селе Дивеево устроить новую обитель, взяв из общины Ксении восемь сестер, и Сама дала устав новый, который «нигде до того времени ни в какой обители еще не существовавший» — принимать в нее только девиц[320]. Таким образом, так как о. Серафим «неоднократно пробовал убедить матушку Ксению Михайловну оставить непосильный для женской немощи устав Саровской пустыни... ...однако не мог убедить», он создал новую девичью Мельничную общину, которой дал новый устав. Он касается не только молитвенного правила, но и дисциплинарных правил, сохранившихся в передаче Н. Мотовилова, о. Василия Садовского, некоторых сестер. Следует сразу оговорить, что не все они абсолютно совпадают, но отдельные из них повторяются во всех источниках. Таких правил можно насчитать 19. Для Серафима Саровского принципиальное значение имело разделение общины на вдовью и девическую.

1. В созданную им новую общину о. Серафим принимал только девушек в отличие от «старой церковной обители матушки Александры, куда благославлял принимать всех, и вдов, и девиц». О. Серафим объяснял это разделение, тем, что «как мать Александра была вдовица... то у ней все и вдовы, и девицы будут жить в обители... а у меня,

убогаго Серафима, как и сам я девственник... будут жить... одне лишь девы»[321]. Старец замечал также, что в супружеской жизни женщина часто приобретает такую настойчивость в характере, упрямство, которое трудно после исцелить. Поэтому девушки более способны к послушанию, чем женщины. Кроме того, воспоминания жен, «проведших несколько лет приятной жизни в замужестве, могли передавать о том девицам, действуя разрушительно на мирное состояние духа, столь необходимое для точного соблюдения духовных обетов». Бывшие же в замужестве несчастными своими рассказами о бедствиях бросали бы несправедливо мрачную тень на брачное состояние. «В общежительной обители, — говорил преподобный, — легче справиться с семью девами, чем с одной вдовою»[322].

2. Преподобный Серафим Саровский «приказывал» о. Василию Садовскому «быть всегда сколь возможно снисходительнее на исповеди». Он говорил: «Помни, ты только свидетель, батюшка, судит же Бог! А чего, чего, каких только страшных грехов, аще и изрещи невозможно, прощал нам всещедрый Господь и Спаситель наш! Где же нам, человекам, судить человеки! Мы лишь свидетели, свидетели, батюшка; всегда это помни, — одни лишь только свидетели, батюшка!»[323]. В то время запрещалось прекословить в храме служащему священнику. «И даже как бы незаслуженно ни оскорбил священник, все перенесть молча, смиренно, лишь поклонившись ему»[324].

3. Особое значение Серафим Саровский придавал послушанию: «послушание и полное отсечение своей воли, вследствие неисполнения которых возник первородный грех ветхаго Адама... бойся оскорблять начальников; повинуйтесь начальнице, как самой Матери Божьей! Не послушаетесь — Бог Вас накажет!»[325].

4. При этом все начальственные должности — настоятельницы, казначеи, благочинной и даже стар-

ших по послушаниям, «не говоря уже о церковных и клиросных и псалтирных послушаниях», должны занимать одни девицы»[326].

5. Никто из них не должен быть из другого монастыря, а «всегда из сестер же обители своей»[327].

6. Следовало исповедоваться и приобщаться во все посты и двунадесятые праздники[328].

7. Сестрам разрешалось кушать, «не стесняясь, когда и сколько угодно, хотя бы даже и ночью». По воспоминаниям одной из сестер (Ксении Васильевны Путковой), «не приказывал батюшка изнурять себя непосильными ныне подвигами поста» и «приказывал всегда быть не только сытой и кушать вволю, но и на труды брать с собою хлеба... Даже на ночь под подушку приказывал он класть хлеба». Кроме того, он строго запрещал когда-либо и кому-либо отказывать в хлебе. Так он не смог простить сестру, несшую послушание в трапезе, которая, подчиняясь начальнице Казанской общины Ксении Михайловне Кочеуловой, ограничивала сестер в еде[329].

8. Сестрам запрещалось жить в одиночку, быть одной в келье и в дороге[330].

9. Запрещалось торговаться из-за церковных вещей, так как «все лишнее от церкви никогда не пропадет. Сам Господь видит и знает, и все возвратит»[331].

10. Запрещалось отлучаться из обители «за сборами», «а занимались бы хлебопашеством да огородами» и «все бы своими руками делали бы, об стяжании не заботясь»[332].

11. Не дозволялось непостриженным сестрам входить в алтарь[333].

12. Пречистую от литургии должна носить в трапезу служившая за литургией пономарка[334].

13. Запрещалось разговаривать в алтаре[335].

14. Никогда ничего не брать церковного[336].

15. Преподобный Серафим заповедывал «не смущаться и не огорчаться малым молением или

невозможностью исполнить все, монашеству положенное», при выполнении какого-либо послушания. «Но 200 поясных поклонов Спасителю, Богоматери, как бы то ни было, каждодневно исполнять обязательно»[337].

16. «При освящении храмов неопустительно всегда 40 дней (6 недель) служить в нем все службы»[338].

17. Сор из храма Божия либо сжигать в пещи, или бросить в реку проточной воды, или выбрасывать в особое, не общее сорное место. Мыть церковное также следует в проточной воде или в специальной посуде и сливать воду в особое, специально уготованное место[339].

18. Благословляя о. Василия (Садовского) на службу в обители, Серафим Саровский завещал «не ради чего и не ради кого-либо, ни под каким видом, как бы благовидны ни казались предлоги и причины к тому, никого не допускать распоряжаться обителью, никому не дозволяя в нее вмешиваться. Не только из светских лиц, будь то мужского, либо женскаго пола, безразлично, но даже и духовных не своей общины лиц». Про себя он говорил, хотя он называется отцом для них, все, что он делал, делал по воле Царицы Небесной[340].

19. Помимо повседневного правила, данного новой обители, и отличного от того, которое исполняли в Казанской церковной общине по примеру Саровской пустыни, общине о. Серафим заповедал, чтобы вечно, неугасимо горела свеча перед местной иконой Спасителя в верхней, Рождества Христова церкви и вечно неугасимая же лампада у храмовой иконы Рождества Богоматери, в нижней, Рождества Богородицы церкви. Он также завещал на вечные времена читать денно и нощно неугасимую Псалтирь по усопшим, начиная с царских родов, иерархов православной церкви, благотворителей обители и кончая всеми просящими молитв о себе и присных своих. Кроме того, по вос-

кресным дням, перед литургией служить Параклис Божьей Матери, весь нараспев, по ноте, оба канона попеременно, как в Саровской пустыни. Но при этом чтение акафиста не было обязательным, «дабы этим самым не наложить тяжести и лишняго греха на чью-либо душу»[341].

В результате юридического признания в 1842 г. Дивеевских общин Синодом была нарушена одна из самых важных заповедей Серафима Саровского — деление общин на вдовью и девическую. Следует сказать, что выделение девической общины восходит к традиции раннехристианских женских общин. Древнехристианское аскетическое учение II–III вв. определяло девство как подвиг, который занимал второе место после мученичества (св. Киприан Карфагенский[342], св. Мефодий «Пир десяти дев»[343]). св. Мефодий определял «девство» как целомудрие, воздержание ума, сердца и души, аскетизм, мученичество. Сочинение «Пир десяти дев» было задумано «как наставление в вере и в христианских добродетелях, адресованное общине дев, которые принесли обеты воздержания и чистоты». Характерно, что в сочинениях III в. речь идет преимущественно о девственницах и в значительно меньшей степени о девственниках. Этот факт является свидетельством того, что женское монашество в своем «утробном развитии» опережало мужское[344].

Антоний Великий, перед тем как уединиться (уйти к анахорету-старцу), поручил сестру на воспитание «известным и верным девственницам» — вероятно, подразумевается небольшая община их, очень близкий прообраз женских монастырей[345].

Эта традиция имела место и в России. Осуществляя духовное руководство обителью — Суздальским Ризоположенским монастырем — Евфросиния Суздальская разделила ее на две половины. В одной постригались только девицы, в другой — «жены мужатицы и вдовья». Для последних был построен особый храм Св. Троицы. С его постройкой образовались два монастыря, монахиням которых запрещалось общаться друг с другом[346]. Упоминание о разделении монастыря в житии Евфросинии Суздальской, датируемом XVI в., свидетельствует о том, что подобная традиция могла существовать как в XII в., так и в более позднее время.

В синодальный период же эта традиция могла приобрести особую актуальность в связи с тем, что Духовный регламент запрещал пострижение женщин моложе 50–60 лет, тем самым превращая женские монастыри в богадельни. Это возрастное ограничение пострижения женщин в монастырь в сочетании с тем, что в результате екатерининской реформы женских монастырей было упразднено больше, чем мужских, привело к появлению многочисленных женских общин и тайным постригам[347].

В Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря неоднократно встречается наставление Серафима Саровского «не просить монастыря», а жить общиной, «как Алексеевские в Арзамасе»[348]. Будучи независимыми, общинам удавалось сохранить традиции общежития, заложенные основательницами и старцами.

Проведенный источниковедческий анализ уже выявленных уставов и правил женских общин и монастырей свидетельствует о многообразии форм монастырского общежития в кон. XVIII — нач. XX в. При этом прослеживается тенденция не только сохранить существующие традиции монастырской жизни, но и стремление возродить традиции раннехристианского аскетического учения, в том числе под руководством старцев, как это происходило в Дивеевской Мельничной общине под руководством преподобного Серафима Саровского.

5. Благотворительная и просветительская деятельность женских монастырей и общин в синодальный период

Тема истории благотворительности в России в дореволюционной историографии, особенно с конца XIX в., являлась одной из самых популярных. К 1917 г. насчитывалось более 10 000 различных монографических исследований, статей, статистических сборников и т. п. по этой теме[349]. После десятилетий забвения в 80-е и 90-е гг. XX в. интерес к этой теме стал возрождаться. Однако работ по истории монастырской благотворительности синодального периода пока немного, особенно по истории благотворительности в женских монастырях и общинах. В основном она освещается в работах по истории отдельных монастырей, а также тех женских общин сестер милосердия, которые находились в ведении епархиальной власти и по своей организации были сходны с монашескими общинами[350]. Отдельный раздел, посвященный монастырской благотворительной и просветительской деятельности, имеется в монографии П. Н. Зырянова[351].

Вопрос о социальной роли монастырей в течение всей истории православной церкви в России являлся актуальным как для самой Церкви, так и для государственной власти и общественного сознания. В допетровское время монастыри занимались благотворительной и просветительной деятельностью. Известно, что при крупных монастырях, таких как Троице-Сергиев, Новгородский Хутынский и др., даже существовали целые слободы монастырских нищих[352]. В 1682 г. был подготовлен указ царя Федора Алексеевича об устройстве больниц при Знаменском монастыре и на «Гранатном дворе», на содержание

которых даны были вотчины самого Знаменского монастыря и вотчины, числившиеся за Архангельским владыкой. Нищих при приходах предполагалось расселить по монастырям, а детей «нищетских»: ребят отдать мастерам по домам, «а девок... по монастырям для учения ж»[353].

С нач. XVIII в. начала складываться государственная система благотворительности. Однако финансирование благотворительных учреждений этого периода осуществлялось сначала через Патриарший, затем Монастырский приказы, а с 1721 г. через Синод и Камер-контору[354].

30 декабря 1701 г. был издан именной указ, по которому запрещалось монастырям владеть доходами с вотчин и угодий. Ими должен был распоряжаться Монастырский приказ, и уже из приказа хлеб и деньги распределялись по монастырям «в общежительство», «а что будет в остатке хлеба и денег, сверх вышеписанныя монахом дачи», следует отдавать «на пропитание нищих в богадельни и в убогие неимущие монастыри»[355]. Он же ведал распределением нищих по монастырям и богадельням[356]. Финансирование государственных благотворительных учреждений и мероприятий в основном велось за счет «венечных денег» и *штрафных денег с раскольников*. В учреждениях Московской губернской канцелярии в 1724 г., таким образом, содержалось 865 детей до 8 лет и насчитывалось 90 богаделен на 4 тыс. женщин[357].

Кроме того, Петр I считал, что не только монастырские доходы, поступающие в Монастырский приказ, должны использоваться на благотворительные цели, но и непосредственно сами монастыри должны участвовать в служении нищим, престарелым и детям.

Программа социального служения монастырей, как уже отмечалось выше, была изложена Петром I в «Объявлении, когда и коей ради вины начался чин мо-

нашеский»: «служити прямым нищим, престарелым и младенцем»[358]. По словам «Объявления», «монахиням в служении нищих равное ж определение, яко и монахом своего пола». Кроме того, необходимо было определить несколько монастырей для содержания сирот-девочек и мальчиков до 7 лет, после 7 лет мальчиков «отсылать в школы определенныя, а женскаго пола обучать грамоте, такожь следующих мастерств: пряжи, шитья, плетенья кружев (для чего надлежало выписать из Брабандии сирот, которыя выучены в монастырях)». Монахам, не занятым уходом за нищими и инвалидами, «отвесть монастырския земли, дабы сами хлеб себе промышляли». Монахиням же «питатца рукоделием вместо пашни, а имянно: пряжею на мануфактурные дворы...»[359]. Таким образом, основной функцией женских монастырей и одновременно оправданием существования была их социальная роль.

По «Объявлению» 1724 г. предполагалось на содержание в монастыри определить отставных солдат и нищих, и в монастырях устроить «гошпитали». Практика посылки в монастыри отставных военных[360], а в женские монастыри — их вдов и сирот стала осуществляться раньше 1724 г.[361] и продолжалась до реформы 1764 г. По указу Синода от 17 января 1722 г. «в монастыри и в богадельни безвкладно» «за службы отцов и мужей и детей их» были определены «разных чинов людей вдовы и бедные». По указу 30 октября 1738 г. вдовствующих обер-офицерских жен «за долголетния мужей их службы и для их старости, коим от роду не менее 50 лет», определяли на «праздные порции» в девичьи монастыри, а унтер-офицерских и солдатских вдов «по их прошению» — в богадельни, состоящие в ведении Коллегии экономии[362].

Важно отметить, что отставные военные определялись на содержание не только мужских монастырей, но и женских. Более того, по ведомости 1744 г. наибольшее число отставных военных содержалось

за счет Московского Вознесенского женского монастыря — 40 человек[363].

Для сирот был назначен Новодевичий монастырь, а для больных и увечных — Вознесенский и Чудов[364]. 2/3 доходов монастыря должны были идти больным, а 1/3 — служащим монахам и монахиням[365]. Детей до 7 лет в сиротских монастырях рекомендовалось содержать «по своему произволению, применяясь по домашнему, дабы белье и чистота хорошая была». В 5 лет детей должны учить грамоте монахини. В одном из дел, хранящихся в архиве Синода, сообщается о том, что крепостная графини А. П. Шереметьевой Неонила Емельянова в 13 лет была отдана в Вознесенский монастырь к старице Евдокии Яковлевой для обучения грамоте[366]. Встречаются случаи воспитания мальчиков в женском монастыре[367].

Монахини могли также направляться на работу в госпитали. По определению Синода из Новгородских женских монастырей в Петербургский и Кронштадтский госпитали и из Псковских монастырей в Ревельский госпиталь «для надзора за бельем и работницами» посылались старицы с помощницами: в каждый госпиталь по одной старице и одной помощнице попеременно[368]. Но уже в 1725 г. это назначение было отменено[369].

Затраты на богадельных сестер в смете расходов монастырей шли отдельной строкой. По определению Монастырского приказа в Московском Вознесенском монастыре игуменья, келарь, казначея с сестрами, удельными, полуудельными и богадельными — всего 205 человек — получали жалованье из денежных доходов монастыря 807 руб. 90 коп. и хлебного жалованья 905 четвертей: по 2 четверти муки ржаной, круп и толокна — богадельным, остальным сестрам — по 5 четвертей муки ржаной и пшеничной, солоду ржаного, гречневой крупы, толокна, гороха. По указу 31 января 1724 г. Вознесенский монастырь должен

был содержать нищих, увечных и убогих. Таких нищих в монастыре, а также больных монахинь и «им служащих» было 319 человек. Им определено давать по 6 руб. на каждого (всего 1914 руб.) и хлеба по 5 четвертей[370].

Богадельные нищие были и в других девичьих монастырях. Так, они упоминаются в связи с невыдачей жалованья, в том числе и на них, в трех Суздальских монастырях: Александровском, Покровском и Троицком в 1722 г.[371]

В результате Петровского и последующего законодательства XVIII в., периодически запрещающего пострижение в монахини, а также возрастное ограничение для пострижения, установленное Духовным регламентом — 50–60 лет, и запрещение находиться в монастыре молодым белицам, женские монастыри фактически превращались в богадельни[372].

В законодательных документах XVIII в. содержатся многочисленные свидетельства бедности и даже нищеты женских монастырей. Так, в 1723 г. Тобольский митрополит Антоний в доношении Синоду писал, что в Рождественском монастыре Тобольска обретаются 82 монахини, «вотчин и слуг нету», «питаются подаянием богомольцев и рукоделием», и такими являются все девичьи монастыри в Сибири[373]. Аналогичные сведения о женских монастырях в епархии сообщаются в доношении Нижегородского епископа Питирима: у них нет «вотчин и заводов никаких», монахини имеют пропитание «по свойственникам, по знакомым людем», «прошением», продают рукоделия, а «служителей мужского пола в таких монастырях не обретается»[374]. В 1725 г. 25 монахинь и 8 послушниц Коломенского Успенского монастыря «за болезми своими и за старостию и дряхлостью» были переведены в Тульский женский монастырь[375]. По доношению инквизитора Московских женских монастырей Сергея Бурлакова монахини ружных

Никитского и Варсанофьевского женских монастырей покидают свои монастыри «для прошения милостыни», «бродят и сидят человек по десяти и по двадцати»[376]. В связи с этим для монахинь вводились более строгие правила в общении с миром: всем им, кроме игуменьи, запрещалось покидать монастырь, а монастырям женским предписывалось «всегда заключенным быть».

В прошениях женщин о пострижении в монастырь в качестве причины назывались болезнь или старость. Так, в прошении 1745 г. игуменьи Московского Зачатьевского монастыря Челищевой содержится просьба постричь вкладчицу монастыря вдову полковника Анну Прокофьеву «за старостию» и из-за болезни «параличной»[377]. В прошении игуменьи того же монастыря Измарагды с просьбой постричь в монашество крестьянских дочерей и принять на собственное пропитание еще восемь сестер отмечено, что в монастыре всего 13 монахинь (по штату положено 15), которые «весьма престарелыя, что не могут и ис своих келей выходить, а иныя дряхлые и одержимы болезми, почему и никакого монастырского послушания нести не могут, в чем имеется крайняя нужда»[378].

Иногда в монастыри принимали пожилых женщин без вклада и на содержание монастыря: в 1751 г. по просьбе придворных певчих по указу Синода была принята в Никитский женский монастырь их бабка «безвкладно» «за старостию» и было велено «производить ей порцию и жалованье против монахини без удержания, а в монашество ее без указу отнюдь не постригать»[379]. В указе Синода о пострижении 28 вкладчиц Московского Страстного монастыря по их желанию названо условие их пострижения: «аще конечно в престарелых летах пребывают»[380]. В прошении 1723 г. монахиня Зачатьевского монастыря Харитина, вдова солдата Семеновского полка, сообщает о том, что она постриглась в монахини после смерти мужа

«того ради, что ей в мире нечим было кормитца», «безвкладно», поэтому она не получала жалованье. Ей приходилось «работою своею в послужении» переходить в другие монастыри (Варсанофьевский и Вознесенский), так как в Зачатьевском монастыре монахини «вси скудни» и «питаются с нуждою». По резолюции императора на прошении монахиню должны были направить в монастырь, где она могла бы иметь пропитание и одежду[381].

В конечном счете, практически каждое прошение о пострижении мотивировалось болезнью: «от болезни свело ногу и хожу о клюках»[382], «за скорбию»[383], после смерти мужа детей нет, родственников нет и «поить и кормить некому», а иногда и то, и другое одновременно[384].

Однако были исключения — в монастырь постригали или за собственные заслуги, или за заслуги отца или мужа. В 1725 г. было разрешено постричься солдатской вдове Екатерине Федоровой. После смерти мужа и сына «по указу» она была отправлена из Москвы в Екатерингоф обучаться «иностранной пряжи». После годичного обучения ее направили в с. Покровское, где «обучала там разных чинов вдов и девиц», а затем — в Покровский Суздальский монастырь. В 1724 г. она была отпущена из монастыря «в Москву на волю». Ей было разрешено постричься (49 лет) после трехлетнего искуса «за показанныя многия в обучении в монастыре монахинь и в селе Покровском»[385]. Солдатская дочь Анастасия Иванова в 1722 г. была послана в Покровский Суздальский монастырь для обучения «галанской пряжи» 63-х монахинь. В 1724 г. обучение закончилось, и, по ее словам, она вынуждена была скитаться «меж двор» и голодать. Синод определил «оную девку за сущее ея сиротство и за прежнее обучение и за службу отца ея», убитого под Нарвой, определить в монастырь, чтобы она продолжала обучение[386].

В то же время некоторые из женщин искали в монастыре защиту от деспотичности мужей. Жена стольника Стефана Лопухина Мария, сбежав от мужа, постоянно избивавшего ее, некоторое время скрывалась в Новодевичьем монастыре. Жена князя Федора Засекина была помещена в этот же монастырь «под охрану» от жестокого обращения с ней мужа[387].

В результате екатерининской реформы 1764 г. необходимость использовать монастыри для благотворительных целей сама по себе отпала, так как монастыри стали финансироваться государством. Была отменена практика определения в монастыри отставных военных, а также их жен и детей[388]. Сама система финансирования благотворительных учреждений была также изменена. В 1775 г. в губерниях были открыты приказы общественного призрения. Вместе с тем по указу от 22 февраля 1764 г. только в 1-классных мужских монастырях учреждались для «немощных монашествующих» больницы на 5 чел. с «производством им кроме положенной всей братии на провизию и дрова суммы, каждому по осьми рублей в год из государственных доходов». Но, так как 1-классные монастыри были только в семи епархиях, то по указу 17 мая 1793 г. в остальных епархиях по выбору епархиального архиерея разрешалось учредить больницу в каком-либо мужском монастыре или при архиерейском доме[389]. Благотворительных учреждений при женских монастырях, оплачиваемых из казны, не планировалось. Более того, в указе 24 февраля 1765 г. об учреждении «особливого училища» для воспитания малолетних девушек при Воскресенском монастыре в Петербурге отмечено, что оно должно находиться в «отдаленном строении» и под управлением «главной начальницы и правительницы», а не игуменьи[390].

После 1764 г. многие женские монастыри, по сути, продолжали оставаться пристанищем для пожилых

и больных женщин. Во многом этому способствовал преклонный возраст пострижения для женщин, установленный Духовным регламентом. В докладе Синода императору от 3 апреля 1798 г. содержалась просьба об оставлении Холмогорского девичьего монастыря штатным, так как «многие бедные вдовы, штаб- и обер-офицерские жены, хотя могут иметь пристанище в приказе общественнаго призрения и с большею для содержания выгодою, но по характеру своих мужей, почитая в мире жить за постыдное и ища по старости лет и по другим своим обстоятельствам уединения, желают прикрыть свою бедность под видом монастырскаго, нежели светскаго жития»[391]. По этой же причине были оставлены два монастыря, состоящие в войске Донском, причем один мужской Вознесенский Кременецкий и Преображенский Усть-Медведицкий: «дабы дряхлые и израненые на службах старшины и казаки, равно и престарелые их жены, посвящающие остатки дней своих уединенной монашеской жизни, по болезням и старости лет могли препровождать оную в сих монастырях спокойно с призрением ближних своих»[392].

Но уже в начале XIX в. в женских монастырях увеличивается число послушниц, в том числе и молодых. В количественном отношении послушниц в женском монастыре было больше, чем послушников в мужском. В 1831–1832 гг. в 184 штатных и 168 заштатных мужских монастырях было 4283 монаха и 1471 послушник, а в 83 штатных и 17 заштатных женских монастырях — 1872 монахини и 2028 послушниц[393]. Николай I в 1830 г., узнав о многонаселенности Горицкого монастыря, предложил подготовить проект указа о запрещении принимать в монастырь на искус женщин моложе 40 лет и не постригать моложе 50 лет, кроме вдов священников[394]. Однако эта идея императора не встретила одобрения в Синоде. В сохранившемся в архиве Синода деле, связанном с

подготовкой этого проекта, имеются мнения членов Синода о том, что представляли собой женские монастыри в этот период и почему не следует увеличивать возраст приема женщин в монастыри. В проекте «всеподданнейшей записки» обер-прокурора Мещерского было замечено, что «женские монастыри всегда были местом убежища для престарелых, больных, несчастных сирот... В стенах сих обителей многие сотни или тысячи бедствующих при пособии собственных своих трудов находят себе пропитание с защитою от соблазнов, презрения и гонений, которых может быть не избежали, оставаясь в мире». Большая часть послушниц происходит из «бедного сословия или приняты по сиротству и совершенной беспомощности», и «при всей скудости нынешних монастырских доходов, по одному сердоболию монахинь и белиц» они исполняют обязанность призрения нищих и сирот и их обучение. Поэтому, если утвердить закон, ограничивающий возраст принятия в монастырь 40 годами, то некому будет ухаживать за престарелыми и больными, готовить еду, не будет женщин, способных к разным рукоделиям («единственный источник пропитания») и к физическому труду. Кроме того, «с удалением таковых из женских монастырей общество может понести большую тягость в снабжении их необходимыми пособиями», а находясь в монастыре, они могут «снискивать себе пропитание и кров» сами[395]. Примерно также охарактеризовал женские монастыри автор другого проекта — Новгородский митрополит Серафим: «Женские монастыри относительно послушниц и белиц суть тоже, что в городах домы призрения вдов и сирот и домы трудолюбия, с тою токмо разностию, что оне в монастырях несравненно более занимаются молитвою и постом»[396]. 17 июня 1832 г. были изданы Правила о принятии в монастыри и пострижении в монашество: в результате возраст женщин, принимаемых в монастырь, не был

повышен, а возраст пострижения женщин был снижен до 40 лет. Кроме того, было разрешено в монастыри принимать малолетних сирот и бедных женского пола для воспитания и обучения рукоделию «с обратным отпуском из монастыря»[397].

Таким образом, в конце XVIII — начале XIX в. женские монастыри, не имея специальных благотворительных и просветительских учреждений, тем не менее содержали престарелых и больных, а также занимались воспитанием и обучением сирот.

Благотворительная деятельность в конце XVIII — нач. XIX в. также была свойственна так называемым женским общинам, возникавшим стихийно в результате реформы 1764 г. и первоначально не имевшим никакого правового статуса. Многие из этих общин учреждались на основе богаделен, странноприимных домов, «домов сестер милосердия», «сестер трудолюбия» и т. д.[398] Что представляли собой подобные богадельни? Так, в Зеленогорской богадельне Нижегородской епархии было 45 чел., из них только восемь вдов. Богадельня содержалась за счет собственных трудов, рукоделия и подаяния за чтение псалтири[399].

Собственно благотворительные учреждения (больницы, богадельни, приюты, школы и училища) начинают появляться в женских монастырях в нач. XIX в.

По штатам 1764 г. больницы были устроены и содержались за счет казны только в первоклассных мужских монастырях и архиерейских домах. В женских монастырях больницы и богадельни стали появляться в начале XIX в. и содержались на пожертвования частных лиц, проценты с капиталов, за счет собственных трудов, подаяния, перечисляемого процента от кружечного сбора.

В 1802 г. в Покровском Хотьковском монастыре на средства княгини Ф. Л. Черкасской была выстроена

деревянная богадельня на шесть престарелых монахинь. Затем в 1826 г. на средства Н. М. Нероновой была построена больница на 12 чел., «из живущих в монастыре и из других престарелых больных, не имеющих других способов к прожитию». Больница содержалась на проценты с 12 000 руб., пожертвованных Н. М. Нероновой и хранящихся в билетах Опекунского совета, и 8000 руб., переданных игуменье[400]. С 1808 г. существовала больница для монашествующих в Зачатьевском монастыре, устроенная на средства «неизвестной особы». С 1831 г. — больница в Горицком монастыре на 16 келей в одно окно[401]. В 1836 г. помещица Покорская пожертвовала деньги на устройство больницы в Каменском Успенском монастыре Черниговской епархии[402].

В отчетах обер-прокурора Синода, издающихся с 1837 г., ежегодно публиковались сведения о количестве богаделен и больниц при монастырях, существующих за счет казенных и монастырских средств и за счет частных лиц и обществ. Так, в 1837 г. при монастырях было всего 37 больниц и 17 богаделен, в которых получили помощь 567 человек[403], в 1839 г. уже в 44 монастырях были устроены больницы (оказана помощь 289 больным, из которых 219 содержались в 37 монастырях на монастырском иждивении) и при 22 монастырях — богадельни для 432 престарелых и увечных[404]. Пока не удалось найти сведений этого периода отдельно по женским монастырям в России, однако имеются данные по отдельным епархиям. Так, в Московской епархии в 1838–1839 гг. при пяти мужских монастырях насчитывались 1 больница и 4 богадельни, в которых призревалось 57 человек, при четырех женских монастырях — 2 больницы и 2 богадельни, в которых было 79 человек[405]. При этом мужских монастырей в Московской епархии в 1840 г. было в два раза больше: 1 архиерейский дом, 1 лавра, 24 мужских монастыря и только 12 женских монастырей[406].

Просветительские учреждения при женских монастырях начали распространяться с конца 30-х XIX в. Немногочисленные монастырские школы в женских монастырях в этот начальный период своего существования в основном представляли собой приюты для девочек-сирот из духовного сословия. Их обучение ограничивалось изучением грамматики и Закона Божьего[407]. Один из первых приютов для девочек духовного звания был организован в 1835 г. в Буйницком Свято-Духовском женском монастыре Могилевской епархии[408].

В 1841 г. в Одессе был учрежден Михаило-Архангельский монастырь с приютом-училищем для сирот женского пола. Его открытие состоялось в 1844 г. В течение трех лет он строился на пожертвования императрицы, наследника и графини Эдлинг[409]. Синодом был утвержден устав монастыря, составленный архиепископом Херсонским Гавриилом[410], в который впервые были включены правила воспитания девиц-сирот духовного звания в монастыре[411]. Сам монастырь в уставе был назван «воспитательной обителью».

Учреждаемое в Одесском монастыре училище было рассчитано на 50 бесплатных мест для дочерей священников, диаконов и причетников и на 10 платных мест — по 60 рублей серебром ежегодно за каждое место. Разрешалось принимать сирот не моложе 7 лет и не старше 12 лет. В приют они определялись по усмотрению и с разрешения епархиального архиерея.

При приеме воспитанниц в монастырь отдавалось преимущество круглым сиротам, беднейшим и младшим дочерям священников, а затем только диаконов и причетников. Родственники или опекуны при устройстве сирот в училище должны были предъявить свидетельство о крещении, о привитии оспы и одобрительный отзыв местного благочинного.

Сироты, которым исполнялось 17 лет, должны были выпускаться из монастыря по предварительной договоренности с архипастырем, который должен знать их дальнейшую судьбу. Поэтому игуменья монастыря вместе с главной наставницей ежегодно обязана была представлять епархиальному архиерею именной список тех, кому остался до выпуска один год, с характеристикой душевных качеств и умственных способностей. В свою очередь, епархиальный архиерей должен был озаботиться поиском женихов из числа кончивших курс учения семинаристов. Те из воспитанниц, кто пожелает или кого заставят обстоятельства остаться в обители, должны исполнять послушания, назначенные игуменьей.

Поступающие в монастырь на воспитание по желанию родителей за плату девицы духовного звания подчинялись общим правилам. Воспитанницы до самого их выпуска не имели права выходить за ограду монастыря.

Для младших воспитанниц, поступающих в монастырь на воспитание не старше 7 лет, назначался 10-летний курс обучения, для 12-летних — шестилетний. Курс обучения состоял из следующих предметов: русская и славянская грамматика, чистописание с рисованием, Закон Божий, изучение катехизиса, Священная история Ветхого и Нового Завета, изъяснение божественной литургии, чтение псалтири и толкование Евангелия, церковное, простое и нотное пение, арифметика, общие понятия об истории и географии, женское рукоделие. Российская и славянская грамматика и арифметика преподавались по «ланкастерскому способу взаимного обучения»: те из воспитанниц, кто при вступлении в монастырь умел читать, привлекались к обучению остальных. Ежегодно устраивался экзамен в присутствии архипастыря, почетных духовных особ, градоначальника и благотворителей из разных сословий. По окончании

экзамена объявлялся сбор денег на приданое воспитанницам — невестам.

Все учительские должности должны были исполняться монахинями или белицами без участия светских учителей. Российскую грамматику, толкование священных и церковных книг, всеобщую историю и географию преподавали монастырские священники.

Воспитанницы монастыря должны были соблюдать установленные церковью посты и бывать в церкви в воскресные и праздничные дни, а также и в другие дни по усмотрению настоятельницы. Начиная с 15 лет, их должны были обучать домашнему хозяйству, и по очереди они обязаны были ухаживать за больными сестрами и соученицами в монастырской больнице.

Воспитанницам было положено носить единообразную одежду неяркого цвета. В спальных палатах они размещались по возрасту, а в классах занимали места по поведению и успехам. При монастыре для воспитанниц устроено было книгохранилище. В обучении рукоделию основное внимание уделялось шитью одежды из шерсти и шелка, вязанию чулок и другим работам, полезным в семейной жизни. Право вышивать золотом имели только старшие воспитанницы. Часы, посвященные рукоделию, должны были сопровождаться чтением вслух «какой-нибудь вразумительной книги, не утомляющей внимания».

Большое значение в уставе уделялось сохранению здоровья детей: обязательные прогулки в саду монастырском, пища детей «изобильная и здоровая», состоящая из молочных блюд, питательной каши, борща, свежего масла, свежих яиц и овощей. Мясная пища разрешалась только больным по врачебному предписанию.

Основной вид наказания — «посредством совести», поэтому духовный отец являлся для воспитанниц

«постоянным советником и союзником» «в деле исправления».

Для управления училищем учреждался совет, состоящий из игуменьи, главной наставницы, духовного отца и казначеи. «Игуменья имеет главный надзор за христианским воспитанием сирот; но действует на сестер-наставниц и на воспитанниц не иначе как чрез посредство главной наставницы». При этом игуменья не должна делать замечания и выговоры должностным лицам при подчиненных. Главная наставница и прочие должностные лица могли быть отстранены от должности только с разрешения архипастыря. По вопросам воспитания и обучения главная наставница, «имея личную ответственность», «пользуется правом: келейно возражать на келейныя замечания игуменьи».

Монастырское сельское хозяйство, состоящее из приморского подворья и монастырского хутора, должно было в изобилии обеспечивать пропитание сестер и воспитанниц монастыря: лесные питомники, плодовые и тутовые деревья, виноградники, зерновые, огородные культуры (капуста, свекла, картофель, сельдерей, петрушка, морковь, салат, шпинат, дыни, арбузы, огурцы), отборное стадо коров на одном из хуторов и три дойных коровы при монастыре для употребления молочных продуктов детям. Училище в Одесском монастыре просуществовало до 1879 г., когда в Одессе открылось женское епархиальное училище[412]. В 1844 г. в училище монастыря было принято 35 девочек[413].

В 1845 г., по желанию императора, был восстановлен Воскресенский монастырь в Санкт-Петербурге с целью соединить «благочестивое упражнение» с «делами милосердия в благотворительных заведениях при самой обители» — больнице, богадельне, училище для воспитания осиротевших девиц и гостинице для приезжих на богомолье[414].

В 1847 г. был открыт приют-училище для сирот — дочерей священно- и церковнослужителей в Симбирском Успенском женском монастыре[415]. В 1851 г. капитал приюта-училища за счет пожертвований возрос до 17 500 руб.[416]

В 1848 г. при женских монастырях в Архангельской, Астраханской, Казанской, Костромской, Могилевской, Нижегородской, Оренбургской, Пермской, Полоцкой, Саратовской, Симбирской, Тверской (в 3-х монастырях), Херсонской епархиях существовало уже 15 училищ[417]. В 1851 г. их число выросло до 21. Все училища при женских монастырях, как неоднократно отмечалось в отчетах обер-прокурора, существовали «без всякого пособия из казны». Способы содержания: за счет пожертвований и отчасти платы, вносимой «своекоштными» воспитанницами (30 руб. серебром в год). В некоторых епархиях сироты после окончания обучения при выдаче в замужество снабжались пособием в 80–100 руб. серебром и «в благодарность за полученное образование» принимали на себя обязанность безвозмездно обучать крестьянских дочерей грамоте и началам Закона Божия, «и обучают с особенным успехом»[418].

В 1859 г. четыре училища — Рязанское, Харьковское, Тульское и Каргопольское — в женских монастырях находились под епархиальным управлением, в введении настоятельниц находилось 27 женских училищ.

В 1860 г. учреждены женские общины с училищами: Преображенская и Верхнеченская Троицкая в Пермской епархии[419]. В 1866 г. была открыта община со школой в г. Екатеринославле[420].

Монастырские училища этого периода существовали в основном для сирот и детей бедных родителей духовного звания. Для поддержания некоторых из них отпускалось пособие со стороны Синода, хотя и в ограниченных размерах, а также местного духовенства, братств, попечительств и земств, частных лиц.

Не имея училища или школы, женский монастырь или община все равно были местом, где молодые девушки и девочки могли получить начальное обучение. В 1862 г. была учреждена Старобельская женская община «Всех скорбящих радости». Все поступающие в общину малолетние девочки обучались чтению и письму, община содержала двух стипендиаток в Харьковском епархиальном училище, выплачивая училищу по 200 руб. ежегодно[421].

Со второй половины 60-х годов XIX в. благотворительность в женских монастырях и общинах — их отличительная особенность. Практически в каждом монастыре и общине существовали различного рода благотворительные учреждения: больницы, богадельни, приюты, училища, аптеки и т. д. Отчасти это явление было связано с законодательством 60-х годов XIX в.

В определении Синода от 25 апреля 1866 г. о разрешении на учреждение Свято-Троицкого мужского монастыря рядом с г. Киевом, в частности, предлагалось объявить печатными указами о «монаршей воле, чтобы на будущее время, при учреждении новых монастырей, предлагаемо было учредителям устроять при них благотворительныя или воспитательныя заведения»[422].

Несколько по-иному обстояло дело с женскими монастырями. Александр II обратил внимание обер-прокурора на отчет могилевского губернатора за 1866 г., в котором говорилось о том, что открытие женских учебных заведений, больниц и богаделен «могло бы возвысить значение монастырей в общественном мнении». Циркулярный указ Синода от 29 февраля 1868 г. обязал епархиальных преосвященных предложить женским монастырям «озаботиться принятием мер к осуществлению предположения об устройстве при них учебных заведений для девочек, преимущественно духовного звания, и других благотворительных

учреждений, если представиться к тому возможность по имеющимся в монастырях средствах»[423]. После указа при 36 монастырях и пяти общинах было организовано 38 школ, пять богаделен, две больницы и предполагалось открыть три училища. Однако при 88 монастырях и 15 общинах из-за нехватки средств и «по крайней бедности большей части сих монастырей» благотворительных учреждений не было учреждено и не предполагалось открыть. В их числе все монастыри (46) и общины (9) 19-ти епархий: Архангельской, Астраханской, Воронежской, Вятской, Екатеринославской, Енисейской, Кишиневской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Полтавской, Самарской, С.-Петербургской, Симбирской, Смоленской, Таврической, Тульской, Харьковской и Ярославской. В то же время, по отзывам епархиальных архиереев, монастыри в большинстве своем «наполнены бедными сиротами, малолетними и престарелыми», которые находятся на полном монастырском содержании, а монахини занимаются в кельях обучением грамоте и рукоделию малолетних и уходом за престарелыми и больными «без особо заведенных школ и богаделен». 28 февраля 1870 г. в циркулярном указе Синода сообщалось, что «согласно Высочайшей воле открытие новых обителей допускается исключительно под непременным условием устройства при оных учебнаго или благотворительнаго заведения»[424].

С кон. 60-х — нач. 70-х годов XIX в. все вновь учреждаемые общины и монастыри в обязательном порядке имели одно или даже несколько благотворительных учреждений: Знаменский монастырь в Воронежской епархии имел богадельню и больницу; Богородицкая община в г. Кадоме Тамбовской епархии, преобразованная в монастырь, — училище для приходящих девочек и приют для девиц духовного звания; Предтеченская в г. Кунгуре и Верхнетеченская в Шадринском уезде Пермской епархии, преобразованные в монастыри, — училища для девочек; Благовещенская Бежецкая — училище для девочек и приют для женщин; Казанско-Боголюбская в Мосальском уезде Калужской епархии — училище и больницу[425]; Варваринская в д. Сомовке Воронежской епархии — училище, больницу, богадельню; Воскресенская в с. Знаменском Пензенской епархии — больницу и училище[426]; Лебедянская община Тамбовской епархии, преобразованная в общежительный монастырь, — училище на 40 девиц духовного звания; община в г. Балашеве Саратовской епархии — приют для престарелых лиц женского пола[427]; община сестер трудолюбия в г. Сарауполе — школу и приют[428] и т. д.

В результате реформ 60-х гг. XIX в. в тяжелом материальном положении оказались женщины духовного сословия (дочери и вдовы), так как была уничтожена традиция передачи мест священников зятьям, сократилось число приходов. В отчетах обер-прокурора отмечалась большая роль женских учебных заведений при женских монастырях и общинах прежде всего для сельского духовенства, так как учрежденные женские епархиальные училища для массы сельских причтов из-за своей малочисленности оказались недоступными[429]. В отчетах за 1870 и 1871 гг. даже появляется специальный раздел «Содействие женских монастырей и общин делу образования дочерей духовенства», в котором отмечалось, что программа большинства монастырских школ ограничивается предметами начального образования и рукоделием. Обучением занимались жены монастырских причтов, монахини и послушницы. Несколько подобных школ, по инициативе настоятельниц, были учреждены в 1870 г. при монастырях и общинах Тамбовской, Ярославской, Минской и Полтавской епархий. В Вознесенском монастыре Тамбовской епархии было открыто училище на 10 учениц на полном содержании монастыря. В Лебедянской Троекуровской общине той же епархии в

училище было пять учениц на содержании общины. Среди воспитанниц училища были девочки из других сословий. Школы при Пинском и Вольнянском монастырях Минской епархии были учреждены по предложению епархиального преосвященного. Доходы этих монастырей (от ферм, домов и пожертвований) давали возможность содержать эти школы. В Пинском монастыре обучалось 15 девочек духовного сословия, в Вольнянском — 10. В этих училищах Закон Божий и Священную историю преподавали священники; пение — псаломщик; чтение, арифметику, письмо и рукоделие — монахини. В Золотоношском монастыре Полтавской епархии было устроено училище сначала на шесть девиц, затем в 1874 г. на 20 человек со взносом платы по соглашению с настоятельницей монастыря, целью которого была подготовка к поступлению в Полтавское епархиальное училище. В 1871 г. игуменья и сестры Харьковского Хорошевского монастыря открыли 3-классное училище на 30 воспитанниц, представлявшее собой самостоятельную начальную школу, и по 10 девиц обучалось в 1–2 классах, в которых осуществлялась подготовка к поступлению в епархиальное училище. Те девицы, которые не могли поступить в епархиальное училище (по неимению вакансий, средств, нежеланию или неспособности), оставались в монастыре. Открыты были училища при Пензенской Троицкой женской общине и в Нижне-Ломовской, в которых на полном содержании находились соответственно 10 и 12 воспитанниц. Для надзора и занятий были определены шесть послушниц.

Инициатива привлечения женских монастырей к благотворительности в 60–70-е гг. XIX в. принадлежала не только государственной власти, но и самим женщинам. Более того, в конце 60-х годов благотворительная деятельность женских монастырей начала выходить

за пределы самого монастыря. Однако отношение к активному участию монастырей в благотворительной деятельности вызывало споры, в том числе и в среде духовенства[430]. В 1863 г. Н. В. Карамзина решила устроить в своем имении больницу и пригласить в качестве сестер милосердия монахинь Дивеевского монастыря. Настоятельница поддержала эту идею, однако не решалась дать согласие без одобрения духовной власти. По просьбе Н. В. Карамзиной, Леонид преосвященный епископ Дмитровский обратился к митрополиту Филарету за благословением этого начинания. В своем письме к Н. В. Карамзиной он описал встречу с Филаретом, который посоветовал игуменье попросить благословения у Тамбовского преосвященного без обращения в Синод, но «если преосвященный усомнится... то она может сказать, что это моя мысль». Понимая актуальность идеи участия монастырей и монахинь в благотворительной деятельности, Леонид преосвященный епископ Дмитровский сформулировал несколько положений, связанных с воплощением этой идеи в жизнь. Сестры милосердия, не расположенные к монашеской жизни, не должны вступать в монастырь. Сестры монастыря, которым будет назначено послушание «ходить за бедными, старыми и детьми», не должны отличаться от других сестер ни одеждой, ни обетами, они должны быть избавлены от забот о собственном хозяйстве, если это особножительный монастырь, должны пребывать в полном послушании у игуменьи и не входить в дела того благотворительного общества, в котором они участвуют. Надолго отлучаясь из монастыря, они обязаны сохранять постоянную связь с обителью и т. д.[431] Преосвященный Леонид в своих письмах пишет о том, что «идея» Н. Д. Карамзиной встретила сочувствие и поддержку не только игуменьи Дивеевского монастыря, но и Московского Вознесенского и Коломенского Брусенского, наместника Троице-Сер-

гиевой лавры о. Антония и архимандрита Угрешского монастыря о. Пимена и др.[432]

В 1863 г. в лечебницу для чернорабочего народа приняты были две монахини Вознесенского женского монастыря. Предполагалось, что они будут ухаживать за больными в течение одной недели, затем — две другие монахини. Монахиням было положено жалованье по 75 руб. Деньги были пожертвованы московскими благотворительницами. Впоследствии предполагалось пригласить монахинь для работы в полицейской больнице и женском отделении лечебницы при остроге[433].

В 1868 г. к служению в больнице были привлечены четыре послушницы Алексеевского монастыря. На их содержание Московский комитет попечительский о тюрьмах из сумм Тюремного комитета, который, в свою очередь, получал эти деньги из казны, выплачивал монастырю по 60 руб. на каждую из инокинь. Проект правил для монахинь, предварительно одобренный и утвержденный Московским митрополитом Филаретом, «был принят в руководство» в тюремных и полицейских больницах[434]. По этим правилам монахини служили в больницах в качестве сестер милосердия по назначению своего монастырского начальства, которому непосредственно и подчинялись, не находясь в прямой зависимости ни от медицинских, ни от тюремных начальств. Основным в деятельности монахинь было их нравственно-христианское влияние: ежедневное чтение утренних и вечерних молитв, священных книг, устные беседы. Кроме того, их обязанностью был уход за больными: чтобы больные вовремя принимали лекарства, получали все назначенные врачом процедуры (ванны, горчичники, примочки, припарки и т. п.). При этом монахини не должны были вмешиваться в существующий в больницах порядок. Если же они обнаруживали какие-либо обстоятельства, вредные для больных, то обязаны были сообщать о них старшему врачу. Монахини не должны были принимать никаких

денег и пожертвований в собственную пользу ни от больных, ни от посторонних лиц и не должны были передавать больным каких бы то ни было пожертвований от себя или других. Все приношения отдавались смотрителю больницы[435].

В декабре 1871 г. было создано отделение сестер милосердия из послушниц Казанского женского Богородичного монастыря[436].

С конца 60-х — начала 70-х гг. XIX в. появляются общины и монастыри, для которых благотворительность становится одной из главных целей их существования. Эти общины и монастыри возникают при содействии, в том числе и материальном, императорской семьи. Можно назвать две такие общины. Они носят название общин сестер милосердия, но при этом находятся в епархиальном подчинении, и ими управляют настоятельницы монастырей — Псковская епархиальная Иоанно-Ильинская община сестер милосердия и Московская Владычно-Покровская община сестер милосердия. Сходство этих общин с монастырями было отмечено в отчете обер-прокурора в 1881 г.[437]

Псковская епархиальная Иоанно-Ильинская община сестер милосердия была открыта 14 ноября 1868 г. под покровительством императрицы. В 1779 г. община насчитывала 40 человек. Возглавляла общину игуменья Иоанно-Предтеченского женского монастыря Агния, ее помощница — монахиня Псковского Старовознесенского монастыря, экономка — монахиня Иоанно-Предтеченского монастыря, крестовых сестер и сестер милосердия — по шесть человек, на испытании — 15, воспитанниц — 10 человек. В общине были организованы: приемный покой для приходящих больных; больница на семь кроватей для бедных женщин различных сословий и монахинь и аптека. Для работы в благотворительных учреждениях общины, а также для чтения лекций и проведения практических

занятий были приглашены профессиональные врачи и фармацефты[438]. Приход общины состоял из пожертвований архиерейского дома, соборов, монастырских и приходских церквей Псковской епархии (2500 руб.), процентов с капиталов в банке, кружечного сбора, от сдачи в наем двух свободных флигелей и аренды земли и рыбной ловли, платы за пение сестер в Ильинской церкви, дежурство сестер у частных лиц, участие певчих общины на погребении умерших псковитян и частных и общественных пожертвований и т. д.[439] В 1880-е годы сестры Псковской Иоанно-Ильинской общины работали в Псковской земской больнице, в военном госпитале и в частных домах[440].

В 1872 г. в Москве открылась Владычно-Покровская община сестер милосердия, также состоящая под покровительством императрицы Марии Федоровны. В отличие от остальных общин сестер милосердия она была открыта по инициативе настоятельницы Серпуховского Владычного монастыря Митрофании и находилась под ее управлением и в епархиальном подчинении. На ее основание было собрано пожертвований на 90 000 руб.[441] При общине были открыты: приют для 15 детей от трех до девяти лет всех сословий; общеобразовательная школа с программой обучения 6-классного епархиального училища на 75 девочек. Обучение в ней было как бесплатным, так и за плату в 100 руб. в год, существовало несколько стипендий частных лиц. Была открыта также фельдшерская школа. В общине был организован приемный покой с бесплатным приемом больных и выдачей бесплатных лекарств[442].

В 1881 г. в Покровской общине было 15 монахинь и послушниц, 13 старших сестер милосердия и 46 младших сестер милосердия. В общине была оказана помощь 10 167 больным, две сестры трудились в земских больницах (в Переславле-Залесском и Ярославле); в частных домах — 45 сестер. В приюте для бедных

детей от 3 до 9 лет было 17 девочек и 6 мальчиков; в школе для девиц от 9 до 17 лет — 50 девочек обучались по программе епархиальных училищ, а также рисованию, латыни, ботанике, химии. При школе были организованы отделения по шелководству и начальной медицине. При общине были организованы рукодельные мастерские: вышивания, белошвейная и башмачная[443].

В 1880-е годы сестры общины работали в Московском военном госпитале, в Старо-Екатерининском отделении больницы для чернорабочих в Москве, во временной городской Покровской больнице, в бараках общины, в амбулаторном покое, при больных в частных домах. В 1884 г. были оказаны консультации 10 454 приходящим бедным больным и выдано бесплатно лекарств по 14 377 рецептам.

Внутренняя жизнь общины строилась на основах монастырского устава: живущие в общине монахини и послушницы Серпуховского Владычного монастыря исполняли послушание уставщиц на клиросах, церковниц, свечниц, просфорниц и т. п. и тем самым оказывали нравственно-религиозное влияние на сестер милосердия.

Приход общины в 1884 г. составил 32 965 руб. Он состоял из сумм, пожертвованных императрицей, от г. Москвы — 6000 руб., взносов благотворителей и кружечного сбора. Расход общины составил 32 915 руб.[444] В 1885 г. из 147 сестер общины выбыли 19. На место выбывших желали поступить 200 чел., однако было принято только 23 чел.[445]

В 1886 г. в общине в приемном покое было принято 13 836 больных и выдано бесплатно лекарств по 14 325 рецептам[446].

Одним из первых монастырей, ориентированных на благотворительную деятельность, стал Костромской Крестовоздвиженский монастырь, в котором по инициативе императрицы Марии Александровны были

организованы так называемые народные лечебницы. Мария Александровна высказала игуменье Марии предложение учредить при монастыре лечебницы для сельского населения и организовать подготовку женщин к правильному уходу за больными. Это был первый опыт подобных медицинских учреждений при женских монастырях. Первая лечебница, городская, была открыта в 1873 г. в двухэтажном корпусе Анастасьина монастыря. В нем были устроены: больничная палата на девять кроватей, амбулатория, аптека, лаборатория и помещение для сестер. Были приглашены профессиональные врачи. Старшая сестра в лечебнице была монахиней.

Вторая лечебница, сельская, открылась также в 1873 г. в 17 верстах от Костромы в Назаретской пустыни. В ней были устроены: больничная палата на шесть кроватей, а также амбулатория и аптека. Первая лечебница находилась под покровительством императрицы; попечителем второй был цесаревич Александр Александрович.

На монастырские средства были перестроены и отремонтированы помещения для больных, для служащих, аптека, а также были приобретены белье, мебель, посуда[447].

За первый год существования в амбулаториях при лечебницах было принято около 10 000 больных, выдано бесплатных лекарств по 11 890 рецептам, пользовались лечебницей около 200 чел.[448]

Лечебницы Костромского Богоявленского монастыря содержались не только на средства монастыря. С 1879 г. из Управления РОКК выплачивалось 2700 руб. на жалованье врачам и медикаменты. В 1881 г. также были перечислены 2500 руб. — из Синода, 1000 руб. — от императорской семьи[449]. Кроме того, в 1888 г. по высочайшему соизволению были выделены из казенных земель Богоявленскому монастырю три лесные дачи и четыре оброчных статьи, но

только с тем условием, что монастырь не перестанет заниматься благотворительной деятельностью. Однако когда в Костроме в 1901 г. была организована община сестер милосердия, то РОКК на все расходы всех монастырских лечебниц стал выделять только 1500 руб., а с 1910 г. монастырь перестал получать и эти деньги. В результате он был лишен возможности готовить сестер милосердия. В то же время расходы только городской лечебницы составляли 5500 руб., иногда доходили до 10 000 руб.

Кроме двух лечебниц на средства монастыря были устроены две сельские амбулатории для приема больных при Покровской пустыни и при монастырской мельнице, по лечебнице на три кровати и три начальных народных училища с программой церковно-приходской школы. В 1888–1889 гг. было принято 36 068 чел., выдано лекарств по 33 746 рецептам, пользовались лечебницей 272 чел.[450]

К работе в больнице и аптеке были привлечены воспитанницы монастырского училища. Таким образом, монастырское училище стало готовить фельдшериц для Костромской губернии. В 1886 г. фельдшерские курсы при городской монастырской лечебнице были преобразованы в курсы сестер милосердия РОКК. Здесь стали обучаться не только воспитанницы монастырского училища, но и выпускницы прогимназий. Плата за обучение составляла 30 руб. в год, но отдельные из воспитанниц были освобождены от платы. Программа была такой же, как и в фельдшерских школах: анатомия, физиология, гигиена, хирургия, десмургия, общая и частная патология и терапия, первоначальная помощь, уход за больными, латинский язык, фармацевтика и фармакология, основы химии и ботаники. Преподавателями были местные врачи и провизоры. В 1909–1910 гг. 37 воспитанниц получили звание сестер милосердия. Всего со времени организации фельдшерских курсов и до 1913 г. было подготовлено

350 сестер, которые затем поступали в общины сестер милосердия, больницы, сельские училища.

В 1889 г. появился еще один монастырь с благотворительными целями — Киевский Покровский. Он был основан великой княгиней Александрой Петровной — вдовой великого князя Николая Николаевича, брата императора Александра II и дочери принца Петра Георгиевича Ольденбургского. Александра Петровна писала: «Наши монастыри, сохраняя строгие отеческие правила и заповеди, непременно были рассадниками просвещения и благотворения во всех видах. Живое монашество, вот знамя, которое столь дорого моему сердцу. Никакие монашеские обеты и правила не мешают ближнего любить как самого себя, служить болящим, питать неимущих»[451].

При монастыре были учреждены: самая крупная в юго-западном регионе России больница, ежедневный прием которой составил 500 чел., аптека, приют для слепых, приют для неизлечимо больных женщин, бараки для заразных больных, странноприимница, отделение для калек, а также училище для девочек-сирот. Для последнего была организована летняя дача в бывшем Межигорском монастыре, в 1894 г. переданном Покровскому монастырю. Были построены столовые, кухни, прачечные и другие здания, предназначенные для нужд благотворительных учреждений монастыря. В больнице принимали больных всех сословий и всех христианских вероисповеданий, в лечебнице — всех сословий и всех вероисповеданий[452].

В лечебнице одновременно принимали 20 врачей, кабинеты которых были расположены по специальностям. Все обязанности сестер милосердия исполнялись монахинями и послушницами монастыря. За первые четыре с половиной года в больнице лечилось 1650 чел. и было сделано 974 операции, амбулаторная лечебница приняла 86 443 чел. В больнице — два операционных зала, единственный в Киеве рентген.

Во время эпидемии тифа в 1897 г. в монастыре было открыто специальное отделение для больных тифом. Врачи монастырской больницы участвовали в составе экспедиции во время чумной эпидемии в Бомбее.

В 1897–1898 гг. больница была значительно расширена на пожертвования императора Николая II. В 1900 г. лечебные заведения монастыря были переданы из ведомства МВД в ведение Синода, и ассигновано на их содержание по 80 000 руб. в год из государственного казначейства[453].

По этому поводу Александра Петровна писала в одном из писем: «Наша святая обитель юная во всех отношениях, мы скудны добродетельно, мы богаты материальными средствам, ибо Вам небезызвестно, что я получаю огромные средства; стало быть, весьма естественно, что, как монахине, мне не нужно никаких затрат на пищу и одежду, т. е. минимально мало, и, стало быть, долг совести повелевает все отдать, что имею, к осуществлению моего идеала»[454].

По воспоминаниям одной из сестер великая княгиня говорила: «...что я такое? Мешок денег, за который должна отдать ответ пред Богом, так ли распределила...»[455]. Пострижение Александры Петровны было тайным. О нем стало известно после того, как было вскрыто духовное завещание в апреле 1900 г. Предположительно, она могла быть пострижена в 1889 г. одним из афонских монахов, бывших в Киеве. Жизнь и порядок в монастыре были организованы по Студийскому уставу[456].

Во всех монастырских больницах и лечебницах оказывалась духовно-нравственная помощь.

В нач. XX в. по отчету обер-прокурора Синода (1903–1904) лечебные учреждения существовали при 193 монастырях (из 819 обителей). Из них в 153 — больницы, в 34 — лечебные заведения (амбулатории, фельдшерские пункты, приемные покои, аптеки и

т. п.). Общее число кроватей — 1600; ¾ кроватей — для монашествующих (в 113 монастырях). В монастырские больницы и лечебные заведения помещались также воспитанники учебных заведений, организованных при монастырях. Амбулаторная помощь оказывалась окрестным жителям и богомольцам (точных данных нет). В 15-ти монастырях имелся штат врачей, в 75-ти — работали земские врачи. 153 содержались за счет обителей, 10 — за счет специальных пожертвований частных лиц, 30 монастырских лечебниц — при пособии земств. В 112 случаях контроль за устройством лечебных учреждений принадлежал монастырскому начальству, 50 лечебниц находились под надзором губернского врачебного управления и земских врачей, о 32-х — сведений нет. В 10 лечебных заведениях имелся устав.

Количество женских обителей (134), учредивших лечебные заведения, более чем вдвое превышает число мужских монастырей (59). В центральных епархиях лечебные заведения были в основном для сестер, на западных окраинах империи — для всех.

В этот период богаделен при монастырях насчитывалось в 36 епархиях — 140, из них 86 содержались на монастырские средства, 54 — на частные пожертвования. В 133 богадельнях призревались 1542 чел. Наибольшее число богаделен было в Московской епархии (23) и Тамбовской (17)[457].

В РГИА сохранились сведения о количестве благотворительных учреждений в отдельных епархиях. Так, за 1900 г. представлены сведения о 17 монастырях (8 женских и 9 мужских) в Казанской епархии: в мужских монастырях — 2 больницы (в Свияжском монастыре была учреждена по штату 1764 г.), 7 школ, существующих на монастырские средства (содержатся от 18 до 49 мальчиков); в женских — 7 больниц для монашествующих (от 4 до 15 чел.), содержащихся на монастырские средства, 3 приюта-школы (от 30 до

53 дев.) — на монастырские средства, одна — на земские и 4 школы (от 9 до 41 чел.)[458].

Что же касается приема паломников и странноприимных домов, то здесь приоритет сохранялся у мужских монастырей. В 1883 г. странноприимные дома, приюты, гостиницы распределялись следующим образом: 32 — при мужских монастырях и 1 — при женском монастыре (Зверин женский монастырь в Новгороде). Троице-Сергиева лавра — 200 000 богомольцев (на их содержание и питание — 10 000 руб.), Почаевская лавра — 50 000; Верхотуринский Николаевский монастырь Пермской епархии — 20 000[459]. Наибольшее число богомольцев в нач. XX в. продолжали принимать мужские монастыри, такие как Троице-Сергиева лавра — до 400 000 чел. в год, Саровская пустынь истратила на прием богомольцев 27 000 руб. в 1909 г., Валаамский монастырь — 83 782 чел. и т. д.[460]

С 70-х годов XIX в. происходят изменения в просветительной деятельности монастырей: образовательный уровень монастырских школ значительно поднимается. Среди монастырских школ появляются женские учебные заведения, программа которых соответствует программе епархиальных училищ. Так, в Екатеринбургском Новотихвинском женском монастыре существовавшая школа с 1865 г. становится 4-классной. В 1870 г. в ней обучалось 47 девиц, из них семь — на полном обеспечении обители. С 1866 г. открыт подготовительный приют для девочек-сирот. С 1880 г. — школа преобразована в 6-классную, затем в епархиальное училище, которое отделилось от монастыря, но сохранило с ним материальную связь[461]. Такие же училища были созданы в Немировском и Винницком монастырях Подольской епархии. При Казанском женском монастыре в г. Рязани было создано 4-классное училище, преподавание в котором равнялось соответствующим классам епархиального

училища. В нем обучалось 107 приходящих учениц исключительно светских сословий. До 1885 г. оно финансировалось из сумм городского общественного банка (до 3000 руб.) по распоряжению городской думы.

В Тихвинском монастыре Екатеринославской епархии в 1885 г. школа была преобразована в параллельное отделение 1-го класса епархиального женского училища.

В особых условиях находилось училище при Костромском Богоявленском монастыре: оно заменяло епархиальное. В числе воспитанниц были 24 стипендиатки. В училище преподавали: Закон Божий, русский язык, гражданскую и естественную историю, арифметику, педагогику, каллиграфию, черчение, рукоделие. Как уже отмечалось выше, с 5-го класса, по инициативе императрицы Марии Александровны, начиналось обучение по фельдшерскому курсу с практическими занятиями в аптеке, приемных покоях и больничных палатах в монастырской лечебнице[462]. Большой популярностью пользовалась школа в Московской Покровской общине сестер милосердия — 6-классная. Желавших поступить в нее в 1885 г. было 200 чел., принято же только девять[463].

В 80-е годы XIX в. при монастырях увеличилось число церковно-учительских школ. Целью таких школ являлась подготовка учителей для церковно-приходских школ. К числу таковых принадлежала открывшаяся в 1889 гг. при Петербургском Новодевичьем монастыре Свято-Владимирская учительская школа[464]. В 1889 г. при Владимирском Успенском монастыре была открыта женская рукодельная церковно-приходская школа для сирот и детей бедных родителей с тем, чтобы дать возможность самостоятельного заработка[465]. Церковно-учительские школы были созданы в Леснинском[466], Леушинском[467], Красностокском[468] и других, в основном миссионерских, монастырях. В 1895 г. выпускницы

Виленского Мариинского училища стали получать диплом учителей церковно-приходских школ[469].

Программа основной массы школ при женских монастырях не выходила за рамки начального обучения: Закон Божий, церковно-славянская грамота, русский язык, арифметика, чистописание, пение, рукоделие.

В 1883 г. насчитывалось 165 училищ: 55 — при мужских монастырях для мальчиков, 98 — при женских монастырях для девочек, 12 — при мужских и женских монастырях для совместного обучения. Из них 126 содержались исключительно на средства обителей. На полном монастырском обеспечении было 67 училищ, из них 48 для девочек (975 чел.) и 19 для мальчиков (252 чел.).

В 1886 г. при монастырях было 170 училищ, из них 70 — при мужских монастырях, остальные — при женских. В мужских монастырях обучалось 1350 детей, в женских — 2650. Большинство монастырских школ содержалось на средства обителей, другие — частично на пособия от Синода, местного духовенства, братств, попечительств, частных лиц[470].

Те женские монастыри, в которых не хватало средств на устройство училищ, содержали по нескольку стипендиаток в епархиальных училищах. Так, Верхо-Харьковский Николаевский женский монастырь вносил по 200 руб. и содержал двух пансионерок[471]. В 1874 г. настоятельницы монастырей Владычно-Успенского, Суздальского Покровского, Александровского Успенского, Свято-Озерского, Муромского Троицкого и Переславль-Залесского перевели 600 руб. на содержание учениц в епархиальных училищах[472]. Алексеевский монастырь на свои средства содержал бывших выпускниц своей школы, поступивших в епархиальное училище[473].

С конца 60-х годов XIX в. активной просветительской и благотворительной деятельностью отличались

прежде всего миссионерские женские монастыри. Особенностью их благотворительной и просветительской деятельности было то, что она отличалась многообразием форм, распространялась на различные слои населения, а не только на духовенство, и в большей степени была связана с мирской жизнью. Организованные в них учебные заведения были многопрофильными, и в них получали образование не только девочки, но и мальчики. При этом миссионерские монастыри в значительно большей степени, чем остальные, финансировались государством.

В 1864 г. был основан Виленский Мариинский женский монастырь с приютом для воспитания сирот православного духовенства и дочерей русских чиновников[474]. Приют был открыт 4 февраля 1868 г. Первоначально в приюте было два отделения — низшее и среднее и подготовительный (приготовительный) класс. 22 июня 1869 г. было открыто третье высшее отделение. Таким образом, учеба в приюте была рассчитана на шесть лет.

Приют состоял под начальством и руководством архиепископа Макария. Начальница приюта — игуменья Флавиана. В помощь по управлению приютом был учрежден комитет, состоящий из архиепископа Макария, игуменьи, двух протоиереев и почетного «блюстителя по хозяйственной части» московского купца первой гильдии П. И. Губонина. Надзор за поведением воспитанниц в классах, комнатах и на прогулках по монастырским садам был поручен сначала монахине Марии (Шаховой) и послушнице Марии Добромысловой, затем монахине Феофании (бывшей выпускнице Смольного института). За одеждой и «внешним благоприличием» в младших классах следили две «няньки». Наиболее распространенными проступками воспитанниц приюта считались леность, рассеянность, неряшливость, взаимная брань и привычка к воровству. Единственной мерой наказания — «увещание и лишение чего-либо приятного». За воровство воспитанница могла быть исключена из приюта.

В качестве преподавателей были приглашены учителя из светских учебных заведений, а по русской истории и географии в старших классах даже учитель лютеранского училища, а также три священника, два из которых были монастырскими. В подготовительных, младших и средних классах в качестве преподавателей работали монахини и послушницы монастыря: игуменья Флавиана и монахиня Феофания (катехизис и священная история), бывшие выпускницы приюта — наставницы Волкова (география и русский язык) и Давидович (общая и русская история и арифметика), монахиня Митрофания и послушница Ольга Плышевская (рукоделие). Для обучения использовались учебники светских учебных заведений: «Гражданская и русская история» Д. Иловайского, «Общая древняя история» Шульгина, «Общая и русская география» Смирнова, «Русский язык» Кирпичникова, «Катехизис» митрополита Филарета, «Богослужение» и «Общая церковная история» Рудакова и т. д.[475]

В качестве выпускных экзаменов по литературе были предложены темы: «Описание Мариинского монастыря», «Запорожская сечь и ее нравы в XVI в. по Гоголю», «История моего платья». Лучшие ученицы выпуска были награждены книгами из «Русской народной библиотеки»: А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя и А. С. Грибоедова[476]. В 1870–1871 гг. воспитанниц насчитывалось 31: по восемь в каждом классе и семь — в подготовительном. 15 чел. были духовного звания, 16 — светского[477].

По уставу монастыря приют был рассчитан на 30 человек, на которые предполагалось расходовать 2000 руб. Однако количество воспитанниц с каждым годом увеличивалось. Поэтому расходы монастыря на приют почти в два раза превысили запланированную

сумму. Приют занимал 10 комнат в монастырском здании с 15 печами, кухней и прачечной. Кроме учителей (их жалованье стоило монастырю 250 руб.) для работы в приюте монастырь нанимал служителя, двух нянек и кухарку, которым платил по 132 руб. Только питание, одежда, обувь, стирка обходились монастырю в 2200 руб. Для воспитанниц имелось отделение в монастырской больнице[478]. Кроме того, окончившие курс воспитанницы снабжались одеждой и обувью. В 1870–1871 гг. из 31 чел. было четыре стипендиатки и за одну платил брат-священник[479]. В 1899 г. выпускницы приюта-училища получили те же права, что и епархиального училища[480].

В 1863 г. была учреждена Улалинская женская община. 40 сестер из новообращенных калмычек и татарок под руководством двух инокинь из Дивеевской пустыни приняли на свое попечение сирот, чтобы учить их грамоте, рукоделию, уходу за детьми, домашнему хозяйству. Три сестры были отправлены в Чемальский стан миссии, где собрали до 20 учениц[481]. В 1879 г. в больнице общины лечился 141 чел. и насчитывалось 132 приходящих больных, выдавались бесплатные лекарства[482], в 1880 г. — 145 чел. и 244 приходящих[483]. В 1902 г. в монастыре была организована двухгодичная церковно-приходская школа на 27 девочек, из них 12 инородок[484].

В 1877 г. была учреждена в г. Козмодемьянске Троицкая Черемисская община с училищем для черемисских девиц. На ее устройство город пожертвовал участок городской земли, сад и огород, купец 2-й гильдии Зубков — два дома и 3000 руб. и крестьяне пяти черемисских общин — 7700 руб.[485]

В 1880 г. Иллуктский мужской монастырь и приписной Якобштадский в Рижской епархии были преобразованы в Иллуктский женский монастырь с училищем для девиц — детей духовенства[486]. В 1881 г. в нем насчитывалось 19 воспитанниц. В училище осуществлялось преподавание латышского и эстонского языков[487]. В 1908 г. в 2-классной церковно-приходской школе уже обучался 61 чел. (32 мальчика и 29 девочек, 29 православных и 32 лютеранина)[488].

22 марта 1884 г. была учреждена Леснинская община во имя Пресвятой Богородицы (в посаде Лесно Константиновского уезда Седлецкой губернии) (см. гл. 7). Из своего состава Леснинский монастырь выделил три общины, впоследствии ставшие монастырями по типу Леснинского: Теолинскую, Вировскую и Радечницкую.

В 1884 г. в Яранском уезде Вятской губернии на пожертвованной купцом Бебениным земле была учреждена община с училищем для малолетних детей инородцев-черемисов[489]. В 1887 г. была учреждена Богородицкая община в г. Чите Забайкальской области с обязанностью воспитать девочек-сирот преимущественно духовного звания и призрения больных и увечных, находящихся на попечении местной миссии[490]. В 1889 г. в Тифлисской губернии был основан Бодбийский монастырь Святой Нины с училищем для девочек[491].

В 1891 г. в Эстляндской губернии Е. Д. Шаховской была основана Пюхтицкая Успенская община, преобразованная в 1892 г. в монастырь. Первоначально при больнице Иевенского братства работали пять сестер, возглавляемые монахиней Варварой из Костромского Богоявленского монастыря. При монастыре были учреждены больница для женщин и детей, две амбулаторные лечебницы, состоящая под покровительством РОКК община сестер милосердия, богадельня для престарелых, приют для девочек православного вероисповедания, двухклассная школа на 85 человек без различия пола и вероисповедания, с общежитием для мальчиков и девочек. Все благотворительные учреждения содержались на средства монастыря[492]. В 1893 г. основан Антолептский Рождество-Богородичный об-

щежительный женский монастырь (Литва) с училищем для девочек. Из казны монастырь ежегодно получал 4647 руб. 80 коп.[493] В 1892 г. женой и дочерью члена Государственного совета Мансуровыми была основана Рижская Свято-Троицкая община, преобразованная в 1902 г. в монастырь. В нач. XX в. монастырь содержал детский приют на 40 девочек, двухклассную церковно-приходскую школу на 40 девочек и столовую для бедных, где ежедневно получали бесплатно пищу от 100 до 150 человек, а 20–30 семейств получали пищу на дом[494]. На ее основание в 1892 г. Александр III пожертвовал 29 000 руб., а на содержание причта Государственный совет разрешил отпускать ежегодно 1950 руб.[495]

В 1898 г. в Браиловском женском монастыре были организованы курсы для подготовки сиделок из числа послушниц монастыря[496].

В 1901 г. в Виленской губернии на месте бывшего мужского монастыря был открыт женский Березвечский Рождество-Богородичный с второклассной женской школой на 35 девочек[497]. В этом же году в Гродненской епархии был открыт Красностокский Рождество-Богородичный общежительный женский монастырь, в котором была организована женская второклассная церковно-приходская школа. На устройство монастыря и школы было дано из сумм Синода 25 000 руб. Монастырь получал ежегодно из казны (с 1 янв. 1906 г.) 4052 руб. 27 коп.[498] За несколько лет этот монастырь достиг высокого уровня в развитии сельского хозяйства и ремесленного производства. В 1909 г. в нем была учреждена сельскохозяйственная школа, в которой обучались воспитанницы монастырской второклассной школы[499].

Особую благотворительную активность проявляли женские монастыри во время войн.

В 1876 г. в связи с войной на Балканах императрица Мария Федоровна выразила желание, чтобы женские

монастыри (Костромской Богоявленский и др.), в которых сестры практически обучаются правильному уходу за больными, подготовили отряды сердобольных сестер для работы в случае необходимости в военных лазаретах. Синод благословил все женские монастыри озаботиться созданием таких отрядов и пригласил всех монашествующих и послушниц заняться изготовлением корпии, бинтов, белья и по возможности других лазаретных принадлежностей. При этом мужские монастыри были приглашены к подобному служению лишь в марте 1877 г.[500] 200 сердобольных братьев (иеромонахов, монахов и послушников) из 43 мужских монастырей и 710 сестер из 95 женских монастырей и общин изъявили готовность послужить раненым и больным воинам в госпиталях и санитарных поездах. Некоторые из них отправились на место военных действий за Дунай или на Кавказ и в другие лазареты. Костромской Богоявленский монастырь подготовил отряд сердобольных сестер и открыл при монастыре курс теоретических и практических занятий по программе, изданной главным управлением общества попечения о раненых и больных воинах. Были подготовлены 24 сестры из Богоявленского монастыря, 25 — из других монастырей и 17 лиц светского звания. 60 сестер Нежинского монастыря Черниговской епархии. и 3 сестры Максаковского монастыря под начальством игуменьи Нежинского монастыря Смарагды составили один отряд. В доме Нежинского монастыря и на его средства была открыта больница на 20 кроватей. Белгородский монастырь составил отряд сердобольных сестер, устроил на монастырские средства больницу на 14 кроватей, вошедших впоследствии в число 100 кроватей Белгородских госпиталей. Активное участие принимала игуменья монастыря Людмила. Она получила благодарность от имени императрицы. Холмогорский монастырь организовал отряд на собственные средства настоятельницы мо-

настыря Ангелины. Он был отправлен в г. Кострому, где вошел в отряд, организованный в Богоявленском монастыре[501].

В 85 мужских монастырях были устроены лазареты. Женские монастыри для лазаретов предоставили здания вне стен монастырей. (Нежинский монастырь, Рославльский Спасо-Преображенский, Задонский Богородицкий — дом в 14 комнат, Винницкий, Костромской Богоявленский — госпиталь в Крестовоздвиженском монастыре на 60 кроватей, в Назаретской пустыне — на 15 кроватей, монастырский дом за оградой отдан под помещение мастерской Костромского комитета по изготовлению белья и госпитальных принадлежностей. На средства Красного Креста было осуществлено приспособление этих зданий к их новому назначению, и 2000 руб. на это были пожертвованы обителью[502]. Псковский Старо-Вознесенский предоставил помещение для склада для пожертвований, поступавших в Общество Красного Креста и временной мастерской для изготовления госпитальных принадлежностей.

Монастыри приняли участие в пожертвованиях: денежных и вещами, в основном лазаретными принадлежностями, общая стоимость которых составила 300 000 руб. В основном пожертвования были сделаны со стороны женских обителей. Так, игуменья Хотьковского монастыря передала 200 руб. и «разного белья» Обществу попечения о раненых и больных воинах[503]. В течение последующих лет Хотьковский монастырь продолжал передавать суммы, полученные от кружечных сборов этому обществу: 14 января 1878 г. — 140 руб., 28 декабря 1878 г. — 80 руб., 15 декабря 1881 г. — 125 руб., 25 июня 1882 г. — 45 руб., 24 декабря 1882 г. — 55 руб. 05 коп., 29 июля 1883 г. — 50 руб., 31 декабря 1883 г. — 35 руб., 20 июня 1884 г. — 43 руб.[504]

Некоторые из монастырей и общин проявили инициативу принять на свое содержание и их обучение сирот павших воинов: женские общины Саратовской

епархии (Дубовская, Вольская, Каменно-Бродская, Балашовская — по 10 девочек, Грязнушинская — 3), монастыри Казанской епархии (женский Цивильский и мужской Космодемьянский — по 10 сирот), Рязанской епархии (мужские — Николо-Радовицкий, Богословский, Солотчинский и Петропавловская пустынь — по 15 мальчиков; женские — Рязанский Казанский, Михайловский, Касимовский, Сушковский — по 15 девочек без различия сословий)[505].

По инициативе монастырей были организованы приюты и обучение сербских и болгарских девочек. Так, в «нижайшем прошении» от 30 октября 1876 г. на имя митрополита Московского Иннокентия игуменья Покровского Хотькова монастыря Варсонофия, «сочувствуя современному бедственному положению разоренных мусульманами болгарских семейств», предложила в своем монастыре «дать приют и содержание пяти малолетним болгарским девочкам» и «обучить их необходимым предметам и рукоделию» до их совершеннолетия. Для их содержания игуменья просила разрешения на употребление монастырских неокладных сумм[506]. В течение трех лет велось их систематическое обучение по курсу женских прогимназий. Священную историю, катехизис и богослужение преподавал священник монастыря Петр Русин, дьякон Александр Заозерский — русский язык, дьякон Евгений Розанов — географию и арифметику, послушница Юлия Павлова — историю. В апреле 1882 г. четыре воспитанницы сдали экзамен в Педагогическом совете Сергеево-Посадской прогимназии и получили дипломы на учительское звание, пятая поступила в Филаретовское епархиальное училище с платой от обители 100 руб. в год до окончания курса[507]. Четыре сербские девочки воспитывались в Московском Алексеевском монастыре[508].

После войны были учреждены женские общины и монастыри в память о Балканской войне. В 1878 г.

учреждена «Тулиновская Св. Софии община» Тамбовской епархии с приютом для вдов и сирот воинов на средства жены полковника — 100 000 руб. и лесной дачей в 200 дес.[509] В 1885 г. был основан Георгиевский женский монастырь в Терской области Пятигорского уезда (единственный в Терской области) в память русско-турецкой войны «на вечное молитвенное поминовение» теми сестрами, которые во время войны служили раненым и больным воинам в качестве сердобольных сестер, провели в этом служении всю кампанию, были с воинами под Карсом и Эрзерумом[510].

В 1904 г. сестры училища Костромского Богоявленского монастыря были направлены на войну на Дальний Восток.

С 90-х гг. XIX в. женские монастыри и общины стали активно участвовать в ликвидации различного рода эпидемий. Так, сестры Костромского Богоявленского монастыря участвовали в ликвидации эпидемий: холерной в 1892–1893 гг. в Саратовской, Астраханской и Воронежской губерниях, оспы — в 1898 г. в Кинешемском уезде, тифа — в 1899 г. в Симбирской губернии[511].

В 1892 г. во время эпидемии холеры при Троице-Сергиевой лавре была устроена больница для холерных больных на 50 кроватей. Для ухода за холерными больными в женском отделении были приглашены послушницы Хотькова монастыря[512]. В борьбе с эпидемией участвовали сестры Костромского Богоявленского, Уфимского, Бирского, Мензелинского монастырей Уфимской епархии, Московской Покровской и Псковской Иоанно-Ильинской общин, командированные в местности, пораженные холерой[513].

В этот же период женские монастыри и общины начали сотрудничать с исправительными учреждениями. В 1898 г. в Екатеринодаре по соглашению с исправительным приютом были открыты его отделения в двух монастырях: в Марии-Магдалинском

женском — на 25 девочек и Екатерино-Лебединском мужском — на 20 мальчиков[514].

Женские монастыри участвовали в многочисленных сборах и пожертвованиях, регулярно проводившихся в монастырях: на призрение бедного духовенства, в пользу Гроба Господня, на восстановление православного христианства и на содержание церквей и школ в западных губерниях, на улучшение быта православных паломников в Палестине, на распространение православия между язычниками в империи, в пользу соборов, монастырей, церквей, монашеских причтов, раненых и больных воинов, богаделен, на содержание нищих и убогих в заведениях Приказа общественного призрения, на пострадавших в результате различных несчастных случаев.

Монастыри, по распоряжению консисторий, участвовали в сборах пожертвований, объявленных различными организациями и обществами. В 1894 г. Православное миссионерское общество организовывало кружечный сбор по монастырям в течение 1-й седмицы Четыредесятницы и в неделю Православия, Императорское российское общество спасения на водах — кружечный сбор 9 мая, Совет попечительства императрицы Марии Александровны о слепых — кружечный сбор в неделю православия и т. д.[515] В 1877 г. Главное правление общества подаяния помощи при кораблекрушениях, желая оказать помощь вдовам и сиротам воинов в русско-турецкой войне, решило открыть подписку в виде дополнительного сбора[516]. Были организованы кружечные сборы два раза в год (в июне и декабре) для общества попечения о раненых и больных воинах[517]. По указу 19 ноября 1882 г. из МДК московскому духовенству было предложено участвовать в пожертвованиях Братству Святой равноапостольной Марии, учредившему 16 стипендий в учительской женской семинарии для взрослых де-

виц[518]. Были организованы кружечные (указ Синода от 2 июня 1886 г.) и тарелочные сборы (указы Синода от 14 сентября и 6 декабря 1886 г.) на нужды церковно-приходских школ[519], для пособий бедным ученикам духовных училищ[520] и т. д.

Однако собранные суммы были небольшими. В фондах Хотькова монастыря сохранились уведомления о полученных суммах некоторых обществ и организаций за отдельные годы: Мариинское попечительство для призрения слепых — 15 руб. (31 июля 1885 г.), 16 руб. (29 мая 1885 г.)[521]; в 1887 г. — 13 руб., 1889 г. — 34 руб. 10 коп., 1890 г. — 45 руб., 1891 г. — 20 руб., 1892 г. — 20 руб.[522] В Главное управление Российского общества Красного Креста было переведено с 1885 по 1890 г. — 561 руб. 40 коп.[523], с 1891 по 1896 г. — 370 руб.[524]; в пользу Кирилло-Мефодиевского братства в 1893 г. было переведено 11 руб. 50 коп.[525] Миссионерское общество получило от Хотькова монастыря от кружечных сборов с 1890 по 1895 г. — 148 руб. На содержание церквей и школ в западных губерниях монастырь собрал всего 16 руб., на улучшение быта православных паломников в Палестине — 25 руб. и т. д.[526] Значительно большие суммы Хотьков монастырь передавал учебным заведениям. С 1891 по 1901 г. Дмитровское духовное училище получало от Хотькова монастыря по 500 руб. ежегодно[527].

Кроме того, некоторые обители могли оказывать помощь отдельным лицам, как, например, Тамбовский Тулино-Софийский женский монастырь, который в 1909 г. в течение 4-х месяцев бесплатно кормил 50 пострадавших от пожара жителей с. Тулиновки. Но учета такой благотворительной деятельности монастыри не вели[528].

* * *

В нач. XVIII в. в петровском законодательстве была определена основная роль женских монастырей. Она заключалась в том, чтобы служить «нищим, престарелым и младенцем». Однако тот факт, что большинство женских монастырей отличалось бедностью и многонаселенностью, а пожилой возраст пострижения — 50–60 лет, приближал их по своему статусу к богадельням. Только в некоторых, наиболее известных из них, существовали благотворительные учреждения: в Вознесенском монастыре — больница, в Новодевичьем — больница и приют и т. д.

В результате екатерининской реформы 1764 г. необходимость использовать монастыри для благотворительных целей сама по себе отпала, так как монастыри стали финансироваться государством. Только штаты архиерейских домов и ставропигальных и первоклассных мужских монастырей подразумевали существование в них больниц для монашествующих. Однако женские монастыри и появившиеся после реформы 1764 г. общины в конце XVIII — начале XIX в., не имея специальных благотворительных и просветительских учреждений, тем не менее содержали престарелых и больных, а также занимались воспитанием и обучением сирот.

С постепенным ростом экономической самостоятельности монастырей с нач. XIX в. в женских монастырях стали появляться больницы и богадельни для монашествующих и начальные училища-приюты в основном для детей из духовного сословия.

В 1840-е годы начали создавать училища при монастырях с программой, выходящей за рамки начального обучения, сначала — для сирот и девочек из духовного сословия, затем — школы, куда принимали детей из других сословий: крестьян, чиновников, горожан. В 70–80-е годы появились церковно-учительские школы, готовящие учителей для церковно-приходских школ, а также фельдшерские курсы, ряд монастырских школ имел программу 6-летних епархиальных училищ, а также сельско-хозяйственные школы.

В 1915 г. в Скорбященском монастыре открылся первый женский Богословский институт.

С конца 1860-х годов, отчасти благодаря государственному законодательству, каждый новый монастырь и каждая новая женская община имели какое-либо благотворительное учреждение. Благотворительные и просветительские учреждения стали появляться и в уже существующих монастырях. Этому способствовала также экономическая самостоятельность монастырей — в отличие от петровского времени, когда законодательство, направленное на развитие монастырской благотворительности, не привело к ее развитию из-за отсутствия экономической независимости самих монастырей. Благотворительные учреждения некоторых монастырей и общин, находившихся в введении императрицы или управлявшихся настоятельницами из высших слоев общества, имели широкий размах (Киевский Покровский и Костромской Крестовоздвиженский монастыри). Появился новый тип монастырского общежития, сочетавший цели епархиальной общины и общины сестер милосердия (Псковская Иоанно-Ильинская и Московская Покровская общины). Однако большинство благотворительных учреждений при женских монастырях были небольшого размера: больницы, рассчитанные в основном на 10–12 чел., богадельни, приюты и школы — на 20–30 чел.

В 70-е гг. XIX — нач. XX в. развернувшаяся миссионерская деятельность монастырей сочеталась с просветительской и благотворительной деятельностью. Как уже отмечалось выше, она развивалась в нескольких направлениях, распространялась на различные слои населения, а не только на духовенство, и в большей степени была связана с мирской жизнью. Организованные в миссионерских монастырях учебные заведения были многопрофильными (церковно-учительские училища, фельдшерские курсы, сельскохозяйственные школы и т. д.), в них получали образование не только девочки, но и мальчики, привлекались преподаватели из светских учебных заведений. При этом миссионерские монастыри в значительно большей степени, чем остальные, финансировались государством.

В последней четверти XIX — нач. XX в. благотворительная деятельность женских монастырей начала выходить за пределы самого монастыря: монахини и послушницы монастыря стали приглашаться на работу в земские и тюремные больницы, госпитали и частные дома, участвовали в ликвидации эпидемий и в качестве сестер во время войн.

Таким образом, во второй половине XIX — нач. XX в. женские монастыри и общины гораздо в большей степени, чем мужские, несмотря на большую бедность, были привлечены к благотворительной и просветительской деятельности.

Глава 7

Активизация служения женщин в русской церкви в XIX — нач. XX в. и попытки восстановления чина диаконисс

1. Монастыри и возрождение чина диаконисс

Ограничения на постриг и намерение всячески стеснить женское монашество, предпринимаемые русским правительством в XVIII в., привели к противоположным результатам. Не имея возможности поступить в монастырь, женщины создавали общины. Эти общины далеко не сразу получали монашеский статус. Но не все и стремились к получению этого статуса.

В женские общины женщин-крестьянок побуждали вступать не только религиозные искания, но и тяжелая деревенская жизнь.

В отличие от Англии и Франции времен начала промышленного переворота, в России развитие капитализма не привело к значительному использованию женского труда. Незамужним женщинам не было места в деревне, но и в городе они в основном использовались лишь в качестве прислуги. Напомним о героинях романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», и о романе «Что делать» Н. Г. Чернышевского, где главная персона создает женскую артель. Характерно, что Н. Г. Чернышевский пишет именно о женской артели как воплощении социализма.

Община становилась тем местом, где женщина, покинувшая свою социальную среду (в первую очередь, крестьянскую), могла выжить, получить образование и более высокий статус.

Государство было вынуждено реагировать на эти перемены: принятый в 1865 г. закон разрешил принимать в нештатные монастыри столько, сколько «обитель может вместить»[1]; а в 1893 г. епископам было предоставлено право увеличивать количество монашествующих в штатных монастырях. В общины приходили одинокие женщины, которых в деревнях становилось все больше. Основная часть насельниц женских общин не имела монашеского пострига. Общины решали проблему обеспечения самих насельниц, а по мере роста общинного хозяйства оказывали помощь местному населению. При большинстве общин находились богадельни для престарелых женщин, небольшие приюты для содержания девочек-сирот, аптеки и иногда школы. Государственное законодательство способствовало социальной деятельности женских монастырей, обязав их к этому.

Еще с середины XIX в. встала проблема совместимости монашеских уставов с активной социальной деятельностью женских общежитий. Строгие общежительные уставы вообще запрещали монахиням покидать территорию монастыря. Активное служение «миру», практиковавшееся в женских общинах, а не уход от него, требовали иного статуса. Это осознавалось и церковными деятелями. Для настоятельниц монастырей уже митрополит Филарет (Дроздов) использовал чин диаконисс (см. выше). Этот чин был помещен митрополитом Новгородским и Петербургским Гавриилом (ум. в 1801 г.) в состав сбор-

ника «О служении и чинположениях Православной Церкви»[2].

Широкая социальная деятельность женских монастырей вызывала порой неодобрение у консервативно настроенных представителей монашества. Как писал в своих воспоминаниях митрополит Евлогий (Георгиевский)[3], «некоторые епископы смотрели на наши холмские монастыри косо. «Школы, приюты, лечебницы... — причем тут монашество?» — говорили они»[4].

Игуменья Леснинского монастыря Екатерина, активно занимавшаяся благотворительной деятельностью, отмечала, что в обществе нет однозначной оценки социальной деятельности таких общин: «Многие еще утверждают, что монахине не подобает общественная деятельность. Маститый издатель «Троицких листков» преосв. Никон, епископ Серпуховской, неоднократно высказывался в печати, что Леснинскую обитель и ей подобные обители, можно признать полезными и почтенными, но называть их монастырями не должно, ибо они преследуют цели мирские, благотворительные, чуждые монашеству»[5].

Основательницы монастырей вынуждены были не только поддерживать активную связь с миром, но постоянно искать источники для существования монастыря и для его благотворительной деятельности.

Вопрос об адекватном статусе женских общежитий вновь встал в начале XX в. Он был поднят игуменьей Леснинской общины Екатериной[6]. Эта община была создана в Седлецкой губернии Западной России (ныне Польша) в 1884 г. архиепископом Леонтием в целях укрепления православия в униатском крае.

Настоятельница мать Екатерина была энергичной и одаренной женщиной, имела медицинское образование и вместе с сестрами общины ухаживала за больными крестьянами. Позднее она организовала школу, где учились 80 детей всех вероисповеданий. В 1889 г. общи-

на была преобразована в общежительный монастырь, в котором в 1914 г. было уже 20 монахинь и 300 сестер и послушниц. Монастырь содержал амбулаторию с выдачей лекарств, приют для престарелых женщин, больницу; монастырь на собственные средства давал образование монахиням и послушницам, которые работали в этой больнице. При монастыре были созданы ремесленные мастерские, огород, пасека, ферма. Монастырь основал еще четыре общины со школами, медицинскими пунктами и аптеками. Монастырю было отдано правительством 1200 десятин пахотной земли. На 1914 г. на средства монастыря содержались два народных училища, две учительские семинарии, средняя школа, сельскохозяйственное училище и приют для сирот[7]. Из Леснинского монастыря, как написал митрополит Евлогий (Георгиевский), «стали вылетать выводки и вить гнезда на стороне». Так образовались еще 5 монастырей (Вировский, Теолинский, Радочницкий, Красностокский, Турковицкий) с традициями широкой благотворительности и внимания к нуждам населения.

Митрополит Евлогий (Георгиевский) рассказывал: «Вокруг обителей возникали приюты, школы, больницы... Сестры распространяли свою деятельность и за пределы этих учреждений, ходили по деревням — к роженицам, к больным, к старушкам, погребали бездомных, оказывали самую разнообразную помощь местному населению»[8].

Игуменья Екатерина неоднократно ставила вопрос о восстановлении чина диаконисс. Она обратилась в 1906 г. в Предсоборное Присутствие с ходатайством о восстановлении служения и звания диаконисс. Докладная записка игуменьи Екатерины была обнаружена в архиве Св. синода. Она писала: «Надвинувшиеся на Россию грозы событий заставляют меня безотлагательно ходатайствовать о восстановлении звания диаконисс. Я глубоко убеждена, что, несмотря на

строгие не менее монашеских обеты, требуемые от диаконисс, множество девушек и вдовушек откликнется на призыв к новому деятельному служению Церкви и отечеству».[9]

Игуменья хотела, чтобы ее монастырь стал «рассадником» диаконисс — местом, где они могли получать необходимое богословское и медицинское образование и впоследствии также сохранять связь с общиной. «Как уже выяснено, в диакониссы посвящались лица, испытанные в нравственности и благочестии, и для своего времени образованные, начитанные в Священном Писании и способные обучать истинам веры. И в наше время нужно поставлять диакониссами лиц с образовательным цензом не ниже среднего учебного заведения, но необходимо, чтобы они проходили еще курс богословских наук в специальном заведении. Такое училище богословия для диаконисс предполагается основать при Леснинском монастыре»[10].

Она считала, что диакониссы смогут играть важную роль в обществе, что благодаря этому институту можно будет решить ряд социальных задач; именно это служение привлечет образованных женщин, которые раньше не шли в монастырь: «Вследствие установившегося понятия о монашестве как о жизни узкоэгоистической, имеющей целью спасение собственной жизни через подвиг поста и молитвы, оно находится в полном отчуждении от мира. Не удовлетворяя поэтому высокому христианскому стремлению русской образованной женщины отдать жизнь свою на служение ближнему, монастыри наши наполняются обыкновенно совершенно необразованными девушками из народа, между которыми не мало таких, которые сообразно с нуждами своими не чужды искания в монашестве материального обеспечения и лучшего общественного положения. Немногие интеллигентки, попадающие по каким-либо особенным причинам в монастырь, совершенно потеряны для просвещения

общества: неподготовленные к сему, они решительно никакого воздействия на мир не имеют»[11].

Несомненно, что рост женского монашества и создание женских общин не были следствием государственной политики. Это и проявление религиозной активности женщин, и попытка решить насущные социальные и экономические проблемы женщин посредством уже существовавших в культурной традиции форм. Социальное служение становится одной из важнейших функций женских монастырей. Пик активности женских обителей приходится на 1917 г. Они встречают революцию с крепким, благоустроенным хозяйством, значительными капиталами, многочисленными благотворительными заведениями. Решение Поместного собора 1917–1918 гг. о восстановлении чина диаконисс могло узаконить социальное служение женских общин, придать им церковный статус, тем более что большинство насельниц не имело монашеского пострига.

2. Духовное сословие и проблема женского образования

Особую категорию женщин в церковной жизни составляли традиционно жены и дочери духовенства. Они часто оказывались наиболее незащищенной социальной группой после потери кормильца. В архивных фондах сохранилось немало полных отчаяния ходатайств обнищавших вдов духовенства[12]. Для гарантии обеспечения своих дочерей духовенство стремилось всеми силами выдавать их замуж за своих будущих преемников, однако к середине XIX в. такой способ обеспечения был законодательно упразднен.

Духовенство было образованнее других сословий и по уровню образования даже превосходило дворянство:

в 1835 г. высшее и среднее специальное образование имело 43% священников, а в 1904 г. — 64%. В середине XIX в. среди высшей бюрократии России насчитывался 61% людей с высшим и средним образованием, а среди священников — 83%[13]. Духовенство первым из сословий стало стремиться дать своим дочерям образование. Если первоначально перед учебными заведениями стояла задача подготовить образованных жен для духовенства, то затем женские духовные училища стали решать проблему предоставления женщинам возможностей к самостоятельному существованию.

Первое училище для девиц духовного звания было открыто в 1843 г. в Царском Селе[14], устав и штат этого училища были положены в основу уставов подобных, открывшихся позднее училищ[15]. Это и другие, основанные по его образцу училища, были взяты под покровительство великой княжны Ольги Николаевны, а после ее отъезда из России обязанности по управлению этими училищами были переданы императрице Марии Александровне[16]. Задачей этих училищ предусматривалось давать воспитание, «вполне соответствующее их двоякому назначению: а) быть достойными супругами служителей Церкви; б) быть достойными попечительными матерями, которые воспитали бы детей своих в правилах благочестия и добронравия»[17]. Отличительной особенностью этих училищ было то, что они содержались на средства духовного ведомства — Духовно-учебного комитета Св. синода[18], а служащие в этих училищах состояли на государственной службе. Однако число дочерей духовенства, преимущественно сирот, обучавшихся в этих училищах, было незначительно. К 1860 г. существовало четыре училища для девиц духовного звания (Царскосельское, Ярославское, Казанское, Иркутское), в которых обучалось в общей сложности 279 человек. К 1866 г. таких училищ стало уже 11, в них обучалось 594 воспитанницы. К 1879 г. значительно возросло

число воспитанниц этих училищ и составило уже 1006 учениц, так что Св. синод вынужден был ограничить принятие воспитанниц в эти училища[19], и до 1917 г. число учащихся в них увеличилось только в два раза (в 1914 г. — 2177 воспитанниц).

Рост числа женских духовных учебных заведений начался в период Великих реформ в России, повлекших за собой значительные изменения в социальной структуре общества. Ежегодные отчеты обер-прокурора Св. синода сообщали, что в епархиях *на местные средства* начали открываться женские училища, создаваемые по инициативе местного духовенства, которое, «глубоко осознавая потребность в образовании своих детей женского пола и все более убеждаясь в благодетельности учрежденных для сего женских духовно-учебных заведений»[20], активно занимается их открытием и благоустройством. Отчет за 1867 г. объяснял деятельность духовенства в этом направлении тем, что «выгоды образования, получаемого в женских духовно-учебных заведениях, которые при скромных экономических и учебно-воспитательных силах с достоинством выполняют свое призвание, более и более привлекают к сим училищам симпатии духовенства, укореняя в нем убеждение в их необходимости и благодетельности для духовного сословия»[21].

Епархиальные училища состояли в ведении Св. синода под управлением епархиальных архиереев и были вверены попечению местного духовенства. Содержались они за счет местных епархиальных сумм, на взносы благотворителей и на пожертвования духовенства. Разброс в программах был весьма велик. Если одни училища, например Пензенское, делали упор на воспитании, то Архангельское училище должно было служить расширению грамотности, а главное — «для всяческого укоренения истинного христианского просвещения».

Цель открытия женского училища в Тобольске, по мнению преосвященного, была в том, чтобы «дать приют и пропитание беспомощным сиротам-девицам местного духовенства, не имеющим ни крова, ни пропитания, и вместе с тем дать им приличное воспитание и образование, соответствующее их будущему назначению — быть достойными супругами священнослужителей, благопопечительными матерями семейств и сведущими и опытными хозяйками»[22].

Нижегородский преосвященный, представляя проект училища, в 1866 г. писал: «Надо бы только подробнее определить — каким образом из девицы образовать смышленую хозяйку, искусную швею, трудолюбивую и способную к перенесению трудов женщину, которая могла бы обходиться в жизни без кухарки и без всякой прислуги; которая в несчастных обстоятельствах жизни *могла бы содержать себя с семейством трудами рук своих*. Научное образование, получаемое девицами, хотя бы и религиозное, без практичного личного знакомства со всякими трудами и занятиями по всем частям домашнего хозяйства и благоустройства может изнеживать их организм, отучать от труда физического, может поселить ложный стыд к так называемым черным трудам даже в тех воспитанницах, которые по выходе из заведения должны будут жить в курной и грязной избе бедной вдовы-матери или бедного отца»[23].

Уровень содержания училищ зависел от благотворительных взносов[24], а создание образовательной системы и преподавание различных предметов — от желания преподавателей других учебных заведений. Объединяла эти епархиальные училища единая цель — давать религиозно-нравственное воспитание дочерям духовенства и «приготовлять» их к замужеству, являвшемуся единственным способом обеспечения девочек-сирот, процент которых в училищах был

велик. Во многих епархиях существовала практика замещения освободившегося вакантного места в епархии за выпускницей-сиротой местного епархиального училища. Выпускник семинарии или училища мог занять эту должность, только женившись на указанной ему девушке. Однако проводимые государством реформы по разрушению сословной замкнутости духовенства отразились на дочерях духовенства тем, что Св. синодом в 1867 г. была запрещена практика «зачислять священно- и церковнослужительские места за дочерьми или родственницами занимавших сих места лиц, с правом определения на эти вакансии тех кандидатов, которые вступят в брак с такими девицами»[25]. Соответственно, этот способ решения проблем сирот оказался недейственным.

Образование для дочерей духовенства сделалось главнейшим способом обеспечения будущего. Но предоставляя дочерям образование, духовенство видело в этом и возможность социального служения женщин.

В епархиях, несмотря на скудость средств духовенства, продолжали открываться училища, в них преподавало, как правило, само духовенство. К 1866 г., как сообщают отчеты обер-прокурора Св. синода, открылось уже 39 местных училищ в 37 епархиях, 3 частных, и 14 приютов при монастырях для призрения дочерей служителей церкви[26].

Следует отметить, что хотя епархиальные училища создавались духовенством и ставили своей задачей решение проблем именно духовного ведомства, они никогда не мыслились исключительно сословными, в них принимались девушки любого происхождения. Так на 1914 г. в епархиальных женских училищах обучалось 87,8% из духовного сословия, из других сословий — 12,2%[27].

Немалый вклад в придание женскому духовному образованию систематического характера внес

обер-прокурор Св. синода Д. А. Толстой. В 1866 г. в учебный план женских духовных училищ, по предложению Д. А. Толстого, была включена педагогика, что было утверждено Св. синодом, т. к. «лица женского пола духовного звания... с успехом трудятся и на поприще начального народного образования. Интересы сего последнего заставляют желать, чтобы столь полезная деятельность не только была продолжена, но и получила со временем более широкое развитие»[28].

К 1868 г. Учебным комитетом при Св. синоде был разработан общий устав для епархиальных училищ[29], который был утвержден 28 сентябре 1868 г.[30] Этот план соответствовал на тот момент программе женских училищ Министерства народного просвещения и включал, кроме общеобразовательных и некоторых богословских предметов, прохождение воспитанницами курса педагогики[31]. Образовательный план включал в себя следующие предметы: Закон Божий (21 урок в шести классах), русский язык, теория словесности и история русской литературы (21 урок), арифметика в старшем классе и элементарная геометрия (20 уроков), география (10 уроков), гражданская история, всеобщая и русская (9 уроков), элементарные сведения из физики (5 уроков), педагогика (2 урока), церковное пение (10 уроков), чистописание (10 уроков), домашнее рукоделие, а также дополнительные предметы — по желанию[32].

В задачи разработчиков нового устава входило предоставление выпускницам епархиальных училищ возможностей в дальнейшем: если раньше устроители духовных училищ ставили первоочередной задачей обеспечить своих выпускниц замужеством, то теперь по § 111 устава выпускницы получали право на звание домашних учительниц «тех предметов, в коих они оказали хорошие успехи, без особого на это звание испытания»[33]. В последующие годы право на звание

домашних учителей получили и выпускницы училищ для девиц духовного звания. «Присвоение этого преимущества воспитывающимся в женских училищах духовного ведомства дочерям духовенства, при бедности большинства в этом сословии, имеет весьма важное значение, — облегчая им возможность приобретать себе средства к жизни занятиями обучением детей, домашним и школьным» — отмечалось в отчете обер-прокурора Св. синода[34].

Епархиальное руководство должно было провести значительную реорганизацию для приведения училищ в соответствие с уставом 1868 г. Во многих училищах, вследствие недостатка средств для переустройства, реорганизация проходила в течение длительного времени, и была значительно поднята плата за обучение[35]. О недостатке материальных средств для содержания этих училищ[36], с одной стороны, и об отсутствии средств у сельского духовенства для оплаты обучения своих дочерей в епархиальных училищах — с другой, сообщается в отчетах обер-прокурора Св. синода: «Учрежденные правительством и самим духовенством женские духовные училища не в состоянии вполне удовлетворить весьма широкой потребности женского образования в среде духовенства. Предназначенные главным образом, или исключительно, для дочерей священнослужителей, не обладая средствами на широкий, соответствующий многочисленности духовенства, состав воспитанниц и, вследствие той же ограниченности средств, требуя с большинства их хотя не высокой платы за содержание, — они остаются недоступными для массы сельских причтов и особенно для низших членов их»[37].

Тем не менее преобразование училищ шло активно, и к 1879 г. существовало уже 29 преобразованных епархиальных училищ (из общего числа 33), в которых обучались 5871 человек; в 11 училищах девиц духовного звания обучалось 1006 человек[38].

Безусловно, существование епархиальных женских училищ было связано с большими сложностями: крайняя нехватка местного материального обеспечения, ограниченность платы за обучение из-за нищеты епархиального духовенства, неудачи при попытке привлечения женских монастырей к делу обучения и обеспечения дочерей духовенства, настороженность земских учреждений к «епархиалкам» и предпочтение им при взятии на работу выпускниц училищ Министерства народного просвещения. Тем не менее «епархиалки» начали активную деятельность в стране, стремились к получению высшего образования, преподавали в земских и церковно-приходских школах, участвовали и в народническом движении. Как отмечала исследовательница Т. Леонтьева, в 1905–1907 гг. поповские дочки-епархиалки заявили о себе в полный голос участием в забастовках, уличных манифестациях[39]. Важным недостатком женских епархиальных училищ было то, что доступ в высшие учебные заведения для «епархиалок» был закрыт[40]. После 1905 г., когда неизбежность реформ духовно-учебных заведений стала для Св. синода очевидной, были произведены некоторые изменения и в уставе женских епархиальных училищ, которые утвердили деятельность семи классов, расширили учебный план и ввели преподавание новых предметов. Однако эти изменения не давали воспитанницам прав, которыми обладали учащиеся женских гимназий.

Несмотря на это, востребованность женского образования в духовной среде была очевидной: открывались новые училища, число обучающихся в них продолжало расти. В 1905 г. существовало 57 епархиальных училищ, в них обучалось 19 995 чел. В 1913 г. в 74 епархиальных училищах обучался 28 671 человек; это число превысило количество обучающихся в духовных семинариях (22 734) на 26%. В начале XX в. в одном только городе Тобольске было, по крайней

мере, шесть женских духовных учебных заведений и еще одна смешанная школа при Иоанно-Введенском женском монастыре[41].

Выпускницы епархиальных училищ ориентировались на педагогическую деятельность, продолжавшуюся, как правило, до замужества. После введения педагогики в качестве обязательного предмета во второй половине 1860-х гг. начали создаваться начальные школы при училищах для девиц духовного звания и епархиальных женских училищах — «для умения и навыка разумно прилагать к делу приобретенные в школе познания». В этих школах обучение было бесплатным, и занятия могли посещать люди любого возраста[42].

Отчет обер-прокурора Св. синода за 1905 г. сообщал: «Женские училища духовного ведомства приготовляли в лице своих питомиц полезных тружениц для просвещения народа на исконных православно-русских началах в начальных народных школах. Всюду весьма значительная и ценная педагогическая деятельность питомиц женских училищ приобретает особо важное значение на западной нашей окраине. Здесь они являются проводниками православно-русских начал»[43].

Большая часть выпускниц после окончания учебы начинала преподавать в церковно-приходских школах или школах Министерства народного просвещения. Например, из 22 выпускниц 1870 г. Владимирского епархиального училища 9 человек работали учительницами или воспитательницами, из 13 выпускниц 1872 г. 8 работали учительницами[44].

О том, какое внимание духовное ведомство уделяло деятельности «епархиалок», свидетельствует тот факт, что в отчетах обер-прокурора Св. синода с 1900 г. появляется информация, сколько выпускниц заняты преподаванием в приходских школах,

в школах МНП или сколько продолжило свое образование. Из окончивших епархиальные училища в 1913 г. (6030 чел.) отправились преподавать в церковно-приходские школы 949 человек, в школы МНП — 628, продолжили свое образование 162 человека[45]. Двадцать пять выпусков Казанского училища для девиц духовного звания дали «572 образованных женщины, из которых 7 вышло начальниц средних учебных заведений, до 40 воспитательниц женских духовных училищ, до 225 учительниц народных школ и до 300 жен священнослужителей»[46]. По подсчетам О. Д. Поповой, сделанным на основании статьи 1909 г. А. Кузнецова, около 60% воспитанниц епархиальных школ посвятили себя педагогической деятельности[47]. В церковно-приходских школах уже в 1914/15 учебном году среди преподавателей общеобразовательных предметов учительницы составляли большинство[48].

Духовное сословие дало несколько поколений женщин, трудившихся на ниве народного образования. Выпускницы духовных училищ отправлялись в самые глухие места, в которые отказывались ехать мужчины, получали мизерную зарплату от духовного ведомства или Министерства народного просвещения и в буквальном смысле «жизнь свою клали» на образование и оказание необходимой помощи местному населению. Масштабы их деятельности трудно оценить. Нельзя забывать и о «епархиалках», вышедших замуж за священнослужителей и занимавшихся образовательной и врачебной деятельностью в приходе.

Как правило, невозможно проследить судьбу этих женщин после революции, поскольку они вынуждены были скрывать свое происхождение. Безусловно, они продолжали свою педагогическую деятельность и при советской власти. О. Д. Попова называет ряд имен «епархиалок», получивших государственные награды уже от новой власти[49]. Больше всего сведений собрано о выпускницах Калужского женского

епархиального училища. Среди них есть и такие, кто сумел продолжить образование и впоследствии занял преподавательские должности в советских учебных заведениях[50]. Вероятно, что немалая заслуга в ликвидации неграмотности в СССР, развитии медицины и образования принадлежит и бывшим «епархиалкам». К сожалению, информация собранная об этих уже ушедших женщинах, не содержит сведений о том, насколько они сумели сохранить христианскую веру и кто из них подвергался гонениям.

Помимо специальных заведений для дочерей духовенства в России появлялись и другие учебные заведения для женщин.

В течение второй половины XIX в. открывались женские гимназии, Петербургский женский медицинский институт (1897), Петербургский женский педагогический институт (1903), Высшие женские курсы. Шла борьба за предоставление женщинам возможности обучаться в университетах[51].

Однако женское движение, женская образованность в России в основной своей массе не пошли по религиозному пути и не обошлись без крайностей: русские нигилистки, отрицавшие веру, семью, брак, хорошо известны по художественной литературе[52]. Женщины из духовного сословия также пополняли ряды революционеров[53]. Осознавая эту проблему, некоторые церковные деятели пытались противопоставить верующих, христиански образованных женщин антирелигиозно настроенным активисткам женского движения, рассматривая их как важное средство для «просвещения народа на исконных православно-русских началах в начальных народных школах»[54].

Митрополит Владимир (Богоявленский) неоднократно отмечал в своих проповедях важность привлечения женщин для сохранения православия и нравственности в народе[55].

Задачи внутренней миссии требовали решения вопроса о богословском образовании женщин. Попытки создания разного рода богословских курсов для женщин делались уже в 80-е гг. XIX в. Одна из них была предпринята протоиереем А. М. Иванцовым-Платоновым в виде отдельных чтений по богословским вопросам для образованных женщин. Такого рода курсы долго не существовали[56].

Предпринимались попытки по созданию общин диаконисс с просветительскими целями в Санкт-Петербурге. Ф. Знаменский сообщал, что «в 1900 г. идея древних диаконисс воскресла, впрочем, в измененном виде, в учрежденном при Санкт-Петербургском обществе религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви религиозно-просветительном союзе интеллигентных лиц женского пола, принявших на себя труд, под непосредственным наблюдением и руководством известного столичного деятеля по благотворению протоиерея К. И. Ветвеницкого, заниматься чтением Св. Писания, святоотеческих творений, житий святых и проч. Для больных в клиниках, лечебницах и больницах... В минувшем году таких чтиц было 90, чтения проводились в 19 местах»[57].

В 1910 г. открылись женские богословские курсы — одновременно в Москве и Казани. Это совпадение понималось как «знак, что вопрос назрел; мысль о необходимости высшего богословского образования для женщин в России явилась не в одном месте и, следовательно, не может быть признана чем-то случайным или искусственным»[58].

В том же году в Москве возникли женские богословские курсы, основанные Союзом христианских матерей под председательством графини З. В. Коновницыной при Обществе содействия религиозно-нравственному и патриотическому воспитанию детей княгини С. А. Голицыной. «В задачи курсов входило сообщать образованным женщинам научное изложение веро- и нравоучения христианской педагогики в применении к обучению детей дошкольного и школьного возраста и преподаванию их народу в народных и иных школах посредством чтений»[59].

Прот. И. Восторгов, который принимал активное участие в открытии этих курсов и разработал их устав, написал докладную записку на имя митрополита Владимира (Богоявленского)[60] и подал ее вместе с прошением об открытии Высших богословских женских курсов. Записка И. Восторгова заслуживает, несомненно, пристального внимания. И. Восторгов объяснял причины необходимости серьезного отношения к женскому религиозному образованию.

Во-первых, он указал на проблему незамужних девушек: «Жизнь приняла такое направление, что оставляет множество девушек вне семьи и замужества. Прежде такое явление разрешалось женскими монастырями, и доныне для множества не нашедших замужества девушек и вдов, особливо в среде простого народа, монастырь служит путем здоровой в нравственном отношении и осмысленной жизни: недаром статистика указывает, что число насельниц женских монастырей за одно только царствование императора Александра III увеличилось в абсолютной цифре на 23 000 сравнительно с прежним. Но монастыри не всем желанны и доступны, да и строй их, нужно сознаться, часто таков, что образованной женщине трудно там приложить свои знания в соответствующем труде».

Во-вторых, появились сферы приложения сил образованных женщин: «Давно появились и окрепли такие служения в жизни, которые требуют участия не только девушек, но и замужних женщин: учительницы, воспитательницы, начальницы женских училищ всякого рода, — не говоря уж о семье, где мать, сестра, воспитательница должна теперь, при господстве всяких отрицаний и всех видов скепсиса, охватывающих

молодежь, быть во всеоружии богословско-философских знаний»[61].

В-третьих, потребность женщин в образовании, которую правительство никак не решалось удовлетворить, допустив женщин в университеты, создавала благоприятные условия для создания богословских учебных заведений для женщин.

Наконец, стало обычаем для девушек по окончании курса гимназии искать продолжения образования в высших учебных заведениях, вследствие чего всякого рода высшие женские курсы — медицинские, юридические, историко-филологические, организованные аналогично университетским факультетам, невероятно переполнены. В 1905–1907 гг., когда женщины допускались в университеты, их аудитории также были переполнены «женским элементом».

Отец Иоанн красочно описывает ситуацию, в которой оказывались родители в провинции, когда их дочери по окончании гимназии намерены были продолжить образование. Чтобы предотвратить развращающее влияние на этих девушек и необходимо было создать курсы, где они могли бы получить вполне православное образование: «Легко себе представить где-либо в глухой провинции хорошую, благочестивую, с добрыми устоями и традициями семью, в которой есть несколько дочерей, оканчивающих среднюю школу. Чем ближе подходит время окончания школы, тем чаще заговаривают девушки о продолжении образования в столицах: явление, подмеченное и с серьезной, и с комической стороны в текущей художественной литературе. Настроение целого выпускного класса женских гимназий исключительно держится около вопроса: куда поехать по окончании гимназии, где и чему учиться, на какие курсы поступать? Тяжко положение родителей! Противиться желанию дочерей и стремлению их учиться они не в силах, и часто это

бесполезно; замужество им не предвидится; бороться с отмеченным выше коллективным увлечением целого класса девушек, часто поддерживаемых в этом увлечении и другими родителями, они не могут. Но куда посылать дочерей так, чтобы не страдать мыслью, что они идут на нравственную гибель? Где такие курсы или учебные заведения, в которых дочери могли бы быть обеспечены в добром направлении мысли, жизни, воспитания и, с другой стороны, имели бы по окончании учения и практические права, дающие им выход к обеспеченному труду»[62].

Записка предполагала предоставить выпускницам курсов широкие права, даже преподавание Закона Божьего во всех низших учебных заведениях[63]. Но у Св. синода средств и желания на открытие подобного учебного заведения не нашлось, и московские курсы существовали некоторое время на пособия благотворителей, а к началу Первой мировой войны были закрыты.

Однако попытки предоставления женщинам высшего богословского образования не были оставлены, к 1913 г. был даже разработан проект[64] женского Богословско-педагогического института, который должен был находиться в Московском Скорбященском монастыре. До утверждения проекта с начала 1914–15 учебного года открылись курсы. На организацию института из Государственного казначейства предполагалось ассигновать 55 400 руб. Исполнение обязанностей заведующего курсами было возложено на Анастасия епископа Серпуховского (по учебной части), обязанности начальницы — на игуменью Московского Скорбященского монастыря (по воспитательной части). По проекту устава, если начальница (игуменья) не имела высшего образования, то одна из помощниц начальницы должна быть с высшим образованием. Общие курсы включали следующие

предметы: Св. Писание Ветхого и Нового Завета; православно-христианское богословие с апологетикой; общая церковная история; русская церковная история; обличение раскола и сектантства; история христианского искусства; логика; психология; философия; педагогика; история педагогических учений; основы естествоведения; гигиена; один из новых языков.

Групповые занятия организовывались по двум группам: словесной и исторической. В программу первой входили:1) история русской литературы; 2) история западноевропейской литературы; 3) история народной словесности; 4) русский и церковнославянский язык; 5) методика русского и церковнославянского языка и литературы; 6) славяноведение; 7) сравнительное языковедение. Программа исторической группы включала предметы: 1) русская история; 2) всеобщая история; 3) история Византии; 4) история славян; 5) методика преподавания истории[65].

Преподаватели приглашались преимущественно из наставников духовных академий и лиц, имеющих ученые богословские степени доктора и магистра, а также преподавателей высших светских учебных заведений.

К преподаванию не богословских предметов в институте могли допускаться женщины, состоящие преподавательницами в высших учебных заведениях, а также имеющие ученую степень. Институт имел право выписывать из-за границы книги, необходимые для учебного процесса. За обучение в институте была установлена плата — по сто рублей в год. Та же сумма взималась и с вольнослушательниц за право слушания лекций в институте. Слушательницы, проживающие в интернате при институте, должны были вносить за свое содержание (кроме платья) дополнительно по 250 руб. в год[66].

Выпускницы института получали «право преподавания во всех средних женских учебных заведениях по тем предметам, методики которых они изучали в институте»[67]. Однако из-за начавшейся Первой мировой войны этот проект реализован не был, лишь в ноябре 1916 г. удалось открыть ненадолго женские курсы в Скорбященском монастыре.

На Поместном соборе 1917–1918 гг. было принято определение о женских учебных заведениях духовного ведомства, которое предполагало введение обязательного семилетнего обучения, а учебные планы должны были быть согласованы с планами аналогичных заведений духовного ведомства и Министерства народного просвещения — планами восьмиклассных гимназий.

О востребованности женщинами богословского образования свидетельствует тот факт, что в единственном выпуске Петроградского богословского института, который состоялся в 1923 г., из 26 человек выпускников было 9 женщин: Ассанович Екатерина Львовна, Васильева Мария Васильевна, Дубова Мария Павловна, Кузьмина-Караваева Анна Дмитриевна (впоследствии мать Мария), Копреева Наталия Николаевна, Лазаревич-Шапелевич Анна Алексеевна, Никитина Нина Александровна, Померанцева Екатерина Васильевна, Соболева Валентина Владимировна[68].

Октябрьская революция надолго прервала попытки получения богословского образования женщинами. В православных церквах, где традиция не была искусственно прервана, необходимость предоставления женщинам права на получение высшего богословского образования вполне осознавалась[69]. Во второй пол. XX в. некоторые поместные церкви Греции, и особенно диаспоры Франции и США стали допускать женщин к учебе в духовных семинариях и на богословских факультетах и к преподаванию в них[70].

3. Женщины в миссиях и на приходах

Опыт Алтайской миссии

Наиболее успешной миссией русской церкви можно с уверенностью назвать Алтайскую. Основатель этой миссии, известный архимандрит преп. Макарий Глухарев, осознавал острую необходимость в помощи женщин при миссионерской деятельности. Уже в 1830-е гг. у него возникла идея организации на Алтае «женской общины миссионерок-диаконисс». В подготовленном им проекте реформы миссионерского дела в России значительное внимание уделялось участию в миссии женщин — жен миссионеров и собственно диаконисс, которые могли бы помогать миссионерам при подготовке оглашаемых к крещению и «в наставлении новокрещенных», а также исполнять в походных церквах дела чтеца, звонаря, просфорни, помогать при обучении девочек и «в содержании деревенских школ», принимать «новокрещенных сирот женского пола на воспитание», обучать их грамоте, рукоделию[71]. Диакониссы помогали бы заболевшим, работали в миссионерской больнице — помощь больным туземцам была основной заботой первых миссионеров[72].

Архим. Макарий в своем проекте предлагал организовать миссионерские учебные заведения, после учебы в которых «воспитанницы женского института... или выходят замуж за миссионеров, при чем дают обещание помогать делу миссии, или избирают путь иноческого звания и остаются в образовательной миссионерской общине женской под искусом, а некоторые, довольно испытанные и уже пожилые, посылаются под названием диаконисс в известную церковную миссию»[73].

Архим. Макарий считал крайне важной помощь миссионерок при оглашении и крещении женщин, но отмечал, что «не все дело крещением оканчивается, напротив, только начинается. Надобно этих новокрещенных женщин научить печь хлеб, делать квас; прясть умеют многие, но ткать ни одна... надобно вместе с ними садить картофель и огурцы в грядах, огород и овощи убирать летом, а между тем и в бороздах между грядами искать путей для слова Божия в эти по большей части открытые и непритворные души»[74].

Архим. Макарий также рассчитывал, что «найдутся и такие диакониссы, которые, будучи знакомы с иностранными языками и зная хорошо русский, представляли бы миссионерскому обществу прекрасные переводы лучших Творений в духовном роде»[75].

Известны его обращения к Е. Ф. Непряхиной и В. И. Верховской с просьбой принять участие в деятельности миссии.

Проект, в котором шла речь о воссоздании чина диаконисс, был отправлен архим. Макарием епископу Томскому Агапиту с просьбой препроводить в Св. синод, другой экземпляр он адресовал на имя Николая I. Этот экземпляр тоже оказался в Синоде. Определение Св. синода гласило: «Прошение архимандрита Макария оставить без действия, и рукопись возвратить при указе Томскому Преосвященному»[76]. Своими предложениями о восстановлении служения диаконисс в миссии архим. Макарий поделился и с митр. Филаретом (Дроздовым), который в одном из своих писем Макарию писал: «Вы говорите о диакониссах, но отчего сей чин прекратился в церкви? От того ли, что отцы меньше нас знали, что для церкви полезно и что удобно. Я не почитаю восстановление сего чина ни бесполезным, ни невозможным, но вы видите, что мысли ваши дошли до начальства и не встретили сочувствия»[77].

В 1838 г. в деревне Майне на Алтае поселилась с целью помочь о. Макарию Прасковья Матвеевна Ландышева. В этом же году архимандриту Макарию удалось открыть в Майме больницу-богадельню. В 1840 г. к миссии присоединилась Софья Густавовна де Вальмон.

Софья Густавовна де Вальмон — дочь капитана русской армии, убитого в Бородинском сражении в 1812 г.; ее мать, уроженка Польши, умерла еще до гибели отца. Она воспитывалась в Смольном институте, затем обучала детей в дворянских столичных семьях, в 1837 г. она обратилась к митр. Филарету с просьбой принять ее из католичества в православную веру. В начале 1840 г. она встретилась с архим. Макарием, который искал себе сотрудниц в Алтайскую миссию. 24 января 1840 г. она подала митр. Филарету заявление о своем «усердном желании посвятить остаток дней своих на служение Господу... и способствовать при помощи Его новокрещенным женского пола при Алтайской церковной миссии» и отправилась на Алтай, где пробыла три с лишним года[78].

О деятельности Вальмон Макарий писал в 1841 г.: «Ревностные труды сей благородной сестры явно содействовали успехам миссии в здешнем крае. Она помогает больным иногда аллопатическими, а чаще гомеопатическими лекарствами. Старается путем приветливого обращения с девицами и замужними женщинами распространить между ними познание евангельских истин; приглашает их по вечерам в свой домик и читает им Св. Евангелие и разного духовно-нравственного содержания книжицы; приучает новообращенных женщин к молитве и труду; раздает им волну и лен, чтобы пряли, а потом берет у них пряжу и за нее платит им холстом, а другим ради Христа помогает и деньгами, учит девочек грамоте, из которых некоторые и живут в ее домике, после чтения девочки учатся петь церковные песнопения и знакомятся с первоначальными арифметическими соображениями по пальцам»[79].

Софья Густавовна активно помогала роженицам, пройдя предварительно в Казани курсы акушерства, занималась преподаванием в школе и «вместе с прочими сотрудниками миссии переписывала макарьевские переводы библейских книг».

В миссии трудилась также Агриппина Ионовна Ландышева, жена священника-миссионера С. В. Ландышева, которую архим. Макарий в своих письмах называл «молодой диакониссой Миссии» и сообщал в 1843 г., что она уже «вступает в практику по службе своей, занимаясь обучением девочек, и сама изучает избранные тексты Священного Писания, составляющие краткий катехизис». Он благословлял ее как «новую делательницу для нивы Божией», приветствовал в ней «сердобольную о Господе матерь сирот, утешительницу вдов, руководительницу юных девиц к живому и животворящему Слову Божию, помощницу новокрещенным и оглашаемым в познании Господа Иисуса Христа распятого, служительницу святой Церкви Его»[80]. Вообще, как отмечали исследователи истории Алтайской миссии, «жены миссионеров сумели поставить себя так, что инородки обращались к ним с доверием, как к родным матерям, сестрам. Матушки учили инородок прясть, ткать, вязать, кроить и шить из различных тканей русскую одежду, показывали, как надо печь хлеб, какие грибы и ягоды можно собирать и есть, выращивать овощи и заготавливать их впрок»[81].

Однако женщины так и не получили официальный статус для своего служения в миссии. В 1860 г. иеромонах Алтайской миссии о. Иоанн во время пребывания в Санкт-Петербурге при встрече с императрицей обращал ее внимание на необходимость учреждения чина диаконисс для помощи миссии, он сообщал ей также о «расположении некоторых в Петербурге особ женского пола ехать в Алтай для сослужения миссии». Мнение это было передано Ее Величеством на обсуждение митрополиту Филарету. Но и этот проект о диакониссах не состоялся[82].

Уже после смерти о. Макария в 1863 г. в Улале удалось официально утвердить, благодаря активной финансовой поддержке барнаульского купца Афанасия

Григорьевича Малькова, женскую общину. Насельницами общины стали и дочери Михаила Чевалкова, первого священника-алтайца. С инициативой создания этой общины выступили женщины-инородки[83]. Вот как описывает это журнал «Христианское чтение»: «Еще в 1858 г. 19 января, в день памяти основателя миссии незабвенного о. архимандрита Макария, в храме главного стана миссии — Улалы, более 10 вдов и девиц заявили начальнику миссии прот. С. Ландышеву свое общее искреннее желание навсегда служить Господу в девстве и целомудрии, на правилах общежития. В том числе только три из них были русские; остальные — все из новообращенных инородок калмычек и татарок, и при том некоторые из них родились в язычестве и были окрещены еще при служении о. Макария, иные — самим о. Макарием, в первые годы его миссионерской деятельности»[84].

Своими основными задачами эти женщины видели: «Помогать миссии в христианском обучении новообращенных из язычества лиц женского пола и в многообразных нуждах их от рождения и до гроба, в особенности — принимать в свое попечение больных бесприютных и сирот новокрещенных женского пола, когда будем иметь к тому возможность, и вообще содействовать миссии в деле ее служения всем, к чему она найдет нас благопотребными, в полной надежде, что Господь и Пречистая Матерь Его пошлют нам силы и лучших помощниц и руководительниц»[85].

Статус монастыря община получила в 1881 г. Монастырь готовил для Улалинского стана сестер по уходу за больными, наставниц для малолетних детей в приюте. Монахини преподавали в женской миссионерской школе, готовили детей алтайцев к принятию крещения.

Одна из инициаторов основания общины, Мария Чевалкова (в монашестве — Магдалина), прожила в монастыре от начала его основания до конца.

К нач. XX в. монастырь превратился в один из крупнейших хозяйственных объектов. При активном содействии монахини Магдалины при монастыре был организован крупный приют для детей-инородцев[86].

В 1867 г. на Алтае были открыты Центральное миссионерское училище и Женская миссионерская школа, основная часть учителей которой была из женского монастыря.

Активная деятельность женщин в миссии на Алтае имела место на протяжении всей ее истории. Нехватка мужчин-учителей, покидавших свое место при возможности улучшить материальное положение, сделала актуальным женское учительство. Поэтому «митрополит Макарий (Невский) решил открыть в миссии женскую второклассную школу для подготовки учительниц из числа инородок. Таким образом, была открыта при Чемальской женской общине школа. В школе был установлен монастырский уклад жизни, строгое религиозное воспитание с особым вниманием на постановку пения, изучения алтайского языка и приучение к разнообразному сельскохозяйственному труду. Первый набор в школу был проведен успешно, стипендия обеспечена, и в 1915 г. ожидался первый выпуск учительниц»[87]. Будучи уже митрополитом Московским, Макарий объяснял преимущество женщин-учителей тем, что «учителя не могут долго заниматься в одной школе и переводятся с места на место, ища большего оклада жалованья, а учительницы часто довольствуются и малым и просиживают подолгу на одном месте, а это очень важно и для школы, и для учеников, и даже для населения. А курсы устроил здесь, чтобы учительницы, потрудившись зиму, приезжали опять в эту же школу и здесь дружной семьей решали свои недоуменные вопросы»[88].

Важность и актуальность привлечения женщин на службу в православных миссиях осознавалась со-

временниками. Восстановление института диаконисс для миссионерской деятельности могло организовать под эгидой Церкви многих женщин для решения задач социального обеспечения неблагополучных слоев населения: организацию больниц, школ для крестьян, аптек, начальных курсов образования для крестьянских женщин и т. д. Безусловно, и европейский опыт существования женских религиозных общин влиял на русскую общественность.

В национальных церквах Западной Европы активизация женщин во второй половине XIX — начале XX в. также происходила в связи с индустриальной революцией, повлекшей за собой социальные изменения в обществе. Женщины пытались реализовать себя в социальном служении в Церкви, поскольку религиозная сфера не мыслилась изолированной от социально-общественной жизни общества. Во многих европейских странах с первой половины XIX в. активно действовали сестры милосердия (в меннонитских общинах Голландии; во Франции — сестры милосердия Винсента де Поля[89]; в Австрии — общины по оказанию помощи заключенным; в Англии основоположницей профессиональной деятельности сестер милосердия была Флоренс Найтингейл)[90]. Осознанию женщинами своего места в Церкви способствовало возрождение института диаконисс, произошедшее независимо друг от друга в разных европейских странах.

В 1833 г. лютеранским пастором Теодором Флиднером и его женой Фридерикой в городе Кайзерверте была устроена община для женщин, желающих посвятить себя социальному служению в Церкви. В 1836 г. эта община была оформлена как община диаконисс, при которой находились больница и школа для малолеток. Диакониссой могла стать женщина не моложе 25 лет, над ней совершался обряд посвящения, диакониссы обязывались трудиться в общине пять лет, но не были связаны обетом и в зависимости от обстоятельств

могли покинуть союз. Диакониссы после обучения становились или «сестрой по уходу», или «сестрой по обучению». Эта община диаконисс имела разветвленную сеть учреждений: ясли, дневные и ночные приюты для малолетних детей, училища, заведения для приготовления служанок, сиделок, особые дома для падших женщин, освобождаемых из тюрем[91].

По образцу Кайзерверта общины диаконисс начали создавать в разных европейских странах и в Северной Америке.

К началу XX в. в одной Германии существовало более 80 общин диаконисс с персоналом до 20 тыс. человек[92].

В Англии институт диаконисс получил широкое распространение во второй половине XIX в.; диакониссы, рукополагаемые местными епископами, существовали как при приходах, так и в отдельных общинах. Первая диаконисса Элизабет Ферард в 1864 г. возглавила общество из шести диаконисс, именуемое институтом диаконисс Северного Лондона. К 1920 г. в Кентерберийской и Йоркской провинциях работали 300 диаконисс.

С середины XIX в. европейские женщины стали активно внедряться в дело миссии. В 60-е гг. в Армии Спасения, основанной У. Бутсом, около половины корпуса офицеров, выполнявших функции духовенства, составляли женщины. В миссиях официальных церквей дело обстояло сложнее. До середины XIX столетия принимать участие в деятельности официальных миссий могли только жены и дочери миссионеров, но благодаря настойчивости женщин и изменению общественных условий к началу XX в. открылось значительное число миссионерских школ, численность женщин-миссионерок в колониальных странах стала весьма значительной. Так, к 1905 г. количество женщин — членов английского Центрального миссионерского общества, действовавшего преимущественно

на территории Индии, сравнялось с числом мужчин-миссионеров[93].

В России западный опыт был хорошо известен, на него ссылались и сравнивали с ним создание подобных благотворительных организаций. Широкое распространение получила книга Гольца «Служение женщины в христианской церкви». Появились и русские исследования на эту тему: В. Ильинского[94], А. Надеждина[95], И. Маслова[96].

В русской церковной прессе начала XX в. можно найти немало статей, посвященных этому опыту: «инославный» Запад давно опередил православный Восток. Здесь существовали специальные учреждения для подготовки женщин к труду во всех областях благотворительной деятельности и внутренней миссии вообще (Diakonissen-Mutter Haus): в школе, в больнице, на дому. В Германии число таких учреждений простиралось до 80 с 15 000 сестер, при годовом бюджете в 11 миллионов марок; в 1890 г. они служили 1 330 000 лицам. В сферу женской диаконии здесь входили: устройство яслей для детей до трех лет в среде трудящегося класса, где матери уходят работать на сторону; устройство и ведение убежищ или школ для приучения детей к труду во время, свободное от учения; устройство и содержание приютов для девушек-служанок, не имеющих места, с обучением домашним работам; устройство врачебных пунктов и станций сестер милосердия, откуда эти сестры совершают обходы больных; встречи на вокзалах деревенских девушек, приезжающих в первый раз в столичные и другие большие города для приискания себе занятий и т. д.»[97].

Автор этой статьи говорил о необходимости использовать этот опыт в русских условиях: «Нива нашей народной нужды не почата почти по всем сторонам жизни. В деревнях нужны ясли в летнее время,

когда сплошь и рядом крестьянские дети остаются по целым дням почти без всякого присмотра, и с ними, вследствие этого, нередко случаются большие несчастья; нужны люди для ухода за больными; нужны для воспитания детей-сирот; нужны даже для того, чтобы научить простолюдинок вести домашнее хозяйство, содержать жилище и стол в соответствии с важнейшими требованиями гигиены; нужны для того, чтобы научить крестьянских женщин более производительному и качественно лучшему домашнему ремесленному труду; вообще нужны для всестороннего культурного подъема деревни, насколько это можно достигнуть через посредство женщины — матери и хозяйки дома».

Автор отмечал, что социальные проблемы здесь должны быть решаемы вместе с религиозным воспитанием: «Но не менее темная деревенская женщина нуждается и в религиозно-нравственном учении. Так как строй домашней жизни в крестьянской среде складывается под значительным влиянием женщины и на женщине лежит воспитание детей, то через нее можно было бы много сделать для подъема общего уровня деревни как в бытовом, так и религиозно-нравственном отношениях. Словом, для женской миссии простор в крестьянской среде чрезвычайно большой и нужда в сколько-нибудь просвещенной, религиозной и сердечной женщине-руководительнице чрезвычайно велика»[98].

Потребность в женщинах-диакониссах ощущалась и на приходах. Священник Александр Васильевич Гумилевский[99], после своей неудачной деятельности в Крестовоздвиженской общине сестер милосердия (см. ниже), пришел в 1861 г. к выводу о необходимости устройства приходских диаконисских общин для заботы о бедствующих прихожанах, которые должны были «образовываться в приходских церквах под непо-

средственным ведением священников и ближайшим ведением местных епископов»[100], а затем формироваться в епархиальные общины[101].

В апреле 1863 г. Гумилевским был основан приют на Песках для «больных, престарелых и малолетних нищих», при котором функционировала и «братская община сестер, служащих братству, по примеру древних православных диаконисс»[102]. Двенадцать сестер трудились в приюте при этой общине ради Христа и способствовали нравственным успехам этого приюта; одни из них занимались обучением детей, другие работали в приютской кухне, третьи посещали квартиры бедных, четвертые ходили по больницам. Но в 1869 г. А. В. Гумилевский был перемещен в Обуховскую больницу, где заразился тифом и скончался.

4. Общины сестер милосердия как вид женского служения в Церкви

С середины XIX в. в России стали появляться общины сестер милосердия, как правило, находившиеся под покровительством *знатных* женщин, которые были хорошо знакомы с западноевропейскими образцами.

Первая русская община сестер милосердия — Свято-Троицкая — была основана в 1844 г. вел. княгиней Александрой Николаевной и принцессой Терезой Ольденбургской в Санкт-Петербурге. В общину могли вступать незамужние женщины и вдовы, обязательно грамотные, от 18–20 до 40 лет. Если сестра выходила замуж, она исключалась из общины. В функции сестер входили дежурства у больных на квартире и в больнице, а также прием больных, приходивших в общину; профессиональная подготовка была сугубо практической и сводилась к знанию некоторых лечебных процедур и санитарно-гигиенических правил ухода. Устав общины был близок к монашескому. Как отмечал исследователь А. В. Постернак, «как особое явление новая община представляла собой нечто весьма специфическое в традиционной и консервативной по духу России, где к любым начинаниям всегда относились с большой опаской, поэтому до поры до времени новый вид служения развивался в русле уже существовавших традиций. Троицкая община и не могла быть никакой иной, как только полумонашеской»[103].

В дальнейшем общины сестер милосердия создавались по образцу Троицкой, имели настоятельниц, жили фактически по монашескому уставу, разница заключалась в том, что сестры могли покинуть общину, владели собственным имуществом и могли вступить в брак[104].

Отличительной чертой этих общин была социальная направленность сестринской, акушерской и фельдшерской помощи в России, которая прежде всего предназначалась для бедных больных, беременных, новорожденных, детей, стариков, немощных и раненых. Кроме того, она была направлена на оказание помощи пострадавшим от войн, стихийных бедствий, эпидемий... Предоставлялось все, что может быть названо современным термином «социальная реабилитация и адаптация»[105].

Вторая община сестер милосердия (Никольская) была организована по инициативе знаменитого врача Ф. П. Гааза во время эпидемии холеры 1840-х гг. в Москве.

Во время Крымской войны возникла стихийная деятельность женщин по помощи раненым; в это же время вел. княгиней Еленой Павловной была создана наиболее крупная — Крестовоздвиженская — община сестер милосердия, непосредственным руководителем

общины стал хирург Н. И. Пирогов. Эта община послужила прообразом для деятельности в России Общества Красного Креста. В общине были определенные правила приема, во время службы в общине сестры обязывались жить в ней и не вступать в брак. Существовало и некоторое церковное посвящение, которое было описано сестрой общины Е. М. Бакуниной. Сначала она постилась и приступила к Св. Тайнам, потом выслушала свое клятвенное обещание, зачитанное священником, перед которым она, приложившись к Евангелию и Кресту, стала на колени. Иерей надел ей на шею позолоченный серебряный крест на голубой ленте. На лицевой стороне креста стояла надпись: «Ты еси, Боже, крепость моя!», а на оборотной: «Возьмите иго Мое на себе»[106].

Неопределенность церковного, да и государственного статуса сестер милосердия осознавалась современниками. Когда священнику Александру Васильевичу Гумилевскому через несколько лет после войны было поручено написать устав для Крестовоздвиженской общины, он предложил придать ей, да и другим, схожим по задачам общинам сестер милосердия, статус диаконисский, отказавшись от подражания западным образцам.

А. В. Гумилевский отмечал, что идея сестер милосердия не прижилась на русской почве: «Представши в глазах народа не с церковным характером, не в народной форме одежды, они не оказали никакого влияния на изменение народного взгляда на христианское милосердие и до сих пор ограничиваются тесными пределами той рамки, в которую поставлены... Как привить к нашему народу дела христианского милосердия?». А. Гумилевский считал необходимым установление традиционной *церковной* формы служения, «которое обнимало бы собой религиозную жизнь христианского милосердия... и вместе освящено было Церковью как учреждение душеспасительное. Подобное учреждение было в древней Церкви одно: диаконисссы». Правда, Гумилевский считал неактуальным восстановление литургического аспекта служения диаконисс, который присутствовал в древней Церкви, а предлагал ограничить их деятельность «как служительниц христианского милосердия»[107].

Согласно подготовленному А. Гумилевским проекту устава Крестовоздвиженской общины, в состав общины должны были входить как послушницы (сестры), так и собственно диакониссы и возглавляющий общину пресвитер. Обеты диаконисс должны были быть пожизненными и слагаться «на основаниях, одинаковых с монашескими». Диакониссы должны были посвящаться по определенному чину, носить специальное одеяние и диаконский орарь с крестами.

Задачей диаконисской общины было: «питать алчущих, напоять жаждущих, одевать неимущих, давать приют странным, служить больным, посещать заключенных в темницах, утешать скорбящих, защищать озлобленных, воспитывать бедных детей, исправлять женщин, погрязших в пороках, и наставлять заблуждающихся в вере», помогать при крещении женщин[108].

Однако проект не получил утверждения, а А. В. Гумилевский из-за высказываний о неправославности общин сестер милосердия был отстранен от участия в делах этой общины.

Знаменитый хирург, фактический руководитель Крестовоздвиженской общины Н. И. Пирогов также считал необходимым изменение статуса сестры милосердия. Он говорил, что их деятельность должна свестись к исключительно профессиональной, медицинской. Пирогов писал: «Наша Церковь не имеет никаких преданий для подобных учреждений и настолько консервативна... что не в силах применяться к насущным требованиям нового времени. Поэтому я думаю, что наши учреждения сестер не

должны заимствовать ничего у западных, а должны установиться на новых началах. Наша сестра милосердия не должна быть православной монахиней. Она должна быть женщина с практическим рассудком и с хорошим техническим образованием, а при том она непременно должна сохранить чувствительное сердце»[109].

В 1900 г. численность общин сестер милосердия достигла 84, во время русско-японской войны в военных госпиталях работало около 2000 сестер милосердия. Однако постоянно стояла проблема обеспечения сестер как жалованьем, так и пенсиями. Поэтому возникли комитеты попечения о сестрах милосердия[110].

5. Марфо-Мариинская обитель и ее служение

Важным событием стало открытие в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия вдовой великого князя Сергея Александровича Елизаветой Федоровной. Обитель начала свою деятельность 10 февраля 1909 г. Женщины могли в нее поступить на определенный срок, после которого они решали, остаться им в обители или выйти из нее. Для того чтобы иметь возможность оказывать медицинскую и психологическую помощь, сестры обители в обязательном порядке получали медицинское и религиозное образование.

Обитель быстро росла и открывала новые благотворительные заведения благодаря авторитету ее высочайшей создательницы. Как писала Елизавета Федоровна в отчете о деятельности обители за 1910 г., «все виды благотворительности возникли при обители сами собой из тех просьб о помощи, с надеждой на

которую ежедневно обращаются в обитель бедные, больные и беспомощные. Эти просьбы требовали и требуют одних посетить места их жительства, чтобы воочию увидеть размер нужды и определить потребную помощь, других лечить и кормить, третьих спасать из той ужасной обстановки, среди которой они очутились, дабы дать возможность нравственно окрепнуть и поучиться элементарной грамотности и тому, что должно знать каждому православному христианину. Приходя с посильной помощью этой нужде, обитель постепенно открывала и расширяла служение больничное, школьное и миссионерское, если позволительно так выразиться, разумея под ним то служение святой Церкви, которое несут сестры при посещении домов... не ради лицезрения чужой бедности, иногда вопиющей и ужасной, а ради желания утешить и обласкать чем можно, по-братски, по-христиански бедного, больного и беспомощного ради примера святых жен-мироносиц и святых подвижниц-диаконисс, которые сами шли к страждущим и заблуждающимся, неся им радость святого благовестия... В одной только Москве насчитывается до 100 тысяч семейств бедняков и до 40 тысяч детей, нуждающихся в общественном призрении... Поэтому посещение сестер принимает само собой характер внутренней миссии, на каковую сестры и посвятили себя, произнесши обеты служения Господу и святой Церкви, ибо, нашедши погибающую душу, послужить спасению ее есть великое дело христианского милосердия и истинный образ ее»[111].

К 1911 г. в при обители действовали:

— больница для бедных женщин и детей;

— дом для бедных чахоточных женщин;

— бесплатная амбулатория с выдачей лекарств;

— трудовой приют для девочек;

— воскресная школа для взрослых женщин и девушек;

— бесплатная библиотека для сестер и народа;

— бесплатная столовая для бедных с выдачей 150 обедов на дом в семьи;

— бесплатная странноприимница для бедных и приезжающих говеть[112].

Елизавета Федоровна проводила границу между деятельностью своей общины и общинами милосердия, которые как на Западе «получили чисто светский характер, так и наша русская системная благотворительность, возникшая под влиянием западных идей, получила, в конце концов, светский характер»[113].

Она писала о современном состоянии института сестер милосердия: «При виде сестры милосердия, носящей на груди крест, конечно, всякий христианин должен думать, что это сестра обетная, посвященная Богу, Божий человек, о чем так ярко говорит крест на груди. Но что же думать нужно, когда этому же христианину приходится видеть японку-язычницу с крестом сестры милосердия на груди, ужели и она служительница и дева Христова? Или что думать, когда среди нашей общественной жизни видим сестру милосердия, после своих дневных трудов снявшую форму и крест и веселящуюся на балах, в театрах и других зрелищах? Очевидно, что в самой организации «общин милосердия» лежит причина, что обет, молитва и церковь здесь дело личной настроенности руководящих и сестер, но не самого устроения жизни, как, например, иноческого чина.

Далее, управление внутренней и внешней деятельностью этих общин сестер милосердия не зависит от Церкви, ее контроля и не направляется в должной мере в духе церковности. Если же при этом принять во внимание, что организация Красного Креста есть организация всемирная, то понятно, что благотворительность через Общины сестер милосердия нисколько не обязывается быть выражением духа Православной Церкви. В связи с этим понятно, что в этих организациях вся сила полагается в практических занятиях по уходу за больными и прочих видах благотворения, мало сознавая истину учения Христа Спасителя о недугах греховных, как причинах недугов телесных и всякого страдания и зла. По этой же причине забыт и путь истинных врачей в подвигах святых целителей и истинных сестер милосердия, явленный в диаконисском служении»[114].

Елизавета Федоровна видела также различие в деятельности монашеской, которая направлена на внутреннее преображение человека, и служении своей общины, целью которого является деятельная любовь к ближним, труд милосердия для бедного, падшего человека.

Елизавета Федоровна стремилась добиться установления чина диаконисс для сестер обители: «Желая выразить связь с древневековым служением женщины-христианки, посвящавшей себя Господу, и отметить свое церковное послушание и тем самым свое отличие от организаций, усвоивших имя общин сестер милосердия, Марфо-Мариинская обитель милосердия... ПРОСИТ РАЗРЕШЕНИЯ ДАТЬ НАИМЕНОВАНИЕ И ЗВАНИЕ СЕСТРАМ ЭТОЙ ОБИТЕЛИ — СЕСТЕР ДИАКОНИСС»[115].

Елизавета Федоровна отдавала себе отчет в том, что статус обители держится только на ее личном авторитете, и хотела закрепить в церковном сознании правомочность существования обители: «Это начинание должно занять «определенное место» в Церкви, иначе оно так и будет колебаться и после моей смерти, кто знает, скорее всего, будет преобразована в монастырь или святую общину»[116].

Елизавета Федоровна не считала нужным восстанавливать литургический аспект служения диаконисс в древней Церкви, «ибо условия самой церковной жизни изменились. Хиротония древних диаконисс вызывалась участием их при крещении взрослых

женщин, а равно участием в оглашении крещаемых и тем древним способом причащения, когда женщина могла входить в алтарь. В настоящее время в этом нет надобности, надобность же есть в том служении древнего диаконата, которое выражалось в проповеди веры Христовой, в церковном благотворении от лица Церкви и ради Христа»[117].

Поддерживал Елизавету Федоровну и митрополит Московский Владимир (Богоявленский), который обратился с ходатайством в Синод о присвоении сестрам Марфо-Мариинской обители именования диаконисс. Устав Марфо-Мариинской обители был разослан на мнение профессорам-канонистам Алексею Афанасьевичу Дмитриевскому и Илье Степановичу Бердникову.

Сохранилась переписка Елизаветы Федоровны с проф. Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Дмитриевским. В ответ на письмо Елизаветы Федоровны, сообщающей об особенностях деятельности обители и своем представлении о способе восстановления служения диаконисс, Дмитриевский отвечал: «На основании внимательного изучения церковных канонов и литургической практики древнехристианской Церкви я пришел к убеждению, что восстановление института диаконисс не противоречит православию и желательно в интересах современной жизни. Мало этого. Я, на основании канонов (но не Вальсамона, который сам был лишь толкователь канонов) (на него ссылалась Елизавета Федоровна — *Прим. автора*), прихожу к тому же делению диаконисс, как предлагаете Вы, Ваше Высочество:

1) на диаконисс-сестер, не посвященных и клиру не принадлежащих и могущих оставлять общину и даже выходить замуж, и

2) на диаконисс в собственном смысле, которые принадлежат к клиру и получают хиротонию. Но дальнейшие мои заключения уже несколько расходятся с тем, что выражено в чине и, главное, во временном Уставе Общины. Вот кратко мои личные заключения:

I. 1) диакониссами должны быть женщины, достигшие по канонам 60-летнего возраста и во всяком случае не ниже 40-летнего;

2) диакониссы получают хиротонию и состоят в клире, а посему несут все обязанности клириков и подвергаются каноническим наказаниям за проступки по званию;

3) диакониссы суть достойнейшие избраннейшие старицы, руководительницы и надзирательницы за младшими диаконниссами-сестрами;

4) Чин хиротонии этих диаконисс должен быть иной.

II. 1) диаконниссы-сестры или, по Вашему уставу, испытуемые сестры — это женщины, не достигшие 40-летнего возраста и искусом и служением делам христианского милосердия в обители и вне ее — по городам, селам и частным домам, — но под надзором непременно диаконниссы-старицы, подготовляющие себя к вступлению в разряд настоящих диаконисс;

2) диаконниссы-сестры по испытании удостаиваются благословения духовника и возложения одежд, принятых обителью, но без креста или с возложением креста, но особого вида;

3) для посвящения диаконисс-сестер пригоден и чин, уже принятый обителью, но с некоторыми несущественными переделками, так как в чине общехристианские обязанности смешиваются с обязанностями исключительно служения диаконисс;

4) диаконниссы-сестры к клиру не принадлежат и могут быть удаляемы из обители настоятельницей или по собственному желанию оставлять обитель»[118].

Елизавета Федоровна объясняла А. А. Дмитриевскому в следующем письме, почему она настаивает только на служении «диаконисс-сестер»: «По правде сказать, я совсем не стою за вторую степень, времена

теперь не те, чтобы давать женщинам право участвовать в клире, смирение достигается с трудом, и участие женщин в клире может внести в него неустойчивость. Ведь уже и был вопрос (в древности) о том, что они хотели сами крестить? Мне же достоверно известно, что когда шла речь о восстановлении диаконисс, многие церковные люди именно смущались рукоположением их и участием в клире, тогда как сущность дела остается та же: диакониссы-сестры делают те же дела милосердия, что и рукоположенные диакониссы. Когда я составила свой устав и показала его многим церковным людям и иерарху, то они прямо одобрили именно то, что диакониссы не будут в клире, а вместо рукоположения — мантия. Да и в самом деле, поработавши в служении делу милосердия под руководством и покровом Церкви много лет, отрадно иметь возможность посвятить последние годы своей жизни аскетическому молитвенному подвигу вдали от мирской суеты... Если же будущий Собор Русской Церкви признает необходимым восстановление института диаконисс полностью, я, как верная дочь Церкви, готова подчиниться, но это отнимет у нас — усталых тружениц — светлый маяк, т. е. соединение с Богом уже на этой земле в ожидании вечности»[119].

Сохранился также доклад Св. синоду А. А. Дмитриевского «О диакониссах», в котором давался обзор канонов, регламентирующих существование диаконисс, о способе их посвящения[120].

Предложенный Елизаветой Федоровной чин диаконисс «по одеянию», по мнению Дмитриевского, не противоречит канонам, так как кроме рукоположенных диаконисс[121] существовали и такие, «которые только по внешности причитаются к этому званию, так как не имеют никакого рукоположения и могут считаться в числе мирян»[122] (19 правило I вселенского собора). Дмитриевский также отмечал, что по 123 новелле Юстиниана (13 глава), диаконисса, имеющая менее 40 лет или двоебрачная, в Святой Церкви не рукополагается. Поэтому основная часть насельниц Марфо-Мариинской обители могла бы называться сестрами-диакониссами, которые «до 40 лет проходят различные искусы послушания, руководят школой, служат страждущему человечеству и бедным, получая принятое ныне одеяние»[123].

Тем не менее он считал важным полное восстановление чина диаконисс, для посвящения в него с обетом женщин уже после 40 лет, которые «уже хиротонисаются по чину древнехристианской Церкви, который сохранился в рукописях, и получают установленный крест диаконисс. Как лица, испытанные продолжительным искусом, они избираются на все ответственные должности в обители, несут послушания в храме и алтаре, прислуживая священнослужителям, и посылаются в качестве доверенных и честнейших жен надзирательницами и наблюдательницами за диакониссами первого разряда»[124].

Дмитриевский считал правильной идею восстановления статуса диаконисс, поскольку «восстановленный институт диаконисс избавляет вступающих в него от тяжелых клятвенных обещаний, требуемых чинами монашеского пострижения, и несения суровых подвигов самоотречения и самоограничения с обязательством не вкушать мясной пищи даже в дни, дозволенные уставом церковным, — все это, несомненно, обещает в будущем живучесть этому институту и широкое распространение его особенно среди православных христиан интеллигентных классов»[125].

9 ноября 1911 г. в Синоде рассматривалось ходатайство митрополита Владимира. Синод постановил: «Старшим сестрам Марфо-Мариинской обители, уже посвященным по особому церковному чину и давшим

обет диаконисского служения на всю жизнь, усвоить искомое звание; в параграф 24 устава обители внести дополнение о принятии сестер в число диаконисс только по благословению Московского митрополита, вопрос же о восстановлении древнего женского служения в Православной Церкви следует разрешить на предстоящем Поместном Соборе»[126]. Под документом подписались семь архиереев.

Митрополит Антоний (Вадковский) остался при особом мнении: «Пока не восстановлен чин диаконисс в древнем его значении сестрам Марфо-Мариинской обители не может быть усвоено именование диаконисс, в чине коих они не состоят»[127].

Против постановления Св. синода выступил и епископ Гермоген (Долганев): «От «диаконисс по одеянию» требуется лишь внешняя сторона служения: благотворение, врачевание, просвещение — при отсутствии духовно-нравственных или аскетических обетов внутренней непререкаемой дисциплины, вследствие чего посвященная Богу часть души и жизнь должна висеть над бездной страстей и предоставлена быть неверным стихиям»[128].

Позже епископ Гермоген (Долганев)[129] уточнил свою позицию. Он высказался за восстановление чина диаконисс, но на строго канонических основах. «Диаконисс по одеянию» православная традиция не знает. Диакониссы давали обязательный обет девства.

Епископ Гермоген признал постановление Синода антиканоничным, 22 ноября он вторично выступил в Св. синоде[130]. Позиция Гермогена не была одобрена Св. синодом, и он послал телеграмму от 15.12.1911 с изложением своей точки зрения непосредственно императору, в которой утверждал, что «в настоящее время в Св. синоде поспешно усиливаются проводить некоторые учреждения и определения прямо противоканонического характера», причем указывал: а) что Св. синод учреждает в г. Москве «чисто еретическую

корпорацию диаконисс», подавая основательнице сей обители великой княгине Елизавете Федоровне «камень вместо хлеба, фальшивое, подложное учреждение вместо истинного», в заключение преосвященный Гермоген обращался к императору о «защите Святой Церкви от действий Св. синода».

Дело было передано на рассмотрение императору Николаю II, и он вынес свою резолюцию: «Всецело разделяю особое мнение митрополита Петербургского Антония»[131].

Таким образом, дело было оставлено на рассмотрение Собора, а чин Марфо-Мариинской обители признан незаконным. Марфо-Мариинская обитель по-прежнему имела статус обители милосердия.

Елизавета Федоровна пыталась объяснить Николаю II свою позицию, но тщетно. Она повторяла, что не считает возможным добиваться чина «по поставлению», считая, что *литургическое служение в Церкви не является актуальным, а настаивала на учреждении чина «по одеянию»*[132]. «Вторая, высшая — «по рукоположению» (что хочет епископ Гермоген), привела к разрушению этой общины; диакониссы стали играть такую важную роль среди духовенства, что их мало-помалу начали оттеснять, и так они и исчезли (Синод настроен решительно против этого, и это очень мудро, так как современные женщины еще более хваткие и стремятся играть такую же роль, как мужчины)»[133].

В официальном церковном органе — «Церковных ведомостях» в 1912 г. из номера в номер шла публикация работы «Церковнослужительницы в Православной Церкви (вдовы и диакониссы)»[134], автор которой утверждал, что «чин посвящения диаконисс никоим образом не может быть сравниваем с чинами посвящения священнослужителей... Порядок посвящения в те или другие церковнослужительские должности

обычно зависел от местной церковной власти, которая может определить его, руководствуясь началом экономии»[135].

В этом же году вышло исследование С. В. Троицкого «Диакониссы в православной церкви», в котором автор, дав историческую справку о диакониссах и о попытках воссоздать этот чин в Русской православной церкви (не упоминая Марфо-Мариинской обители), делает следующие выводы:

«Если церковная власть найдет нужным восстановить чин диаконисс в Русской Церкви, то история этого чина в Православной и, в частности, Русской Церкви дает основания высказать такие пожелания:

a) т. к. характер женского служения Церкви всегда сообразовывался с современными церковными потребностями и т. к., с другой стороны, в литургическом служении диаконисс настоятельной нужды в настоящее время не усматривается, то служение диаконисс должно носить преимущественно благотворительный характер;

b) служение диаконисс должно быть служением приходским;

c) оно не должно быть каким-то противовесом женскому монашеству, а должно гармонически объединяться с ним. Учреждения, подготавливающие диаконисс, должны быть устроены по типу женских монастырей;

d) основным ядром восстанавливаемого чина должны быть вдовы и дочери духовных лиц»[136].

Таким образом, идея восстановления диаконисс возникала в разных областях церковного делания: в миссии, на приходе, в женских монастырях и общинах, в сфере образования. Выполнение монашествующими широких социальных функций: благотворительной, образовательной, медицинской — делало необходимым их выход за пределы монастыря. Всюду требовалось деятельное участие женщины, но современники остро ощущали, что традиционное монашество уже не могло удовлетворить тех запросов, которые предъявляло общество к этому служению. Тем не менее чин диаконисс так и не был восстановлен.

Глава 8

Обсуждение положения женщин в Церкви в Предсоборном Присутствии и на Поместном соборе 1917–1918 гг.

1. Предложения о введении чина диаконисс в Предсоборном Присутствии

Первым этапом подготовки реформ в РПЦ было обращение Синода в 1905 г. к епархиальным архиереям с предложением высказаться о необходимости изменений в церковном устройстве[1]. Среди предложенных архиереями перемен было и возвращение изначального смысла диаконского служения в Церкви.

Архиепископ Карталинский и Кахетинский Николай, экзарх Грузии, в своем проекте устройства церковного прихода утверждал: «Диаконская степень должна быть рассматриваема как обязывающая вести дело церковной благотворительности. Где нет диакона, желательно возрождение института диаконисс»[2]. Стефан, епископ Могилевский, также считал нужным восстановление института диаконисс, которые «по примеру древней христианской церкви избираются из пожилых, высокой нравственности девственниц или вдовиц и служат, главным образом, делу приходского

христианского благотворения»[3]. Он предлагал также предоставить им право участия в приходском совете.

IV отдел Предсоборного Присутствия, занимавшийся реформой прихода, 21 марта 1906 г. принял решение о восстановлении чина приходских диаконисс. Было решено посвящать «по чину, который существовал в древности», дев или вдов, достигших 40-летнего возраста. Среди их обязанностей были указаны в первую очередь «забота о чистоте храма», обучение взрослых молитвам и грамоте и участие в делах благотворительности[4].

Прот. Ф. Успенским[5], членом Предсоборного Присутствия, были составлены «Правила для жизни и деятельности православных диаконисс». Эти правила были включены в проект устава прихода. К названным выше обязанностям в устав прихода была добавлена помощь при крещении детей и женщин, забота о сиротах, посещение квартир бедняков и больных, работа в приходских благотворительных заведениях. Диакониссы должны были присутствовать при богослужении и исполнять молитвенное правило, вести «жизнь строго благочестивую, подражая преподобным и праведным женам и девам, причтенным к лику святых»[6]. Посвящать диаконисс должен был архиерей во время литургии, они должны были носить иподиаконский орарь. Женщины, не достигшие 40 лет, могли исполнять функции диаконисс, но получали чин «церковниц» и не имели права носить орарь и входить в алтарь. Предполагалось, что диакониссы будут совершать свою службу безвозмездно, но в случае старости они имели право на обеспечение приходом *(Прилож. к главе 8 № 1)*.

Автор проекта, прот. Федор Успенский, считал важным, «что диакониссы будут свои, урожденные, приходские при своем родном храме, родной деревне, а не пришлые, это обстоятельство имеет важное значение как для самих диаконисс, так и для священника»[7].

Показательным для умонастроений духовенства начала XX в. был доклад настоятеля Берлинского собора протоиерея Алексея Мальцева «О внутренней миссии заграницей, в том числе и диакониссах как одном из органов этой миссии»[8].

Прот. А. П. Мальцев подробно рассказывал о вкладе приходских священников Швейцарии, Норвегии, Австрии, Англии, Италии, Греции в служение наименее обеспеченным слоям населения, организации приютов, школ. Особое внимание этими священниками уделялось «предупреждению зарождающихся бедности и пороков... вызову к жизни начала самопомощи»[9]. Священник отмечал, что православной церкви следует усвоить те здравые и полезные идеи в области, которые на Западе принесла реформация, когда помощь бедным становится общим делом всей общины и «работа для Церкви» подразумевает не только устройство церковных зданий, но и помощь нуждающимся единоверцам, заботу о трудящихся на тяжелых физических работах, о переселенцах, о матросах. Для поддержания семьи общины устраивают ясли, школы, детские дома, ученические квартиры для ряда категорий детей, простые гостиницы для путешествующих неимущих; «Marthashaus» — приюты девушкам-служанкам с обучением их разным видам домашней работы; «Marienheim» — приюты с более широкой программой образования; рабочие колонии; убежища для алкоголиков и проституток; страхование рабочих. Для благополучия государства Церковь заботится о заключенных, о молодежи, способствует борьбе с безработицей и бездомностью, помогает врачебно-педагогическим учреждениям; осуществляет попечение о сиротах, больных, бедных; создает миссии на вокзалах, в частности оказывает помощь приезжающим девушкам в поисках работы и ночлега.

Прот. Алексей Мальцев сообщал об активном участии в деле благотворительности женщин, получивших название диаконисс. Он отмечал: «Самое важное то, что сестры, поступающие из всех сословий на это служение ближнему, отнюдь не связываются никакими ни вечными, ни временными монашескими обетами безбрачия, добровольной нищеты или бедности». А. П. Мальцев считал, что «освобождение от обязательности этого рода обетов, особенно обета безбрачия, даваемого нередко без совершенного знания жизни, создало бы и у нас, среди женских обителей, целый класс таких самоотверженных тружениц для великого служения делу любви и ближнему у постели бедных больных женщин, беспризорных и заброшенных детей и т. д., который мог бы широко раскинуть сеть своей деятельности на глухие деревни и села, чтобы заменить усталую и больную мать, поддержать престарелых и наблюсти сирот»[10].

Священник считал, что функции диаконисс и в древности не сводились к прислуживанию при крещении женщин, а «служили Христовой миссии, обходя дома, оказывая всевозможную помощь и услуги нуждающимся и больным, разузнавали о положении бедных, служили посредницами между ними и епископом, полагая нередко свою жизнь в периоды гонений на христианство или во время повальных болезней, как чумы, и других великих народных бедствий»[11].

Прот. Мальцев отмечал, что «было бы в высшей степени желательно восстановление этого забытого, но многополезного института, который под именем так называемых «братских», «сестричных» и иных союзов сплачивается около различного рода симпатичных задач и целей. Для дела же Церкви весьма важно, чтобы подобные учреждения, как в древности, получили свое бытие в недрах христианской церкви, так и ныне возникали и развивались не только неотчужденно от нее, а в самом тесном с ней общении, при взаимной поддержке... Не подлежит сомнению, что с возрождением «прихода», с восстановлением церковной общины, все

подобные учреждения получат необычайный подъем и развитие, чем поднимется и общественное значение Церкви, в которой дело любви должно иметь значение не меньшее, чем дело веро- и нравоучения»[12].

В этой речи звучали характерные для начала века обеспокоенность церковных кругов вопросами социального неблагополучия населения, надежда на возможность решения социальных вопросов через христианское служение ближним. Вопрос состоит в том, могла ли осуществлять эту деятельность государственная Церковь, где любые действия надо было согласовывать с государственными инстанциями, в которых существовал страх перед любыми формами общественной активности.

Предложения Предсоборного Присутствия так и остались на бумаге. Император Николай II не решался созвать Собор. В 1912 г. прошло Предсоборное совещание, но на него вопрос о женщинах не выносился как самостоятельный.

После Февральской революции по стране проходили епархиальные съезды, в которых женщины принимали участие без какой-либо санкции со стороны Синода. Так, в Херсоно-Одесском епархиальном съезде, проходившем 19–26 апреля 1917 г. в Одессе, принимали участие преподавательница и три воспитанницы женского епархиального училища[13]. Среди резолюций съезда было и положение о необходимости «охраны законом женского труда на фабриках, заводах и железных дорогах, охраны материнства и уничтожения детского труда в тяжелых и опасных предприятиях», а также ходатайство перед Временным правительством об установлении преподавателям и воспитательницам женских училищ государственных пенсий в соответствии с преподавателями духовных семинарий[14].

Однако среди участников Съезда духовенства и мирян, проходившего в июне 1917 г. в Москве, женщин не было. С предложением рассмотреть вопрос

об участии женщин в церковной жизни обратился к съезду священник Сергий Махаев, служивший 17 лет в Иверской общине сестер милосердия: «Пастырская совесть моя смущена тем, что очень мало или почти ничего не говорится о православной христианке и слишком мало сделано для того, чтобы она вступила как полноправный член тела Церкви Христовой, наряду с мужчиной, на дело служения родине в обновленной Православной Церкви»[15]. Он отмечал, что вся благотворительность лежит на женщинах, идет за оградой Церкви и едва влачит существование.

Съезд рассмотрел вопрос о женских епархиальных училищах. Опасение вызывали низкие зарплаты преподавателей, и был поставлен вопрос о передаче училищ в ведение Министерства просвещения. Однако это предложение не получило поддержки: духовенство хотело сохранить за собой созданные на его средства училища[16].

2. Обсуждение положения женщин в Церкви на Поместном соборе

Вопрос о положении женщин в Церкви обсуждался и на Поместном соборе 1917–1918 гг. Уже на первом заседании этот вопрос был поставлен на повестку дня Отдела о церковной дисциплине. Соборный совет передал в Отдел заявление 35 членов Собора, в котором говорилось «о необходимости положить конец бесправию женщин»[17].

Активным сторонником обсуждения положения женщин в Церкви был председатель Отдела о церковной дисциплине митр. Владимир (Богоявленский), который, «отрицательно относясь к тем общественным функциям женщин, которые отвлекают ее от семьи, высказался за расширение прав женщины в церков-

ной жизни, где она являлась и теперь является силой большей даже, чем мужчины, и предложил воспользоваться этой силой для блага Церкви, восстановивши древний институт диаконисс»[18].

Доклад в Отделе об участии женщин в соборной жизни Церкви подготовил профессор Томского университета протоиерей Иаков Галахов, занимавшийся этим вопросом в течение длительного времени[19]. Докладчик отмечал: «В соборной жизни Церкви не может не обращать на себя внимания одно печальное явление — отсутствие прямого, активного участия женщины»[20]. Приниженное положение женщины И. И. Галахов связывал с особенностями языческих нравов, тогда как христианство восстанавливает справедливость по отношению к женщине: «Общий принцип, определяющий права женщины в Церкви, установлен прямо и твердо: в Церкви «несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11). Женщины — такие же члены тела, как и мужчины; тут нет пассивных или активных членов, а если так, то не может быть и речи о том, что женщина в Церкви не имеет прав или имеет меньше. Ибо не может глава сказать руке — ты мне не надобна»[21].

Актуальность обсуждения положения женщин в обществе и Церкви связывалась с изменением производственных отношений и демографической ситуации, когда множество девиц оказывалось без семьи, и они должны были сами зарабатывать на жизнь[22]. И. И. Галахов предложил предоставить женщинам право:

1) участвовать в Соборах;

2) участвовать в делах управления, суда, церковного хозяйства;

3) исполнять в Церкви все должности, кроме иерархических[23].

Обсуждение доклада состоялось на заседании Отдела о церковной дисциплине 23 октября 1917 г. Положения доклада вызвали возражения членов Отдела.

Во-первых, говорилось о пагубности равноправия для семьи и о предназначении женщины быть прежде всего матерью[24]. Во-вторых, возможность участия женщин в Соборах казалась необоснованной даже сторонникам института диаконисс[25]. Дискуссия растянулась на несколько заседаний. Только протоиерей П. А. Миртов поддержал необходимость участия женщин в Соборах, а также предоставление им возможности быть чтецами, певцами и диакониссами. Он был поддержан председателем Отдела митрополитом Владимиром (Богоявленским).

Во время голосования 21 голосом против 8 не было одобрено участие женщин в Соборе. В резолюции сказано, что Отдел отклонил «предложение об участии женщин в Соборе на том основании, что на это допущение нет никаких указаний в канонических правилах и древней церковной практике»[26].

Незадолго до окончания Собора, 13 сентября 1918 г., вновь был поставлен вопрос о возможности допущения на Собор женщин. Отдел о высшем церковном управлении обратился в Высший церковный совет с просьбой обсудить, можно ли допустить представительниц от женских монастырей, именно игумений, хотя бы с правом совещательного голоса[27].

Отрицательное решение было членами Отдела вынесено и по вопросу участия женщин в епископских советах, однако большинство голосов было подано за участие женщин в епархиальных съездах и в приходских советах (28 — за, 2 — против). Председатель особо высказывался против участия женщин в судебно-административных органах. Дискуссию вызвал и вопрос о праве женщин занимать должность псаломщиков. За предоставление женщинам этого права, ссылаясь на оскудение Церкви мужчинами в виду военных действий, высказались архиепископ Симбирский Вениамин (Муратовский), архиепископ Таврический Димитрий (Абашидзе), С. П. Старков,

В. Н. Добровольский. Решение в пользу права женщин быть псаломщиками было принято лишь с небольшим перевесом голосов (16 против 13).

Относительно итогов обсуждения прот. И. Галахов отметил, что «все рассуждения по поводу моего доклада не коснулись самого главного, принципиального положения, выраженного в словах апостола: «в Церкви несть мужеский пол, ни женский», твердо устанавливающего право женщины на активное участие в церковной жизни»[28].

Доклад Отдела «Об участии женщин в жизни Церкви» был вынесен на 133 заседание Собора 24 июля 1918 г. Назначенный докладчиком протоиерей Сергий Щукин не смог приехать на третью сессию Собора, и докладывал экспромтом протоиерей Петр Миртов, профессор СпбДА, настоятель церкви Воскресения в Петербурге. Он отметил, ссылаясь на доклад о. Иакова Галахова, что ограничение прав женщины в Церкви не имеет под собой оснований[29]. Докладчик особо подчеркнул участие убитого митрополита Владимира (Богоявленского) в обсуждении этого вопроса. П. Миртов отмечал, что в ранний период истории Церкви женщины проявляли особую активность. В выступлении говорилось о том, что женское служение в более поздний период «значительно сократилось и потом почти сошло на нет». Период, когда начались гонения на Церковь, вновь требует участия женщин: «Теперь, когда волна кровавых гонений на Церковь Христову вновь поднимается и растет, когда требуется напряжение всех сил Церкви для отражения силы вражией, когда дорог каждый воин, стоящий на своем посту, когда Церковь должна выявить всю полноту своей творческой мощи, когда необходимо участие всех членов и организаций Церкви для того, чтобы перенести крест тяжелых испытаний, постигших Церковь Христову,

теперь вопрос об участии женщин в жизни Церкви является вопросом жизненным»[30].

Докладчик сформулировал предложения Отдела:

«А. Признать за женщиною:

1) право на участие во всех приходских собраниях и советах с решающим голосом;

2) такое же право участия в благочинническом и епархиальном собраниях;

3) право участия во всех просветительных, благотворительных, миссионерских и церковно-хозяйственных учреждениях, за исключением судебно-административных и епархиального совета.

Б. Находя особенно полезным привлечение женщин к непосредственному участию в заботах о чистоте и благолепии храма и в чинном отправлении богослужения в качестве чтеца и певца, Отдел находит возможным:

1) предоставить женщине право на занятие должности церковного старосты на одинаковых правах с мужчиною;

2) в особых, исключительных случаях допускать женщин к исполнению должности псаломщика со всеми правами и обязанностями штатных псаломщиков, но без включения в клир»[31].

Большинством членов Собора доклад был принят с одобрением. Настоятель Липецкого собора протоиерей А. В. Суворов заметил, что «женщины являются самыми сильнейшими ревнительницами о Церкви и благочестии»[32], и ходатайствовал об утверждении сестричеств при церквах «с целью следить за благочинием в церкви, и о предоставлении одной из членов сестричеств из вдов или девиц права входа в алтарь»[33]. Это ходатайство было поддержано и генералом Л. К. Артамоновым, который рассказал, что он много ходатайствовал перед Синодом об устройстве женской полумонашеской общины. И теперь он выразил надежду, что вопрос о диакониссах будет наконец-то

решен Собором. Генерал предложил «добавить статью о предоставлении женщинам, не моложе 40 лет, права вступить в общину диаконисс со всеми присвоенными им правами и правом входа в алтарь».

Протоиерей К. М. Аггеев заметил, что он давно добивался обоснования, почему женщине отказано в праве входа в алтарь, и обращался с этим вопросом к известному литургисту профессору А. А. Дмитриевскому и митрополиту Санкт-Петербургскому Антонию (Вадковскому). Он рассказал: «В бытность мою законоучителем в Смольном институте я обращался к митрополиту Антонию с вопросом, почему я должен в алтаре терпеть пьяных сторожей и не могу допустить туда воспитанниц, которые чище не только сторожей, но даже и меня? И владыка Антоний согласился со мною и даже разрешил мне в случае нужды допускать воспитанниц в алтарь. Я не вижу, чтобы были какие-либо канонические или вообще христианские основания недопущения женщин в алтарь».

Каноническую справку о праве женщин входить в алтарь представил в своем выступлении профессор И. М. Громогласов[34] (полный текст доклада помещен в Приложении 4). Он отметил, что 69-е правило Трулльского собора запрещает мирянам вообще входить в алтарь. С другой стороны, чин поставления диаконисс свидетельствует о том, что женщины пользовались этим правом[35]. За допущение женщин в алтарь высказался также епископ Старицкий Серафим (Александров). Он подчеркнул значение женщин в миссионерской деятельности, указав на практику старообрядцев: «Относительно пользы допущения женщины к миссионерской деятельности не может быть никаких сомнений. Старообрядцы издавна и прекрасно оценили значение женщины для церковной жизни. У них женщины не только убирают храмы и алтари, но и несут службу чтиц и певчих и даже наставниц»[36].

Только двое из выступавших высказались против предоставления женщинам права входить в алтарь. В. Г. Рубцов, торговый приказчик из Кашинского уезда Тверской епархии, высказал опасения, что замена мужчины женщиной-псаломщицей станет новшеством в приходской жизни и может вызвать нежелательные результаты: «Не будет ли это резко? Мы хотим в противовес неверующему мужчине выдвинуть не ослабевшую в вере женщину. Но не будет ли здесь некоторой искусственности?.. Я не знаю, будет ли с нашей стороны правильным — разрешить женщине проповедовать и входить в алтарь. Мне думается, что от этого ничего хорошего не будет. <...> Женщина может быть чтицею в церкви, но не должна занимать должность штатного псаломщика и входить в алтарь. И пусть она проповедует, но не в храме, а во внебогослужбных собраниях, пусть она участвует на приходских собраниях, но на епархиальные собрания женщин допускать не следует»[37].

Председательствующий митрополит Антоний (Стадницкий) считал, что предложения доклада противоречат канонам, сослался на 44-е правило Лаодикийского собора, запрещающее женам вход в алтарь, и высказался за необходимость охранять святость алтаря: «Широкая любовь и стремление к уравнению женщин в правах с мужчинами служит основанием проекта. Однако подобная мера находится в противоречии с канонами, а слишком широкая любовь может повести к неблагоприятным последствиям и соблазну»[38].

Однако, возражая против предоставления широкого права женщине участвовать в богослужении, председательствующий отметил, что он не может «не признавать ту громадную пользу, которую способны принести и приносят уже женщины в церковной жизни. В последнее время при различных осложнениях с церковными сторожами, с уборкой храмов и

т. д. деятельность сестричеств достойна величайшей похвалы и одобрения»[39].

При обсуждении доклада было решено передать в Отдел на дополнительное рассмотрение предложение о предоставлении женщинам права входить в алтарь.

Все статьи доклада были приняты в редакции Отдела. Надо отметить, что редкий доклад был принят Собором так единодушно. Новая ситуация начавшихся гонений усиливала необходимость широкого привлечения женщин к участию в церковной жизни. Различного вида опыты создания общин и сестричеств уже имелись во многих епархиях и миссиях.

Однако на 138-м заседании Собора 3 августа 1918 г. редакционный отдел Поместного собора вынес две редакции проекта решения Собора[40]. Разночтения касались предоставления женщинам права участия в Благочинническом совете. В докладе редакционного Отдела было отмечено, что Собор уже допустил мирян к участию в Благочинническом совете, поэтому вопрос ставился о том, распространяется ли это право на женщин[41]. В результате доклад был вновь передан в Отдел на обсуждение, и была принята формула о том, что женщины не могут участвовать в Благочинническом совете[42]. Вновь текст постановления был утвержден Собором на последнем заседании 20 сентября 1918 г. Но оказалось, что у епископов другое отношение к докладу, чем у прочих членов Собора. При голосовании на епископском совещании 22 сентября только 9 голосов были поданы за принятие доклада (митрополит Кирилл, архиепископ Иоасаф, епископ Евдоким, епископ Уральский Тихон, епископ Вяземский Павел, епископ Охтенский Симон, епископ Острожский Аверкий, епископ Старицкий Серафим и епископ Никодим), а 22 — против (среди них: патриарх Тихон, митрополит Агафангел, митрополит Сергий, митрополит Арсений)[43], но этот результат

голосования не мог отменить решения Собора, т. к. положенных ¾ не было достигнуто, и постановление было принято[44].

3. Обсуждение вопроса о праве женщин входить в алтарь

На заседаниях Отдела о церковной дисциплине отдельно был поставлен вопрос и о праве женщин входить в алтарь. При обсуждении в Отделе, состоявшемся 24 июля 1918 г., священник Михаил Голунов из Уральска заметил, что запрет женщинам входить в алтарь вызван чисто физиологическими явлениями и не может до известного возраста служить препятствием для входа в алтарь.

Доклад о праве женщин входить в алтарь был подготовлен профессором И. М. Громогласовым[45] и обсуждался 12 августа 1918 г. В нем, в частности, отмечалось, что запрет входить в алтарь, сформулированный в 44-м правиле Лаодикийского собора, не имеет безусловного значения, так как это частный случай запрещения входа в алтарь для мирян вообще, о чем свидетельствует и 69-е правило Трулльского собора. В докладе говорилось о том, что диаконисы имели право входить в алтарь, о чем свидетельствуют 15-е правило Никифора Исповедника и толкования Вальсамона.

На этой основе Отделом был принят на этом же заседании доклад «О праве женщин входить в алтарь»: «Приняв во внимание, что канонический запрет женщинам входить в алтарь (Лаодик. 44) в практике церковной не имел безусловного значения, так как допускались изъятия из него в древности (диаконисы) и в последующие времена (инокини — Номоканон при Большом Требнике, ст. 66), Отдел о церковной

дисциплине постановил предоставить на утверждение Святого Собора следующие положения:

женщинам, достигшим 40-летнего возраста, а в исключительных случаях и ранее 40 лет, отличающимся безукоризненной нравственностью и горячей любовью к храму Божию, по ходатайству или по избранию прихожан, с согласия и одобрения приходского священника и по его представлению, епархиальным архиереем может быть представлено право входить в святой алтарь для наблюдения за чистотой оного и для прислуживания при богослужении;

в женских учебных заведениях, имеющих домовые церкви, воспитанницам, отличающимся глубокою религиозною настроенностью и особою любовью к храму Божию, может быть дозволен вход в святой алтарь для наблюдения за чистотою и для прислуживания при богослужении, под условием общего благословения на это епархиального архиерея и с особого на каждый случай разрешения настоятеля церкви по соглашению с начальницей заведения»[46].

Доклад был передан в Соборный совет, который постановил передать его на рассмотрение Высшего церковного управления. Последнему, согласно решению Собора от 7 сентября 1918 г., предоставлялось право «вводить выработанные Отделами предначертания в жизнь». Однако решение о праве женщин входить в алтарь так и не было утверждено епископатом.

4. Обсуждение вопроса о диакониссах в Отделе о церковной дисциплине Поместного собора 1917–1918 гг.

В самом начале работы Отдела была поставлена для обсуждения тема «Вопрос о диакониссах как о живой силе Церкви»[47].

На заседании Отдела 26 марта 1918 г. был представлен доклад С. В. Троицкого «О восстановлении в русской церкви служения диаконисс»[48]. Как сказано в протоколе заседания, «в докладе отмечалось, что женщины более сохранили преданность Церкви, чем мужчины, и менее распропагандированы. Женщины используются широко для уборки алтаря из-за отсутствия мужчин-алтарников»[49]. Среди выступавших в Отделе не было противников восстановления чина диаконисс. Даже консервативно настроенный крестьянин А. Июдин, возражавший против почти всех проектов, заявил, что «поддерживает вопрос о немедленном восстановлении служения диаконисс, находя его благовременным и необходимым»[50]. В материалах Отдела сохранился и подготовленный для слушания на Соборе доклад, выступать с которым должен был протоиерей Терентий Теодорович.

В преамбуле доклада отмечалась особая важность служения женщин в Церкви в первые века христианства, когда положение Церкви в некоторых чертах было схожим с ситуацией, в которой оказалась Церковь после Октябрьской революции. Вместе с тем вопрос о восстановлении чина диаконисс поднимался в русской церкви неоднократно, начиная с 60-х гг. XIX в. Доклад предполагал учреждение чина диаконисс в Русской православной церкви «применительно к тому виду, в каком он существовал в древней Церкви», с епископским посвящением и причислением к клиру дев и однобрачных вдов не моложе 40-летнего возраста (кроме исключительных случаев по усмотрению епархиального архиерея), давших обет целомудрия и пожизненного служения Церкви Христовой. Были указаны отличительные элементы одежды диаконисс — мафорий, то есть белое покрывало, одеваемое на голову и ниспадающее на плечи, а при богослужении еще и «орарь, возлагаемый на шею, причем оба конца его спускаются вперед под мафорием».

В качестве приложения к докладу было дано чинопоследование поставления в диакониссы, составленное на основе чинов IX в., изданных Гоаром, епископом Порфирием (Успенским) и А. А. Дмитриевским, а также краткое изложение этого чина в Синтагме Матфея Властаря[51].

Доклад Отдела «О восстановлении чина диаконисс» был передан в Соборный совет, который рассмотрел доклад лишь за 11 дней до закрытия Собора, 6 сентября 1918 г. Решение Соборного совета свелось к следующему: «Доклад напечатать и раздать членам Собора»[52].

Члены Отдела продолжали надеяться, что доклад будет рассмотрен, о чем свидетельствует протокол заседания 17 сентября 1918 г., на котором протоиереи П. Миртов и Т. Теодорович предложили «просить Соборный Совет, чтобы при обсуждении на Священном Соборе доклада о диаконниссах был прочитан доклад по этому вопросу митрополита Владимира, как воспоминание о бывшем председателе отдела и *завет его* и как ценный документ по этому вопросу. Желательно было бы, чтобы этот доклад был отпечатан и роздан членам Собора».

Это предложение было принято Отделом единогласно и 19 сентября внесено в Соборный совет[53], но, видимо, уже не могло иметь последствий, поскольку Собор на следующий день прекратил свою работу.

В материалах Отдела сохранился доклад, подготовленный в начале деятельности Отдела митр. Владимиром (Богоявленским). Текст доклада дан в Приложении 7.

Среди документов Отдела представляет интерес комплекс материалов, связанных с поставлением в диакониссы Ольги Дементьевны Клюевой.

Это, во-первых, выписка из протокола Собора № 67 от 22 января 1918 г. о передаче в Отдел прошения о поставлении в диакониссы, доклады Агапита, епископа Екатеринославского и Мариупольского, и Иоанна, епископа Приазовского и Таганрогского и приходского Совета при Никольской церкви г. Ростова-на-Дону. В докладе приходского совета содержится просьба о поставлении вдовы Клюевой: «Вдова Клюева находится в почтенном возрасте (61 год), кончила курсы Одесской Мариинской женской гимназии, отличается преданностью Святой Православной греко-российской Церкви, благотворительностью и щедродаятельностью для нашей церкви. Желательна всем приходом, а утверждение ее в должности диакониссы послужит к вящей славе богоспасаемого града Ростова (2 августа 1917 г.)»[54].

Помимо прошения Клюевой есть прошение сестры милосердия Людмилы Герасимовой (дочери священника) о поставлении ее в диакониссы. В тексте этого прошения четко видны особенности женского движения начала XX в.: здесь и требование равноправия полов, и искреннее желание послужить Церкви.

Отдел о церковной дисциплине Поместного собора 1917–1918 гг. подготовил целый ряд решений, направленных на изменение положения женщин в Церкви. Только постановление «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковно́го служения» было принято Поместным собором. Остальные не были вынесены на заседания Собора.

Самое важное решение, которое готовил Отдел при деятельном участии митрополита Владимира (Богоявленского), убитого в Киеве 25 января 1918 г. во время работы Собора, не было ни рассмотрено, ни опубликовано. Отдел о церковной дисциплине рассматривал вопрос об учреждении чина диаконисс уже не только после гибели своего председателя, но и после ареста Елизаветы Федоровны, основательницы обители диаконисс, на третий день Пасхи 1918 г.

Во время подготовки доклада о диакониссах Отделом о церковной дисциплине Елизавета Федоровна мученически погибла в Алапаевске 18 июля 1918 г. И однако именно устав ее обители, написанный духовником обители священником Митрофаном Сребрянским, был положен в основу подготовленного Отделом доклада о восстановлении чина диаконисс[55]. Доклад так и не был вынесен на Поместный собор 1918 г., поскольку Собор был вынужден прекратить свою работу.

Документы Собора свидетельствуют о том, что идея восстановления чина диаконисс получила самую широкую поддержку в разных кругах православной России, и находилось множество женщин, готовых к этому служению.

Глава 9

Изменения в правовом статусе женщины в русской семье в XIX — нач. XX в.

1. Ужесточение бракоразводных норм в XIX в.

В XIX в. процесс секуляризации принял необратимый характер. Однако законодательство о разводе стало в России более строгим, а сама процедура развода усложнилась.

С 1805 г. бракоразводные дела передали в Св. синод, архиереям были оставлены дела по расторжению браков по безвестному отсутствию. Парадокс состоял в том, что ни Византия, ни допетровская Русь, ни другие страны не знали таких ограничений в разводе, как Россия в XIX в. Даже католическая церковь, отрицая развод, знала «сепарацию» супругов, т. е. разлучение. Но в России вводились новые законы, запрещающие развод; и именно в этой области, как отмечает Г. Фриз, Россия проводила наиболее консервативную политику, нежели любая другая европейская страна[1].

В законодательстве, под сильным влиянием обер-прокурора Св. синода, а затем министра духовных дел и народного просвещения кн. А. М. Голицына, было утверждено представление о браке как исключительно

церковном таинстве. Статьи о браке были исключены из Гражданского уложения, несмотря на позицию Св. синода, озвученную в Гос. совете М. Н. Сперанским, по которой и «в первобытной христианской церкви брак был совершаем гражданским договором, и исключительно от совести христианина зависело, освятить ли договор сей церковным священнодействием»[2].

Законодательство запрещало раздельное жительство супругов как меру, заменяющую развод: в 1819 г. Санкт-Петербургская гражданская палата приняла к совершению запись между отставным поручиком Шелковниковым и его женой о раздельном жительстве с обязательством мужа выдавать средства на содержание жены. Это решение было санкционировано Сенатом, но Св. синод «нашел такую запись противною каноническому праву»; с ним согласились Министерство духовных дел, комиссия составления законов и, наконец, Гос. совет в департаменте законов и в общем собрании. При этом законом было утверждено правило, что «никакие в гражданском управлении места и лица не должны утверждать между супругами обязательств и других актов, в коих будет заключаться условие жить им в разлучении». Гос. совет распространил это правило на все христианские исповедания, не исключая и тех, «в коих брачный союз принимается как гражданский акт». «С тех пор в действующем праве не существует развода (separatio), который служил субсидарным средством при невозможности расторгнуть брачный союз»[3].

Строгость в русском законодательстве относительно разводов в XIX в. была окончательно оформлена Уставом духовных консисторий 1841 г., по которому брак мог быть расторгнут только формальным духовным судом по просьбе одного из супругов на следующих основаниях:

а) в случае доказанного прелюбодеяния другого супруга или неспособности его к брачному сожитию;

б) в случае, когда один из супругов приговорен к наказанию, сопряженному с лишением всех прав состояния, или же сослан на житье в Сибирь с лишением всех прав и преимуществ;

в) в случае безвестного отсутствия другого супруга[4].

Развод допускался и в случае согласия *обоих* супругов принять монашество, если они не имели малолетних детей.

Бракоразводный процесс происходил следующим образом: иск о разводе подавался епархиальному начальству, которое поручало доверенным лицам произвести увещание супругам, «чтобы они прекратили несогласие христианским примирением и оставались в брачном союзе»[5]. Когда увещание не достигало цели, начиналось судоговорение, при котором «ответчик допрашивается по содержанию обвинений, изложенных в исковом прошении; потом истец объясняет улики и доказательства, представляет, буде имеет документы, и указывает свидетелей преступления, если таковые были, а ответчик изъясняет свои оправдания»[6].

Нужно отметить, что признание ответчиком своей вины не являлось доказательством, «если оно не согласуется с обстоятельствами дела и не сопровождается доказательствами»[7], к которым главным образом относились: «а) показания двух или трех очевидных свидетелей и б) прижитие детей вне законного супружества, доказанное метрическими актами и доводами о незаконной связи с посторонним лицом. Затем прочие доказательства: письма, обнаруживающие преступную связь ответчика, показания свидетелей, не бывших очевидцами преступления, но знающих о том по достоверным сведениям или по слухам; показания обыскных людей о развратной жизни ответчика, и другие, — только тогда могут иметь свою силу, когда соединяются с одними из главных доказательств или же в своей совокупности обнаруживают преступление»[8].

Здесь мы встречаемся с пикантным моментом, который неоднократно обсуждался и в прессе, и на Поместном соборе 1917–1918 гг. и служил причиной бесконечных нареканий на фарс, в который превращался духовный суд. Напомним, что говорит адвокат Алексею Александровичу Каренину: «Дела этого рода решаются, как вам известно, духовным ведомством; отцы же протопопы в делах этого рода большие охотники до мельчайших подробностей <...> улики должны быть предоставлены прямым путем, то есть свидетелями»[9].

С. П. Григоровский, прослуживший более 25 лет в Канцелярии Святейшего синода, не понаслышке знакомый с бракоразводным процессом[10], замечал: «Мыслимо ли допустить действительное существование свидетелей-очевидцев прелюбодеяния какого-либо супруга, разве подобный акт поддается наблюдению, разве он совершается открыто, на глазах у других? <...> А между тем ныне во множестве бракоразводных дел, заканчивающихся расторжением брака, фигурируют свидетельства очевидцев, и притом самая обстановка, при которой совершается преступление, так однообразна, так шаблонна, что невольно наводит на сомнение в действительности того, о чем повествуют эти свидетели-очевидцы. <...> Это какой-то обстановочный водевиль, с заранее распределенными хорошо разученными ролями»[11].

По свидетельствам участников бракоразводных процессов, это выглядело приблизительно так: «Актеры — два свидетеля, которые должны разыгрывать сцену перед консисторским трибуналом. Текст роли для обоих почти буквально один. Вот этот почти постоянный текст, извлеченный из многих дел синодального архива: «Я с моим товарищем зашел к г. N, с которым имел дела. Прислуги не было, и мы прошли в залу... На диване... и т. д.» Дальнейшая роль неудобна для передачи»[12].

Если светский суд боролся с лжесвидетелями и подвергал их уголовным наказаниям, то по делам о прелюбодеянии очевидное для всех лжесвидетельство процветало[13]. И это нелепое и абсурдное требование представлять очевидцев-свидетелей прелюбодеяния сохранялось до 1917 г. Как писал Н. П. Карабчевский по поводу бракоразводного дела Тупицыных: «Несовершенство духовного суда, несовершенство закона повлекло за собой ту массу лжи и злоупотреблений, которые неразрывно связаны с каждым бракоразводным делом. Все это понимают, все об этом знают — и суд, и присяжные, — и поневоле смотрят на подобное дело как на своего рода необходимое зло»[14].

Несмотря на жесткое и неменяющееся законодательство с 1860-х гг. начался рост разводов (до этого ситуация отличалась удивительной стабильностью: с конца 1830-х гг., когда начали публиковаться сведения о разводе, ежегодно Св. синод разрешал 80–90 разводов на всю страну)[15].

Год	За прелюбодеяние	По безвестному отсутствию	За ссылкой в Сибирь и лишением всех прав состояний	Итого
1860	7	24	36	80
1861	7	26	39	83
1866	11	633	159	810
1870	47	523	118	735
1871	58	556	143	798
1875	80	661	218	1005
1879	76	618	244	984

Наибольшее число разводов в этот период — по безвестному отсутствию, что объясняется сравнительно легким оформлением развода по этому поводу[16].

В 1870-е гг. на первом месте по числу разводов по прелюбодеянию стояла Санкт-Петербургская

епархия: в 1869 г. — в ней расторгнуто по причине прелюбодеяния одного из супругов 88,2% от общего числа разводов по прелюбодеянию; в 1870 г. — 51%; в 1873 г. — 54%; в 1874 г. — 33%; в 1875 г. — 48%.

Число разводов по стране росло, в начале XX в. ежегодно оформлялось около 3000 разводов. Тем не менее получить развод было очень сложно: по переписи 1897 г. на 1000 мужчин приходился 1 разведенный, женщин — 2. В 1913 г. по Российской империи на 98,5 млн православных был оформлен 3791 развод (0,038%)[17].

Несомненно, что тенденция запретить развод шла в разрез с реальной ситуацией в обществе. Происходил *стремительный рост нефиксированных разводов.* Статистик П. Бечаснов отмечал, что в русском обществе сер. XIX в. была распространена ситуация, когда происходит «разлучение по существу — выдача отдельного вида на жительство, но оценить это явление невозможно ввиду отсутствия его учета»[18].

О неудовлетворительности существующих норм для развода свидетельствует число незаконнорожденных детей[19]. В Санкт-Петербурге в 1867 г. было 19 342 рождений, в том числе 4305 незаконнорожденных; в 1889 г. — рождений 28 640, незаконнорожденных 7907[20]. Эти цифры, опубликованные Центральным статистическим комитетом и приведенные И. В. Преображенским, показывают, что почти каждый третий ребенок в Петербурге — незаконнорожденный[21].

По официальной статистике в 1890 г. число детей, принесенных в воспитательный дом Санкт-Петербурга, составляло 9578 человек, в Москве в 1889 г. — 16 636 чел., в Киеве на содержание приказа общественного призрения поступало в 1890-е гг. не меньше 2000 человек в год. В начале XX в. ежегодное число подкидышей по всей России исчислялось десятками тысяч[22].

Юристы отмечали наличие четкой связи между жесткостью законов о разводе и количеством незаконнорожденных детей[23]. Юрист Д. А. Способин в своей книге «О разводе в России» последствиями неоправданно строгого законодательства о разводе называл: «уменьшение количества законных браков и увеличение числа незаконных связей, увеличение количества незаконных рождений, детоубийств, супругоубийств, медленное развращение всего общества, видящего и привыкающего, как к явлениям ординарным, к разврату, супружеской неверности, нравственному оскудению и искажению нравственных идеалов. <...> Брак при настоящей постановке является таким союзом, где человек или находит счастье, или свою полную погибель. Риск громадный вступать в брак, сделать этот неисправимый и бесповоротный шаг; масса народа рисковать не хочет, прибегая к связям незаконным, где возможно найти почти все содержание брака без большинства его темных сторон»[24].

Н. С. Лесков пытался напомнить обществу, что такая строгость в разводе не соответствует нормам православной церкви. Он писал о том, что «наши простолюдины до сих пор не верят, что есть только три причины для разводов, а считают и такие, о которых мы упомянули в выписке из правил «пришедших в забвение»[25]. Проблема развода не сходила со страниц прессы.

2. Изменения в положении женщины в семье

В XIX в. можно, по-видимому, говорить об ухудшении отношения к женщине в крестьянской среде. Возможно, наши сведения об этом сильно преувеличены. Это связано с тем, что о пореформенной деревне мы знаем значительно больше из-за возросшего внимания русского общества к крестьянскому вопросу, а также потому, что никогда в русском обществе не было тако-

го внимания к судебным делам как во второй половине XIX в. Но при постановке вопроса о влиянии Церкви на семейную ситуацию использование наблюдений судей вполне оправдано.

Многие наблюдатели крестьянского быта писали о том, что пословицы «жену не бить — значит, и не любить», «жену хочу с кашей ем, хочу с маслом пахтаю» отражали реальное отношение к женщине[26]. Возможно, за этим стояли явления, порожденные крепостным правом: общее тяжелое экономическое положение русского крестьянина, его полное бесправие и отсутствие правового сознания в обществе.

То, что жестокое обращение с женой не являлось основанием для развода, только ухудшало положение в обществе. Как замечал юрист М. И. Гернет, в литературе уголовного права получило значение чуть ли не юридического термина выражение «бабьи стоны». Под этим названием в журнале «Юридический вестник» в 1870-х гг. появилась серия публикаций[27] мировых судей о бесправном положении женщин в семье. Мировые судьи (как известно, эту выборную должность занимали люди, пользовавшиеся несомненным авторитетом в обществе) выступили с громким требованием допустить развод с целью предотвращения «бытовых преступлений». Юристы констатировали отсутствие законодательной защиты женщины от насилия в семье: «Ни одно судебное учреждение не может в пределах нашего законодательства оградить женщину от дурного и жестокого обращения с нею. <...> И только тогда, когда «терпеть нет уже моченьки», когда уже на ней, как говорится, нет ни одного живого места, она, избитая и изможденная, нередко с вырванной мужем косой в руках, плетется к мировому судье в надежде, что он защитит ее если не формально, то хоть своим авторитетом»[28].

Мировые судьи отмечали, что у них отсутствуют законные средства для прекращения насилия мужа

над женой[29]. Однократное избиение жены не может служить поводом для судебного разбирательства[30]. После того как жена была покалечена, буяна-мужа сажали под арест на несколько дней, а по окончании срока он возвращался обратно в семью[31]. Попытки судьи «примирить супругов», имевшие неоднократно место и в других случаях, после жалоб женщин на чудовищные издевательства над ними имели, как правило, неутешительные финалы[32].

Единственной общественной организацией, которая могла хоть как-то влиять на семейную жизнь крестьян, были волостные суды, однако бытовавшее среди крестьян представление о неограниченности власти мужа над женой и являлось наиболее важным препятствием для их работы: «В некоторых местностях крестьяне говорят, что «на дела между мужем и женой нет суда». Один муж выколол глаз жене, суд не наказал мужа за это. В других местах общество дурно смотрит на жену, которая жалуется на мужа, и потому никаких жалоб от жен на мужей там не встречается»[33].

Кроме того, как отмечал исследователь Н. Лазовский, «волостные суды имеют еще очень патриархальный взгляд на семью, считая ее чем-то изолированным: «кто их там разберет, прав ли муж или жена», поэтому подобные дела стараются или кончить примирением сторон... Другая причина отказов в разбирательстве жалоб жены заключается в том, что волостные суды разделяют преобладающий в народе взгляд на жену как на животную рабочую силу, поступающую в собственность мужа, как на рабу, вещь; поэтому и наказание мужа за жестокое обращение с женой приноравливается так, чтобы не слишком унизить его в глазах жены, а также не повредить его экономическим интересам»[34].

Именно страшный быт русской деревни, где избиение жен являлось нормой (десятский заявлял, что «ежели баба супротивничает, <...> по-ихнему, по-

деревенскому, каженный мужик свою бабу должен учить») и женщина не могла ждать защиты (мировой судья Бобров приводил факт, когда женщина, убежавшая от побоев мужа к матери, была возвращена к супругу и посажена в арестантскую), и заставляет поставить вопрос о разводе: «Возлагать надежды в деле улучшения положения женщин только на общее смягчение нравов, на распространение образования и благосостояния — немыслимо, ибо, пока это смягчение нравов станет непреложным фактом, пройдут еще многие годы. <...> Необходимо прибегнуть к <...> *допущению в подобных случаях развода*, необходимость этой меры стала уже достоянием общественного, даже более, общенародного сознания, и санкционирования ее русская женщина имеет право ожидать от законодателя»[35].

Однако было бы неверно полагать, что насилие в семье имело место только в крестьянской среде. Юрист М. И. Гернет в своем исследовании «Женское равноправие и уголовный закон», анализируя дела, связанные с взаимоотношениями в семье, дошедшие до Сената, отмечал, что насилие в семье характерно для всех слоев русского населения, «начиная от крестьянина и кончая князем»[36]. Е. И. Якушкин собрал многочисленные примеры истязания жен в Материалах для библиографии «обычного права»[37].

Заболевание заразными половыми болезнями, например сифилисом, которое получило широкое распространение в связи с отходничеством, также не являлось основанием для прекращения брачного союза. Мировой судья Я. Лудмер сообщал о женщине, которую избивает муж-сифилитик со словами: «Иссушу тебя, буду сушить, пока в землю не вколочу, из моей власти не выбьешься». А что делает мировой судья? «Я объяснил ей всю безысходность ее положения, в смысле абсолютной невозможности развода». Судья все же

сделал попытку спасти женщину, взяв с мужа подписку оставить жену в покое вплоть до излечения, однако вышестоящая судебная инстанция признала подписку незаконной. «Другими словами, дан был полный простор насильственному и притом сознательному заражению одного лица другим во имя «святости брака»[38].

Правовая незащищенность женщин была очевидна для юристов-современников. Приведем некоторые законы, вызывавшие наибольшее нарекание у правоведов. Так М. Гернет утверждал, что по ст. 1583 Уголовного уложения относительно насилия в семье «страдающим лицом является не муж, а жена». Текст этой статьи говорит о преступлениях мужа против жены и жены против мужа, хотя, впрочем, не в одинаковых выражениях: «За нанесение жене увечья, ран, тяжких побоев или иных истязаний или мучений виновный подвергается такому-то наказанию». Тем же наказаниям и на том же основании подвергается и жена, которая, «пользуясь слабостью своего мужа, дозволит себе нанести ему раны, увечье, тяжкие побои или иное истязание или мучение». Однако подобное «уравнение в правах» не соответствовало жизненным реалиям: «Судебной практике неизвестны случаи, когда бы жена «дозволила себе, пользуясь слабостью своего мужа», подвергать его тяжким побоям, истязаниям и мучениям. В просмотренных нами решениях Уголовного Кассационного Департамента за 50 лет до Сената доходили лишь дела о преступлениях мужа»[39]. М. Гернет сообщал, что первоначально текст этой статьи был иной и более выгодный для женщины, потому что закон запрещал не только наносить увечья, раны, тяжкие побои, но и вообще «жестокое обращение». В 1871 г. последовало высочайше утвержденное мнение Гос. совета об исключении из текста статьи слов о жестоком обращении. Оскорбление супруга также не являлось основанием для наказания: «Сенат признал, что оскорбления между супругами не составляют преступления, и жалоба одного супруга

на другого за нанесенное оскорбление «несовместима с существом супружеских отношений»[40]. Уголовное дело в случае «оскорбления половой чести» женщины начиналось только по жалобе потерпевшей или опекунов и родителей.

Похищение незамужней с ее согласия для вступления с ней в брак являлось преступлением, похититель приговаривался к тюрьме от 4 до 8 месяцев, а похищенная — на столько же времени к заключению в монастырь[41]. Брак без согласия родителей («против решительного запрещения родителей или без испрошения согласия их») также являлся преступлением, и виновные наказывались так же, как и за похищение, а кроме того, лишались «права наследовать по закону в имении того из родителей, которого они оскорбили своим неповиновением»[42]. Преступлением являлось и вступление в брак «без дозволения своего начальства» лиц, состоящих на государственной службе. Виновный подвергался выговору с внесением его в послужной список[43].

3. Церковь и процесс разрушения традиционной семьи в русском обществе

В городе демографические процессы приняли новый, по сравнению с деревней, характер. Здесь был широко распространен тип *малой семьи*, включавшей родителей и детей, и происходило снижение традиционно высокой рождаемости. Если в среднем по России количество детей в семье было 5–7 человек, то в рабочих семьях Петербурга — 1–2 ребенка[44].

В городе менялся и характер брачности: возрастало число людей, не состоявших в браке вообще, в том числе и женщин. В городе перепись 1897 г. показала удивительную картину: холостые мужчины и незамужние женщины преобладали над состоящими

в браке. На 1000 мужчин приходилось 582 холостых и на 1000 женщин — 560 незамужних[45]. Как писал И. Преображенский, автор одного из первых серьезных церковно-статистических исследований: «Едва ли мы погрешим, если скажем, что первою и главнейшею причиною постепенного сокращения числа законных браков служит быстрое развитие городской жизни в ущерб деревенской. <...> Заметим лишь одно, что если на вопрос о причине не вступления в церковный брак отвечают: «Чтобы не разводить нищих», то этот ответ в устах громадного большинства городских, особенно столичных жителей, имеет свой горький смысл»[46].

О социальном неблагополучии в городской среде заговорили и епархиальные преосвященные: «Промышленники, заботясь только о материальной своей пользе, не обращают внимания на охранение народной нравственности»[47].

О разврате на фабриках, о незаконных брачных связях говорится в отчете Санкт-Петербургской епархии уже в 1870 г.: «По заявлению священников, фабрики подрывают все основы брачных и семейных союзов в простом народе и грозят, быть может в недалеком будущем, страшными бедствиями»[48].

Прямыми последствиями социального неблагополучия были рост женской преступности в городах, отказы от законного брака, разврат, рост числа брошенных детей. Распространялась и неизвестная традиционной семье практика абортов. На первом месте по числу абортов стоят Харьков, где число абортов к числу рождений составляло 22,1% уже в 1893 г., в Петербурге — 20%[49]. Аборты, по свидетельству современников, получили широкое применение в рабочей семье: «В рабочей среде стали смотреть на искусственный выкидыш как на нечто весьма обыденное и притом легко доступное. В рабочих семьях ходят по рукам адреса врачей и акушерок, делающих аборты без всяких формальностей на определенном этапе»[50].

Секуляризация общества и изменение в сознании, так называемая «революция чувств», способствовали тому, что пробуждение «чувств» в традиционном браке, в основе которого лежали материальные, экономические причины («выгодная партия»), приводило к супружеским изменам, что хорошо известно по литературе, но отнюдь не учитывается статистикой. Современники рубежа XIX и XX вв. откровенно говорят о разврате, захлестнувшем русскую жизнь: «Что же касается мужчин, то они поголовно нарушают брачные законы и обеты, пользуясь для этого большей свободой, нежели их рабыни-жены. <...> «Наука страсти нежной» так укоренилась в сознании, что на верную своему мужу жену смотрят как на отставшую от века»[51].

Для современников была совершенно очевидна неадекватность существующего законодательства относительно бракоразводного процесса. Различными государственными инстанциями предпринимались попытки по реформированию брачного законодательства; вопросу брака уделялось постоянное внимание в прессе, публиковалось множество работ юристов и канонистов, посвященных вопросу брака.

Так как бракоразводный процесс находился в руках Церкви и все запреты развода обосновывались строгим соответствием православному учению, то эта ситуация вызывала недовольство Церковью, а несовершенство церковного бракоразводного процесса делало его предметом постоянных нападок со стороны общественности.

4. Попытки реформы бракоразводного процесса во второй половине XIX — начале XX в.

Еще в 1810 г., в эпоху деятельности М. Сперанского, была очевидна неудовлетворительность постановки бракоразводного процесса. В Государственном совете

был разработан новый проект о поводах к разводу, который включал в себя следующие: покушение на жизнь; ложный донос при обвинении в уголовном преступлении; ложное обвинение от мужа в прелюбодеянии; побег жены от мужа. Предлагалось передать расследование в светский суд, а духовный суд уже на основании установленных данных выносил бы решение о расторжении брака. Однако в результате противодействия обер-прокурора Св. синода кн. Голицына проект был похоронен[52].

Комитет для реформы духовно-судебной части 1870–1873 гг.[53] считал необходимым передать следствие по бракоразводным делам в ведение гражданских судов, сохраняя при этом за Церковью увещание к примирению и вынесение окончательного решения. В светских судах следствие должно было вестись по делам о расторжении браков: а) по безвестному отсутствию супруга; б) по неспособности к брачному сожитию; в) по жалобе одного из супругов на нарушение другим святости брака прелюбодеянием. В первом случае, как указывали члены Комитета, «святость и неразрывность брачных уз будет более ограждена, чем при существующем порядке», потому что удостоверение безвестного отсутствия будет более надежным. Передача следствия по делам о прелюбодеянии в светский суд также «скорее принесет пользу в нравственном отношении, чем вред. Духовное начальство будет избавлено от разбора таких дел, которые наполнены описанием сцен самых соблазнительных и отвратительных, в которых нередко бывает собран весь смрад разврата»[54].

Однако из-за противодействия реформе, ограничивающей произвол епископата, этот проект также не был принят. Предложения Комитета решением Синода от 16 мая 1873 г. были переданы на заключение архиереям и консисториям, и из 36 консисторий согласие выразили 15, а из 32 архиереев — лишь 7. «Изъятие мирян из ведомства духовного суда есть

капитальная и величайшая погрешность Комитета, равнозначная изъятию их из подчинения Церкви вообще», — так оценил этот проект Оренбургский архиерей Митрофан (Вицинский)[55]. В результате реформа не состоялась.

В течение 1870-х гг. попытки по изменению бракоразводного процесса предпринимались неоднократно. Одна из них принадлежит обер-прокурору Св. синода Д. А. Толстому. В согласительных предложениях Св. синоду отмечалось несовершенство судопроизводства о брачных делах. Главными доказательствами преступления прелюбодеяния должны были являться свидетельства трех очевидцев и прижитие детей вне супружества. Это привело к широкому использованию лжесвидетелей: «Почти все иски, основанные на показаниях двух или трех свидетелей прелюбодеяния, имели успех лишь потому, что супруги, желавшие развода, вошли в сделки со свидетелями, утверждавшими под присягою такие обстоятельства, свидетелями которых они никогда не были. <...> Можно утверждать, что если признание факта прелюбодеяния будет предоставлено светскому уголовному суду и если приговоры уголовного суда будут составлять основания для духовного начальства к расторжению браков, то разводы будут производиться не иначе как по причине действительно доказанного прелюбодеяния»[56]. Предложения обер-прокурора были заслушаны в заседаниях Св. синода 30 марта 1878 г., но решение принято не было. 29 апреля 1878 г. настоящее дело было вынесено императором на рассмотрение Государственного совета, которое, по-видимому, не состоялось.

В 1892 г. был изменен закон о разводе в случае ссылки одного из супругов. Осужденному супругу предоставлено право просить о расторжении брака, если другой супруг не последовал за ним в ссылку[57].

В 1902 г. был опубликован проект Гражданского уложения, предполагавший решение брачных дел

светскими судами, а за духовным судом было оставлено право выносить решение на основании уже состоявшегося решения гражданского суда. В нем предусматривалось увеличение поводов к разводу: наличие жестокого обращения, установленного уголовным судом (ст. 172). Проект предлагал введение *раздельного жительства супругов или разлучения* по следующим поводам: а) жестокое обращение; б) тяжкие оскорбления; в) прилипчивая болезнь; г) развратная жизнь; д) постоянное пьянство; е) мотовство, разорительное для семьи; ж) болезнь жены, при которой ей опасно продолжение сожительства с мужем (ст. 141). Раздельное жительство супругов могло быть разрешено вследствие злонамеренного оставления просителя другим супругом, если оно продолжалось не менее года (ст. 142). Жене, по ее ходатайству, могло быть разрешено отдельное жительство от мужа, когда он не имеет оседлости, отказывает просительнице и детям в необходимом содержании или препятствует жене при недостатке средств снискивать средства к жизни собственным трудом (ст. 143)[58]. Дела о раздельном жительстве всецело подчинялись ведению светского суда.

Проект нового Гражданского уложения вызвал некоторое недоумение. Так, профессор канонического права Юрьевского университета М. Е. Красножен выступил против «раздельного жительства или разделения супругов — этой какой-то средней, недоконченной меры, когда брачные узы остаются неразорванными, хотя супруги (даже против воли одного из них) разделены друг от друга. По нашему мнению, это значит остановиться на половине дороги, закрывая глаза на то, что тягость все-таки остается тягостью»[59].

В том же 1902 г. при Министерстве юстиции по предложению обер-прокурора Св. синода К. П. Победоносцева и министра юстиции Муравьева была учреждена Комиссия о пересмотре действующих правил о подсудности и порядке производства дел

о расторжении браков лиц православного исповедания. Комиссия посчитала недостатками следующие черты бракоразводного процесса: смешение судебной и административной функций, следственных и состязательных начал, перенесение дел в Св. синод, преобладание начал письменности, решение дел по теории формальных доказательств, а также то, что действующий закон не гарантирует простоты производства дел и дает широкий простор для злонамеренного их затягивания, и кроме того, ведение процесса о разводе по прелюбодеянию сопряжено с весьма значительными издержками для тяжущихся на свидетельства очевидцев и специальных ходатаев по делам бракоразводным.

Комиссия выработала проект, по которому иск о разводе подается в окружной суд, тот сообщает духовному начальству, и духовное начальство в течение трех месяцев производит увещание, затем дело поступает в светский суд, и, в случае подтверждения факта прелюбодеяния, епископ выносит решение о разводе и епитимье. Наиболее существенное изменение в проекте Комиссии заключалось в том, что исследование прелюбодеяния как повода к разводу предполагалось передать в ведение светского суда, с тем чтобы следствие производилось по правилам Устава гражданского судопроизводства, принятого в 1864 г. Проект в целом был одобрен Св. синодом, хотя и с некоторыми замечаниями. При этом Синод выразил согласие и на распространение тех же правил на дела о разводе вследствие неспособности к брачному сожительству[60]. Однако дальнейшее прохождение проекта было приостановлено до 1907 г., когда Министерство юстиции попыталось внести его доработанный и вновь одобренный Синодом вариант на рассмотрение Государственной думы.

После долгого обсуждения, в котором принимали участие многие канонисты, 28 мая 1904 г. имела место

отмена осуждения виновного супруга на «всегдашнее» безбрачие. Интересны ответы на запрос Синода других православных церквей по вопросу об осуждении виновного в прелюбодеянии супруга на безбрачие. Из них хорошо видно, что единой системы развода православные церкви не знали; бракоразводный процесс диктовался обычаями страны и национальными особенностями права[61].

Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» значительно изменил положение Православной российской церкви. Он внес в брачный вопрос новую серьезную проблему брака с неправославными. Ограничения на вступление в брак с христианами других конфессий были сняты: «Лицам православного исповедания невозбранно дозволяется вступать в брак с лицами всех вообще христианских вероисповеданий»[62]. Так как по закону единственной признаваемой формой брака для православных был церковный брак, следовательно, от священника можно было требовать венчания брака с сектантами и раскольниками. Эта ситуация снова сделала актуальным вопрос о необходимости введения гражданского брака в России.

Государством еще в 1874 г. была введена полицейская регистрация брака раскольников[63] (до этого браки раскольников считались «любодейными сопряжениями», а дети от них — незаконнорожденными)[64]. Полицейская регистрация браков раскольников воспринималась многими правоведами как прецедент введения гражданского брака в России.

В 1896 г. канонист Н. С. Суворов выпустил исследование, посвященное гражданскому браку. В нем он рассматривал историю возникновения института гражданского брака в европейских странах. В 70-е годы XIX в. почти во всех европейских странах (в том числе в Пруссии, Италии[65], Австрии, Испании, Румынии, Португалии, Швейцарии, Венгрии) был введен гражданский брак, при этом его связь с церковным браком

по-разному решалась законодателями. Суворов считал исторически закономерным введение гражданского брака в России.

Однако в России нашлось много непримиримых противников введения гражданского брака. Среди них был и обер-прокурор Святейшего синода К. П. Победоносцев. По мнению всесильного обер-прокурора, «учреждение «гражданского брака» глубоко противоречит коренным основам здорового религиозного чувства в народе и само в себе заключает внутреннее противоречие. Было бы неблагоразумно без всякой необходимости прививать к простому быту столь искусственное учреждение. Может быть, и безнравственно было бы прививать к сознанию народному чуждую ему мысль о раздвоении, которую он не понимает. <...> «Гражданский брак» поведет лишь к соблазну и к отягощению народному? Он поведет к соблазну потому, что совесть народная не поймет и не примет раздвоение брака»[66].

Отрицательное отношение к гражданскому браку как к «узаконенному блудодеянию» было широко распространено в церковных кругах. Очень немногие разделяли позицию Н. С. Суворова, считавшего вполне возможным сосуществование двух форм брака: гражданского и церковного.

После 1905 г. уже и православное духовенство заговорило о необходимости ввести гражданскую регистрацию, а не заставлять Церковь совершать обряды над неверующими и раскольниками: «Не оскорбляя святости и даже просто достоинства Церкви, нельзя требовать от всех исполнения религиозных таинств и обрядов. А отсюда само собой вытекают следующие выводы. Должны быть введены: светско-административная регистрация рождающихся, гражданский брак и такие же похороны»[67].

Священники отмечали, что в обществе уже давно сложилось отношение к таинствам как к неприятной, но неизбежной процедуре фиксирования актов гражданского состояния: «Венчаешь иного и видишь, что ему совершенно безразлично, что поют и что читают: хоть бы панихиду, лишь бы поскорее. Он, по-видимому, с удовольствием заплатил бы еще больше, чем дал за венчание, если бы его просто записали в «обыскную» книгу, в силу каковой записи брак признается законным со стороны государства»[68].

В существовавшей ситуации священник не мог требовать от прихожанина внимательного отношения к таинствам, так как в данном случае гражданин принужден государством исполнять некоторый общественный акт: «Но что толку напоминать «неверующему», например, о том, что он приступает к таинству. Ведь это для меня таинство — не для него. Он пришел ко мне по необходимости, из-под палки: не окрестишь ребенка — он, юридически, как бы вовсе не будет существовать. Не повенчаешься — жена будет считаться не женой, а любовницей, дети же — незаконными; ни первая, ни последние никаких прав по отцу и мужу не будут иметь. Не станешь исповедоваться и причащаться — не повенчают. Поэтому все, чего можно достигнуть в данном случае — это лишь то, чтобы приступающие к таинствам и обрядам как можно лучше лицемерили, скрывали свое неверие»[69].

Каковы же были другие способы решения этой проблемы? Большинство юристов (и в том числе К. П. Победоносцев) считали возможным передачу бракоразводных дел в светский суд. Однако такое решение проблемы не удовлетворяло Святейший правительствующий синод.

Предсоборное Присутствие 1906 г., призванное наметить решение наболевших вопросов общественно-церковной жизни, предложило расширить поводы к разводу, включив в них следующие: болезненное состояние, устраняющее возможность супружеского

сожития и вредно отражающееся на потомстве (проказа, сифилис, сумасшествие послебрачное); злонамеренное оставление одним супругом другого в течение не менее 5 лет; ссылка по суду и административная — удаление обществом за порочное поведение из своей среды; жестокое обращение с супругой и детьми при установлении виновности судом[70].

Однако это расширение поводов к разводу так и осталось на бумаге.

В 1907 г. Министерством юстиции был внесен в Государственную думу законопроект «*О подсудности и порядке производства дел о расторжении браков лиц православного исповедания вследствие прелюбодеяния или неспособности к брачному сожительству*»[71]. В приложении к докладу министерства помещен протокол Святейшего синода от 15–21 июня и 18 июля 1906 г., в котором говорилось, что «не встречается препятствий к осуществлению предположения Комиссии о возложении на суд светский обязанности установления события прелюбодеяния, как повода для расторжения брака духовной властью»[72].

Однако категорически против обсуждения проекта в Государственной думе выступил председатель думской комиссии по делам православной церкви В. Н. Львов, который в своем докладе утверждал, что государство не имеет права рассматривать и изменять церковные законы. Львов предлагал «признать законопроект Министерства юстиции о порядке расторжения браков в части, касающейся Устава духовных консисторий, не подлежащим рассмотрению гражданских установлений, в частности Государственной думы»[73]. В результате не состоялся еще один проект о расторжении браков.

Попытку пересмотреть церковное законодательство о браке и разводе в церковных органах предпринимало с февраля 1907 по май 1909 г. *Особое совещание при Святейшем синоде для обсуждения и*

выработки проекта положений о поводах к разводу под председательством митрополита Киевского Флавиана (Городецкого), которого затем сменил Иннокентий, епископ Тамбовский[74]. К работе привлекались члены канцелярии Синода, юристы, профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский[75] и И. И. Соколов, известные профессора-медики, члены Медицинского совета МВД (Бехтерев, Отт, Бертенсон). О деятельности Совещания писал его участник С. П. Григоровский[76]; в фондах Св. синода имеются материалы Совещания[77].

Уже в 1907 г. первоначальный проект, подготовленный Совещанием, был разослан на отзыв членам Синода, а также профессорам-канонистам И. Е. Бердникову и Н. С. Суворову. На Совещании был представлен доклад профессора-канониста И. И. Соколова «О поводах к разводу в Византии XI–XV вв.»[78]. На основании изучения источников И. И. Соколов делал вывод о том, что в Византии прелюбодеяние никогда не было единственным поводом к разводу. Византийское законодательство признавало как повод к разводу злоумышления против царя, злоумышления на жизнь супругов, неповиновение жены мужу, безвестное отсутствие. Ссылки на опыт Византии открывали возможность и для изменения русского бракоразводного процесса.

Канонист Н. А. Заозерский в рецензии на доклад Соколова отмечал, что в Византии Церковь не разрешала клирикам, но терпела среди мирян многие виды браков, спокойно «усвоила или рецепцировала это императорское законодательство в свой номоканон и по этому номоканону вела судебные бракоразводные процессы». Автор рецензии считал, что «по примеру древней восточной церкви и наша православная церковь, применяя во всем объеме евангельские и канонические принципы о святости и нерасторжимости брачного союза в своей пастырской практике, отнюдь

не должна стеснять деятельность законодательных учреждений в установлении ими точных поводов к разводу, которые, хотя и не вполне согласуются с евангельским законом и канонической дисциплиной, однако же внушаются неотразимыми требованиями жизни, требованиями частного и общественного благополучия»[79]. Н. А. Заозерский утверждал, что Церковь обязана воспитывать и всемерно поддерживать идеальную высоту брака в сознании и жизни своих членов; а государство обязано приходить на помощь личности и семье там, где *под видом супружеских отношений гнездится насилие над личностью* или где несчастно сложившиеся обстоятельства уже разрушили брачные отношения, где расторжение брака является единственным средством оградить высокое достоинство брака. «В деле законодательства о поводах к разводу государство должно идти не за Церковью, а вместе с Церковью»[80].

Н. С. Суворов в 1908 г. также опубликовал свои замечания на проект положения о поводах к разводу[81]. Суворов считал, что государство, принимая законы о браке, должно следовать не столько каноническим правилам, сколько нормам, «выработанным ходом жизни в других странах, хотя бы и не православных, и выраженных в современных кодексах, хотя бы и светских».

Проект Особого совещания о поводах к разводу был разослан на отзыв членам Св. синода. В отзывах митрополита Антония (Вадковского), Флавиана, митрополита Киевского, Гурия, архиепископа Тверского содержалось краткое согласие с проектом[82]. Алексий, архиепископ Тверской и Кашинский, отметил, что «с изложенными в означенном докладе проектами нельзя не согласиться, в виду их основательности и соответствия жизненным требованиям»[83].

Только митрополит Московский Владимир (Богоявленский) дал отрицательный отзыв: «Точка зрения

Св. синода <...> в вопросе о браке может быть только одна, а именно церковная, то есть такая, которая основана на слове истины евангельской, ибо брак в Церкви Христовой есть великое таинство. <...> «А Творец не разлучает ничего, что сочетал, кроме как за прелюбодеяние» (Тертуллиан)»[84].

После получения отзывов Совещание выработало новый проект, который вновь был разослан для обсуждения в ноябре-декабре 1909 г. В основе этого проекта лежали тезисы Предсоборного Присутствия.

В марте 1910 г. материалы Особого совещания поступили на рассмотрение Св. синода, который успел высказаться только по одному поводу — прелюбодеянию, и дальнейшее движение остановилось до 1913 г.

30 марта — 8 мая 1913 г., в связи с необходимостью дать отзыв на проект нового Гражданского уложения, Святейший синод вновь имел суждение о поводах к разводу. По вопросу об обоюдном прелюбодеянии как поводе к разводу Св. синод, в отличие от Совещания, постановил, что, исходя из высоких целей охранения христианского брачного союза от распадения, надо признать, что в случае доказанной виновности обоих супругов в прелюбодеянии брак должен оставаться в силе. Вместе с тем Св. синод, согласно с проектом Особого совещания, принял и новые поводы для развода: *уклонение из православия и жестокое обращение*, а также *принуждение одного супруга к совершению преступного деяния* другим. Здесь же указано было впервые и на *раздельное жительство*, но не как отдельный повод к разводу, а как на сопутствующее обстоятельство, допускаемое при жестоком обращении одного супруга с другим.

Другие принятые Совещанием поводы к разводу (душевная болезнь, сифилис, злонамеренное оставление одного супруга другим) Синодом были отвергнуты «с точки зрения понятия о христианском браке,

целью которого является не плотское наслаждение для супругов, а преимущественно духовное их единение и совершенствование».

Определение Синода было сообщено Министерству юстиции, которое и со своей стороны разработало проект правил о поводах к разводу, присоединив к ним некоторые положения, касающиеся бракоразводного процесса[85].

Проект Министерства юстиции препровожден был для отзыва в Св. синод, при котором в это время работало *Предсоборное совещание*, в ходе его деятельности был разработан Судебник, в который вошли и нормы о разводе[86].

12 марта 1914 г. был издан закон «О расширении личных и имущественных прав замужних женщин», разрешавший замужним женщинам получать беспрепятственно отдельные виды на жительство без разрешения мужа. Тем самым раздельное жительство супругов — separatio — фактически становилось возможным[87].

Значительным ударом по российской деревне и семье стала Первая мировая война. Помимо людских потерь (ок. 1,5 млн[88]), около 15 млн крестьян участвовало в войне, что привело к сокращению браков (не состоялось 1,7 млн браков) и распаду семей, массовому овдовению[89], значительному сокращению рождаемости, росту детской смертности[90].

В 1916 г. была создана *Междуведомственная комиссия* для рассмотрения Устава о расторжении браков и признании их незаконными и недействительными под председательством архиепископа Сергия (Страгородского). Комиссией был выработан законопроект о расторжении браков, предусматривавший расширение поводов к разводу[91]. Комиссией назывались следующие поводы:

— уклонение от православия (ст. 1–3);

— прелюбодеяние, которое и раньше считалось поводом к разводу. Уточнялось, что прелюбодеяние обоих супругов не может быть препятствием для развода (ст. 4);

— как и в прежнем законодательстве предусматривалось расторжение брака в случае неспособности супругов к брачному сожительству (ст. 5);

— безвестное отсутствие супруга в продолжение не менее 3 лет (этот срок сокращался до двух лет в случае военных действий и гибели морских судов) (ст. 6);

— приговор супруга к каторжным работам и поселению (ст. 7);

— предусматривалось, что супруг вправе просить о расторжении брака в случае покушения другого супруга на убийство супруга-истца; умышленного нанесения тяжких увечий, ведущих к обезображиванию лица; сводничества мужем жены (ст. 8);

— «вступление другого супруга в новый брачный союз при существовании брака его с супругом-истцом»;

— был указан также новый повод к разводу, не предусмотренный канонами: «супруг вправе просить о расторжении брака в случае нанесения ему другим супругом тяжких оскорблений и вообще причинения ему расшатывающих самые основы семьи постоянных нравственных истязаний, если, по убеждению духовного суда, продолжение брачной жизни представляется для супруга-истца невыносимым» (ст. 9);

— в качестве болезней, которые могут служить поводом к разводу, назывались неизлечимое сумасшествие (ст. 10), проказа, сифилис, «неизлечимая прилипчивая и отвратительная болезнь» (ст. 11);

— «злонамеренное оставление другого супруга, длящееся не менее двух лет» (ст. 12);

— существенным добавлением стала статья, согласно которой причиной развода может быть раздельное

жительство по причине неприязненных отношений или «нравственного расхождения» супругов длительностью не менее трех лет.

Новый проект принимал во внимание новую для русского общества свободу смены вероисповедания и пытался защитить интересы православного супруга в случае ухода из православия другого супруга.

Революционные события прервали работу Междуведомственной комиссии. Однако ее проект послужил основой для обсуждения вопроса о разводах на Поместном соборе.

5. Революционное законодательство о расторжении браков и реакция Поместного собора 1917–1918 гг.

В 1917 г. консистории были буквально завалены бракоразводными делами. Приводим донесение Святейшему синоду от 18 октября 1917 г. святителя Тихона (Белавина), избранного в 1917 г. митрополитом Московским и Коломенским: «За последние два года (1915 и 1916) Московская духовная консистория несла усиленные труды по исполнению бракоразводного делопроизводства, весьма обильного и загруженного по многочисленности возникающих здесь этого рода дел. <...> К войне присоединилась революция, удесятерившая оплату труда и жизненные на все продукты цены, а число бракоразводов непомерно стало расти. Если в 1916 г. и даже в январе-феврале текущего 1917 г. бракоразводных дел поступало 50–60 в месяц, то ныне число таковых поступлений доходит до 130 и более в месяц. Наблюдающийся всеобщий развал государственных, моральных и других устоев жизни, видимо, отражается и на этих делах. 1700 дел, состоявших в производстве бракоразводного стола

консистории к началу текущего 1917 г., видимо, возрастут к концу его»[92].

29 апреля/1мая 1917 г. Синод вынес определение об изменении в делопроизводстве духовных консисторий о расторжении браков. Согласно этому решению брак может быть расторгнут:

1) по просьбе одного из супругов в случае присуждения другого или того же супруга в каторжные работы или на поселение;

2) по просьбе одного из супругов в случае безвестного отсутствия другого супруга;

3) по иску супругов о разводе[93].

Решение Св. синода предусматривало, что увещание продолжается до окончания производства о расторжении брака. Отменена была статья Устава духовных консисторий о формальных доказательствах; внесены и другие процессуальные облегчения. Суду была предоставлена возможность давать движение бракоразводным делам без судоговорения в случае ходатайств о том *обеих сторон* и предоставления ответчиком надлежащего отзыва.

Вопрос об изменении брачного законодательства выносился на обсуждение *Особого совещания*[94] в мае 1917 г. и *Предсоборного совета*. 2 июля 1917 г. на заседании Совета выступил обер-прокурор В. Н. Львов. Он заявил, что Церковь должна внести изменения в законодательство о разводе в соответствии с требованиями государства. Обер-прокурор отказывался при этом ввести гражданский брак на основании того, что государство не обладает достаточными средствами для организации государственной метрикации и фиксации брачного состояния. Позиция В. Н. Львова, требовавшего, чтобы Церковь признала диктуемые государством условия, вызвала неприятие у большинства участников Предсоборного совета. Как заявил Н. Д. Кузнецов, «мысль В. Н. Львова об установлении

государственных норм, по которым Церковь будет вести развод, нарушает принцип церковной автономии и не мирится с оставлением за Церковью права совершать браки. Было бы последовательнее ввести гражданский брак, иначе Церковь лишена будет права действовать в отношении к ею же совершенному браку сообразно своему учению»[95].

14 июля 1917 г. Временное правительство издало декрет «О полной свободе религиозной совести», в котором содержалось положение о признании гражданской регистрации браков[96]. На лиц, не принадлежавших ни к какому вероисповеданию, были распространены правила о регистрации гражданского состояния старообрядцев и сектантов[97].

В августе 1917 г. был открыт Поместный собор Русской православной церкви[98]. Обсуждением вопроса о бракоразводном процессе занимался Отдел о церковном суде. В качестве основы использовались материалы, подготовленные Междуведомственной комиссией. Собор явно опаздывал с решением вопроса о разводе.

Еще до того как Собор приступил к рассмотрению доклада о расторжении брака, были изданы новой властью два декрета, существенно изменившие положение дел. Это декрет ВЦИК и СНК от 16 декабря 1917 г. *О расторжении брака* и декрет от 18 декабря *О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния.*

Простота решения брачного вопроса (для развода достаточно самого факта заявления обоих супругов или одного, никаких препятствий к разводу не существует) резко контрастировала с предшествующей традицией.

Декрет *О расторжении брака* предусматривал следующий порядок:

«1. Брак расторгается вследствие просьбы о том обоих супругов или хотя бы одного из них.

2. Означенная просьба подается, согласно правилам о местной подсудности, в местный суд.

Примечание: Заявление о расторжении брака по обоюдному соглашению может быть подано и непосредственно в Отдел записей браков, в котором хранится запись о заключении данного брака. <...>

6. Убедившись в том, что просьба о расторжении брака исходит действительно от обоих супругов или одного из них, судья единолично постановляет определение о расторжении брака, в чем и выдает супругам свидетельство. Одновременно с этим судья сообщает копию своего определения в тот Отдел записей браков, где расторгнутый брак был совершен и где хранится относящаяся к сему браку книга записей браков. <...>

8. В случае соглашения о том супругов, судья одновременно с постановлением о расторжении брака определяет, у кого из родителей остаются несовершеннолетние дети, прижитые в браке, и кто из супругов и в какой мере должен нести издержки по содержанию и воспитанию детей, равно как и о том, обязан ли муж и в каком размере доставлять пропитание и содержание своей бракоразведенной семье. <...>

10. Дела о признании браков незаконными и недействительными подлежат впредь ведению местного суда.

11. Действие этого закона распространяется на всех граждан Российской Республики, вне зависимости от принадлежности их к тому или иному вероисповедному культу.

12. Все ныне производящиеся в духовных консисториях ведомства православного и прочих исповеданий, в Правительственном синоде и всяких учреждениях иных христианских и иноверных исповеданий и у должностных лиц по управлению духовных дел всяких исповеданий дела о расторжении браков, по коим постановленные решения еще не вступили в

силу, признаются силою сего закона уничтоженными и подлежащими, со всеми архивами, находившихся в производстве вышеназванных учреждений и лиц, бракоразводных дел, немедленной передаче для хранения в местные окружные суды. Сторонам же предоставляется право, не выжидая прекращения прежнего дела, заявить новую просьбу о расторжении брака по настоящему декрету»[99].

Декрет о гражданском браке, о детях и ведении книг актов состояния, изданный двумя днями позже, перевернул судьбы жителей многомиллионной страны: Российская Республика впредь признавала лишь гражданские браки.

«Гражданские браки совершаются на основании следующих правил:

1. Лица, желающие вступить в брак, словесно объявляют или подают о том по месту своего пребывания письменное заявление в отдел записей браков и рождений при городской (районной, уездной или волостной, земской) управе.

Примечание: церковный брак наряду с обязательным гражданским, является частным делом брачующихся. <...>

14. Всем духовным и административным учреждениям, коим ранее была подведомственна регистрация браков, рождения и смерти по обрядам каких бы то ни было вероисповедных культов, предписывается незамедлительно эти регистрационные книги для дальнейшего их хранения переслать в соответствующие городские, уездные и волостные земские управы»[100].

Если населению еще предстояло понять, как легко ему сбросить узы брака, и осуществление этого должно было стать массовым спустя какое-то время, то последний пункт декрета «О расторжении брака» стал приводиться в действие немедленно и не только ударил по служащим консисторий, но и угрожал превратиться в кровавую трагедию.

Сообщения архиереев с мест красноречиво свидетельствуют об этом новом повороте. Мы приводим документы, сохранившиеся в архиве Поместного собора. В рапорте Феофана (Тулякова), епископа Калужского, от 21 января 1918 г. говорится, что декреты «*внесли большую сумятицу в умы народные* и поставили епархиальное начальство, ведающее разрешением браков и бракоразводными делами, в крайне затруднительное и невыносимо тяжкое положение. <...>

В настоящее время в Духовную Консисторию стали высылаться Калужским Советом Солдатских Рабочих и Крестьянских Депутатов прошения некоторых лиц на имя названного Совета о расторжении браков. <...> На таких прошениях и бланках, озаглавленных «Словесное Заявление Совету Рабочих Солдатских и Крестьянских Депутатов с изложением сущности», Совет делает надпись: «В Калужскую духовную Консисторию для удовлетворения просьбы. О последующем уведомить Совет».

На заявление служащих Консистории о том, что эти требования противны церковным правилам, солдаты обычно отвечают: «Вы не признаете декретов Народных Комиссаров. Мы вас штыками заставим подчиниться им». На предложение им пойти в Комиссариат и там развестись по гражданским правилам, они отвечают: «Мы не нехристи, мы желаем развестись по-церковному и повенчаться по-церковному».

Никаких разъяснений принимать не желают и в большинстве случаев идут в местный Совет Рабочих и Солдатских Депутатов с жалобой на Консисторию. <...>

Положение секретаря Консистории принимающего прошения от бракорасторгающихся солдат, в настоящее время мученическое, крайне опасное и невыносимое. В день приняв 30–40 просителей, наслушаешься столько угроз, столько ругани, буквально благодаришь Бога, что остался жив еще и тебя не убили. <...>

Необходимо принять какие-нибудь меры к облегчению развода как в отношении увеличения причин такового, так и отношении упрощения и ускорения его делопроизводства»[101].

Митрополит Петроградский Вениамин (Казанский) 21 декабря 1917 г. обратился в Синод с представлением, в котором говорится о невозможности публикации в газетах объявлений об исчезнувших супругах, а также о необходимости безотлагательного упрощения процедуры развода. Список оснований для развода владыка предлагал дополнить следующими причинами: «По раздельному жительству супругов свыше трех лет при взаимном их согласии и свыше пяти лет при несогласии одной стороны и при доказанности, что раздельное жительство произошло по вине стороны ответной, а не ищущей; по неизлечимым болезням, надлежаще медицинским правительственным учреждением засвидетельствованным; по причине перехода одного в безверие, инославие и иноверие, и причинение супругу, оставшемуся в православии, тяжких укоров и поношений за его религиозные убеждения; нанесение одним из супругов побоев или оскорблений, которые в уголовном суде признаются тяжкими, угрожающими для жизни».

Митрополит писал: «Все означенные вопросы требуют в настоящее время *безотлагательного* решения для того, чтобы удержать большинство православного населения от необходимости искать развода гражданского и побуждения его искать такового в суде духовном, особенно в Петрограде в виду переживаемых обстоятельств времени»[102].

С тревогой писал о сложившейся ситуации епископ Орловский и Севский Серафим (Остроумов) 19 апреля 1918 г. в письме к патриарху:

«Ваше Святейшество, милостивый владыко и отец.

Рапортом, от 29 сего марта за № 2244, с предъявлением копии акта о насильственном изъятии бракоразводных дел из ведения Епархиального управления, я ходатайствовал перед Св. синодом о преподании мне руководственных указаний, как поступать, когда просители будут ходатайствовать о расторжении браков на основании Духовного Суда.

Дело в том, что Комиссар Юстиции, являвшийся в Консисторию для изъятия бракоразводных дел, заявил, чтобы Консистория, под угрозой строгой ответственности по законам военно-революционного времени, отнюдь впредь не принимала бракоразводных дел к производству.

Между тем в Консисторию и ко мне поступают прошения о разводе, в которых просители прямо заявляют «о своем искреннем желании вести бракоразводный процесс церковным порядком». Не принимать таких прошений — не могу, но и делать по ним что-либо тоже небезопасно.

Посему долг имею почтительнейше ходатайствовать пред Вашим Святейшеством о преподании мне срочных руководственных указаний о том, принимать ли к производству, при создавшемся положении, вновь поступающие прошения о расторжении браков»[103].

Происходившие в стране изменения начали принимать характер необратимый и антицерковный.

Почему государство так торопилось с принятием декретов о гражданском браке? В редакционном комментарии к декретам говорится, что они были поставлены на повестку дня СНК еще 18 ноября. Полагаем, что это отнюдь не случайно. У Церкви отнималась ее основная сфера влияния, отведенная ей еще великим князем Владимиром. Эти декреты были продолжением сознательного наступления на Церковь, начатого даже не декретом об отделении Церкви от государства, а постановлением всего-навсего Комиссариата по народному просвещению от 11 декабря, по которому дело воспитания и образования передавалось из духовного ведомства в ведение Комиссариата народного

просвещения. А заодно было объявлено и о передаче всех помещений школ, семинарий, академий и прочих помещений «со штатами, ассигновками, движимым и недвижимым имуществом, то есть со зданиями, надворными постройками, с земельными участками под зданиями и необходимых для школ землями, с усадьбами, <...> библиотеками и всякого рода пособиями, ценностями, капиталами и т. д.»[104].

Это постановление во многом и предопределило скорейшее завершение Поместного собора: здания, где размещались члены Собора и проходили заседания Отделов, были отобраны.

Объявляя о ненужности церковного развода, большевики открывали дорогу разгулу страстей, которые и так кипели в обществе, где большинство мужского населения было вовлечено в военные действия. Конечно, последующие кровавые гонения на Церковь и закрытие храмов стали, по-видимому, главной причиной отказа от церковных браков.

Но еще до революционных событий исследователи отмечали, что народные представления о браке не соответствуют церковным. Уровень крестьянского понимания брака как церковного таинства не был высок. Как известно, в сложном русском свадебном обряде, идущем из древности, венчание не являлось исключительно важным моментом.

Собор отреагировал на декреты советской власти Определением от 4 марта 1918 года, в котором было сказано: «В этих декретах, изданных без сношения с Православной церковной властью и с полным пренебрежением к требованиям христианской веры, допускается расторжение брака через гражданский суд, и притом только вследствие просьбы обоих супругов, или хотя бы одного из них. Этим открыто попирается святость брака, который по общему правилу является нерасторжимым, согласно учению Спасителя нашего

(Мф. 19:9), и только в исключительных, определенных случаях может быть расторгнут церковной властью. <...>

В заботах о спасении чад Православной Церкви Священный Собор призывает их не вступать на широкий путь греха, ведущий к погибели, и строго хранить церковные законы, памятуя, что те, которые нарушают церковные постановления, навлекают на себя гнев Божий и церковное осуждение. Декреты, направленные к ниспровержению церковных законов, не могут быть приняты Церковью.

Следуя учению слова Божия и церковным правилам, Священный Собор определяет в отношении брака и развода в виду изданных декретов следующие общие правила:

1) Брак, освященный Церковью, не может быть расторгнут гражданскою властью. Такое расторжение Церковь не признает действительным. Совершающие расторжение церковного брака простым заявлением у светской власти повинны в поругании Таинства брака.

2) Православные христиане, состоящие в браке, освященном Церковью и не расторгнутом церковною властью, если вступают в новый гражданский брак на основании только гражданского развода, повинны в многоженстве и прелюбодеянии. Такие брачные сожительства никогда не получат церковного признания и освящения и составляют тяжкий грех, за который по правилам церковным налагается епитимья и отлучение от Святых Тайн (87 прав. VI Всел. соб. 77 прав. св. Василия Великого).

3) Запись брачащихся в гражданских учреждениях не может заменить церковного браковенчания, как святого Таинства, освящающего и укрепляющего супружеский союз мужа и жены благодатною силою. Поэтому брачные сожития на основании одной только записи в гражданские книги, или так называемые

гражданские браки, непременно должны быть освящаемы церковным венчанием...»

4 пункт Определения предусматривал передать этот вопрос для подробной разработки в соборный Отдел о церковном суде[105].

6. Обсуждение на Поместном соборе вопроса о расторжении церковных браков

Отделом был подготовлен и передан 28 марта 1918 г. на рассмотрение Собора доклад «О поводах к расторжению церковных браков». Докладчиками выступали преп. Воронежской духовной семинарии Ф. Г. Гаврилов и юрисконсульт при обер-прокуроре Св. синода В. В. Радзимовский. Дискуссия о поводах к расторжению церковных браков носила весьма острый характер.

Остановимся лишь на обсуждении 19-й статьи доклада о жестоком обращения с супругом как повода к разводу. По этому вопросу были выдвинуты две противоположные точки зрения: одни воспринимали насилие в семье как норму общения, другие считали необходимым защитить женщину в такой ситуации. В выступлении крестьянина А. И. Июдина был выдвинут аргумент против расширения поводов к разводу — грубое обращение с женщиной в деревне является устойчивым обычаем: «Я боюсь, чтобы наша свобода в бракоразводных делах не привела к служению антихристову... В деревне нравы грубые, муж и палкой ткнет. А она: меня муж не любит, пойдет в город шляться. А у нас здесь как раз побои — повод к разводу. <...> Вот один грех: муж нарочно поколотит, чтобы только жена ушла, освободиться от нее, развестись с ней. Правильно сказано: за грехи мужа дается жена, а за грехи жены — злой муж»[106].

С откровенным рассказом из собственной биографии выступил крестьянин из Акмолинской области Ф. Г. Зибарев, до конца оставшийся непримиримым противником проекта: «Жена моя имела бы все поводы оставить меня. Она заслуживала всякого внимания, а я доводил ее до отчаяния, предавался пьянству и однажды избил ее до смерти, так что уже причащали ее. Она могла бы бросить меня, и я погиб бы от пьянства. Меня увели сектанты, сняли с меня крест и не велели возвращаться домой. Жена обратилась к атаману, он словил меня, надел крест, возвратил к жене и успокоил меня. Значит, мы дорожили друг другом, не разошлись сразу, и благодаря этому я воспитал детей и был на войне. Поэтому мое решительное предложение: никак нельзя допускать поводов к разводу и новых браков, первый брак — от Бога, а второй и третий — от людей, по немощи человеческой плоти. Если допустить поводы к разводу, то кто скажет, что он может побороть врага? При всем усердии и борьбе с врагом иногда он так бросит тебя, что думаешь, совсем погиб. Тут-то и есть спасение, что нет лишних поводов к разводу»[107].

Говоря о недопустимости развода в случае обоюдного прелюбодеяния, Ф. Г. Зибарев привел следующий факт: «Вот у нас 80 человек казаков, которые не были верны своим женам за время войны, воротившись домой, увидели, что и жены не были им верны. Но они помирились с ними, и брак возобновился»[108].

Избиение жен воспринималось некоторыми членами Собора как повседневное явление, которое не подлежит осуждению (из выступления свящ. А. Р. Пономарева): «Супруг вправе просить о расторжении брака в случае покушения другого супруга на убийство супруга-истца. Но что значит покушение? Повышенный голос, взмах руки, сердитый взгляд — все это можно подвести под покушение. <...> Не забывайте нрава нашей деревни: она, как известно, не отличается утонченностью. Там бывают и такие случаи. Молодая

девушка вышла замуж. Проходит несколько времени, и она жалуется, что муж ее не любит, так как ни разу не поучил, то есть ни разу не побил. И вот представьте: вдруг явится адвокат и надоумит — подай в суд, проси развода за причиненные истязания <...> и развод готов»[109].

Крестьянин Ярославской губернии И. Г. Малыгин заявил: «Не губите деревни принятием этой статьи; там эта статья совершенно неприменима. Если принята будет эта статья, то в деревне хоть каждый день разводись»[110].

На принятие этой статьи как повода к разводу смотрели и как на страшную беду для общества, однако высказывались утверждения, что даже сама постановка вопроса о жестоком обращении как поводе к разводу имеет историческое значение (из выступления В. В. Радзимовского): «Какое бы ни было решение Собора по этому вопросу, оно будет иметь значение историческое не только потому, что статья 19 будет написана в Деяниях Собора, но и потому, что соборное решение отразится на чувствах в широких кругах общества, где истинным браком почитается союз, спаянный любовью и доброжелательством. На этом только основании и может зиждиться наша семья — залог всего нашего лучшего будущего»[111].

Юрист А. Г. Чагадаев в то же время прокомментировал эту статью так: «Предо мной, имевшим долговременную судебную практику, прошло множество страшных примеров того, к каким ужасным последствиям вело прежнее положение вопроса о брачном разводе. <...> Супруги бьют друг друга кочергой, дубиной и вообще всем, что под руку попадается. И вот ради этих избиваемых я прошу Собор принять эту статью, как она предлагается в докладе. Где бьют друг друга, там уже нет брака»[112].

Полярность позиций по отношению к рассматриваемой статье вызывала на размышления выступавших.

Как отметил генерал Л. К. Артамонов, «трудно найти другое государство, где бы можно было наблюдать такое различие в жизни между высшими и низшими слоями населения, какое мы видим у себя в России. Казалось бы, одни и те же люди, один организм, но обратите внимание на простой народ и интеллигенцию. Различие поразительное»[113].

Очень взвешенным и трезвым было выступление митрополита Сергия (Страгородского) в защиту доклада: «Сколько раз говорили, что нельзя представлять, будто мы, вводя поводы к расторжению брака, забываем о святости брака и растворяем для супругов ворота на все стороны. Однако один из ораторов предложил даже изменение заглавия доклада и назвать его не «О поводах к расторжению церковных браков», а «О способах превращения брака в веселый путь получения удовольствия». Это совершенно ни с чем не сообразно... Теперь бывает, что супруги не могут жить вместе, никакие убеждения на них не действуют, ясно, что им жить вместе нельзя. А чтобы развестись, они должны выдумать причину, прелюбодеяние, являлись отличные адвокаты и суд бессилен был исцелить болезнь, восстановить разрушающийся брак, потому что суд имел дело не с тем, что есть, не с действительными явлениями супружеской жизни, а с тем, что выдумано. Мы же предлагаем обратное. Когда все другие, местные способы оказались бессильными исправить дело, является церковный суд, который разбирает, нельзя ли установить супружескую жизнь. Если это не удается, только после того суд может дать разрешение на расторжение брака. А тут говорят: вы открываете двери, у нас в жизни всякое бывает, но слава Богу, Бог пронес и все восстановилось. Но часто ли Бог проносит? Недаром статистика показывает, что Россия по количеству мужеубийц занимает если не первое, то одно из первых мест во всем мире. Среди язычников, магометан наша христианская Русь стоит на первом

месте по числу ужасных преступлений. О чем это говорит? О том, что русские люди знают внешнюю сторону Христианства, но мало проникнуты его духом. Один батюшка говорил о... снохачестве. Что это такое? Смотреть на женщину как на рабу, которую можно не только бить, но и отдавать Бог знает на что. И это называется святость брака; завертывается вуалью и уже святым крестом прикрывается... Я бы напомнил, что мы, как и наши противники, стремимся как можно более очистить нашу жизнь и сохранить святость брака, но делать это надо нелицемерно. Надо лечить ту болезнь, которой мы больны, а не расписывать себя разными красками, не подбеливать только стену, готовую рухнуть»[114].

Совещание епископов отвергло постановления Собора о расторжении браков по ряду пунктов, в том числе и жестокого обращения. В результате Собор 7 (20) апреля принял Определение «*О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью*», в которое вошли принятые Совещанием епископов 18 статей, а 6 статей были переданы в Отдел для нового рассмотрения. В результате появилось *Дополнение к Соборному Определению* от 20 августа (2 сентября) 1918 г.

Итоговые документы, принятые Поместным собором приведены в Приложении.

7. Гражданский брак и наступление государственного атеизма на Церковь

С самого начала введение гражданского брака и развода, сопровождавшееся изъятием дел из консисторий, приводило к острым столкновениям и прямым угрозам расстрелять тех, кто пытался этому сопротивляться.

На последнем (170) заседании Поместного собора В. П. Шеин рассказал о новых фактах активного вмешательства новой власти в дела Церкви: «Самарский комиссар по вероисповедальным делам в циркулярном предписании приказал причтам всех церквей епархии венчать лиц, браки которых расторгнуты революционными трибуналами. «Что это — наглость ли, доведенная до крайних пределов, или же чудовищная несознательность и темнота? Издавать от имени народа декрет об отделении Церкви от государства, вводить гражданский брак и потом, когда сам народ не признает действительным этот гражданский брак и стремится освятить его в Церкви, говорить снова о той же «воле народа» благословлять церковный брак. И таких распоряжений было не одно, <...> и в других местах требовали этого от священников. <...> А Калужский революционный трибунал пошел еще дальше. Он вынес постановление о лишении священнического сана настоятеля Ковельского собора о. протоиерея С. Протопопова»[115].

Сейчас невозможно оценить, как декрет повлиял на число венчаний. Несомненно, что до массового закрытия церквей (то есть до 1929 г.) венчания продолжались. Однако легкость в получении развода делала свое сокрушительное дело. Демографические процессы, проходившие после революции 1917 г., ставили в тупик исследователей. После изъятия у Церкви ведения регистрации крещения, браков и смертей государству не сразу удалось наладить статистику и регистрацию. Как писал В. Г. Михайловский в 1920 г., «население не сразу свыклось с необходимостью гражданской регистрации и сначала продолжало по старой привычке довольствоваться совершением церковных обрядов»[116].

Однако уже в 1919 г. новая власть могла говорить об определенных успехах в «борьбе с религией»: «Проведенное в первой половине 1919 г. статистическое обследование числа совершаемых церковных обрядов

и гражданских записей в одном из крупнейших районов Москвы обнаружило, что около трети населения вовсе не венчается у духовенства и не крестит детей, а довольствуется заявлениями в органах гражданской регистрации»[117].

На 1919 г. приходится резкое падение численности населения столицы, смертность в Москве удваивается, падение рождаемости превосходит Германию, и одновременно и в Москве, и в Петрограде происходит совершенно необычный расцвет заключения браков: «В 1919 г. происходит нечто беспримерное в летописях демографии: число браков почти удваивается, несмотря на резкое падение цифры населения столицы, и брачность московского населения достигает невероятной цифры 174 на 10 тыс. жителей, то есть слишком вдвое больше против общерусской нормы»[118].

Петроград и здесь превзошел Москву: здесь на 10 тысяч жителей совершается 233 брака! Демограф 1920-х гг. пытался объяснить ненормально высокую волну брачности отсроченными во время войны браками. В. Г. Михайловский считал, что «легкость получения разводов» не могла сыграть здесь своей роли, так как число разводов продолжало оставаться невысоким. (Можно предположить, что люди вступали в новый брак и не совершая развода.) Демограф отмечал, что могло оказать влияние предоставленное гражданам «приданое»: несколько сот тысяч рублей, а также пайка Красной Звезды для жен красногвардейцев. И все-таки он не смог объяснить причины взлета брачности: «За отсутствием точных данных невозможно судить о тех причинах, которыми было обусловлено подобного рода повышение браков в момент, когда, казалось бы, неустойчивость хозяйственной жизни делает браки мало заманчивыми»[119].

В. Г. Михайловский пришел к выводу о том, что в нач. 1920-х гг. «*старая семья рушится*, а контуры новой только еще начинают обрисовываться»[120].

Отказ Церкви участвовать «в новых формах брака» приводил к конфликту как с населением, так и со светскими властями. Вот циркуляр Народного комиссариата юстиции от 3 января 1919 г.: «С отделением церкви от государства и введением в пределах Советской Республики гражданского брака и гражданского развода так называемый церковный брак является лишь известной религиозной церемонией частного характера. Поэтому предъявление служителям культов требования о венчании граждан, расторгнувших церковный брак в порядке гражданском, и применение репрессий при их отказе венчать неправильно. Такое требование не соответствует самому принципу отделения церкви от государства и вместе с тем является как бы косвенным признанием со стороны Сов. властей так называемого церковного брака»[121].

Из этого документа можно сделать два вывода: о том, что от служителей культа требовали венчать повторные браки и угрожали репрессиями, и о том, что Наркомюст считал неправильными ни эти требования, ни репрессии. Но последний вывод опровергается другими документами комиссариата. В сборнике инструкций НКЮ есть специальный раздел «Церковное венчание браков, разведенных в гражданском порядке», в котором было заявлено: «Служитель культа, как всякий гражданин Советской республики подлежит ответственности перед народным судом при наличности опорочивания им значения декрета о гражданском браке или решения народного суда, ибо это опорочивание сводится к дискредитированию Советской Рабоче-Крестьянской власти и к дезорганизации жизни в Советской Республике» (20. IX. — 20 г. № 937)»[122].

Итак, священник не обязан венчать браки, разведенные гражданским судом, но, не признавая решения гражданского суда, он «подлежит ответственности за «дезорганизацию жизни в Советской Республике».

18 мая 1920 г. комиссариат издал новый циркуляр, *прямо направленный против решений Поместного собора*, касающихся бракоразводного процесса. Этот циркуляр привел Б. Титлинов[123].

В нем говорится о том, что Церковь объявляет преступниками и прелюбодеями тех, кто расторгает церковный брак у гражданских властей. Церковь обвиняют в том, что она пытается сохранить старый бракоразводный процесс, «противоречащий законам Советской Республики и самым простым понятиям современной нравственности».

«Из многих местностей республики, как от советских учреждений, так и от отдельных граждан, поступают сведения и жалобы на то, что старые царские законы, в виде слегка измененного бывшего Устава духовных консисторий, навязываются сими последними к обязательному исполнению гражданам, принадлежащим к православной религии, под страхом различных кар и угроз. Законы эти появились в виде определений т. н. Священного Собора, Синода и Высшего Церковного Совета Российской Церкви.

Определения эти (напр., от 4 марта 1918 г.) объявляют поруганием религии акт прекращения гражданами своего брачного союза, произведенного хотя бы по обоюдному согласию супругов и санкционированного государственной властью по законам республики. Граждане, принадлежащие к православной религии по рождению и предыдущему воспитанию, прекратившие по новому закону брачный договор, совершенный ранее революции по старым царским, когда-то обязательным для русских подданных законам, объявляются преступниками, именуются позорным названием прелюбодеев, подвергаются церковному проклятию, то есть моральному насилию, на том лишь основании, что в области брачного права они не сочли возможным соблюсти требования старых царских законов, поручивших церковникам, как агентам старой власти,

ведение следствия и судоговорения по обвинению одних граждан другими в прелюбодеянии, неспособности к сожительству и т. п. кляузным поводам чисто уголовного или гражданского характера, ничего общего с религиозными таинствами и обрядами не имеющим»[124].

Государство воспринимает попытку Церкви сохранить за собой бракоразводный процесс как вторжение в собственную компетенцию и попытку дезорганизации. Отсюда единственно возможное для новой власти решение — привлекать виновных к судебной ответственности: «Такой обход советских законов, единственно призванных регулировать отношения граждан республики, и упорная претензия церковной иерархии сохранить за собой фактически право самостоятельного установления в духе царских времен норм семейственного права и их судебного отрицания или признания <...> приносят бесцельные страдания отдельным гражданам и дезорганизацию в жизненные отношения их, поскольку граждане эти не в состоянии были порвать с религией вообще.

В видах прекращения этой незаконной и дезорганизаторской деятельности церковников Наркомюст предлагает всем местным Губисполкомам прекращать деятельность бывших консисторий, ныне переименованных в епархиальные советы, генеральные консистории и т. п., как бы они ни назывались и к какому бы культу они ни принадлежали, всюду, где эти последние ее осуществляют, опираясь на слегка измененные старые законы, вопреки декрету об отделении церкви от государства, декретам о суде, кодексу законов об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве и иных законов Советской Республики, и где эти, воспрещенные ст. 12 декрета, религиозные организации присваивают себе — в качестве юридических лиц — судебные, розыскные, карательные, налоговые, финансовые, хозяйственно-административные

функции, равно и привлекать лиц, виновных в дальнейшем осуществлении этих старых, уничтоженных революцией законов к судебной ответственности»[125].

После издания этого циркуляра начинаются судебные преследования членов епархиальных советов за «применение старых консисторских форм бракоразводного судопроизводства, противоречащих духу и смыслу Советского законодательства»[126].

Статистика венчаний браков в это время отсутствует. Новые браки, не венчанные Церковью, распространялись в стране. Не обошли они и деревню, о которой так твердили как об оплоте православной семьи. Совершив первый шаг по отступничеству в гражданском браке, молодое поколение отходило и от Церкви вообще.

Решения Собора о расширении поводов к разводу вряд ли могли повлиять на новую ситуацию.

Легкость получения гражданского развода освобождала от необходимости получить развод в церковном суде. В советских документах неоднократно высказывалась мысль, что непризнание архиереями гражданского развода приведет к их разрыву с паствой: «Что же касается бракоразвода, то отовсюду поступают сообщения, что рядовое духовенство в этом вопросе стало кое-где лишь на путь пассивного сопротивления, то есть, подчиняясь официальному запрету вести бракоразводные процессы и не осмеливаясь, с другой стороны, само благословлять и расторгать браки, как это было до Петра, передает дело церковного благословения на новый брак и религиозное освобождение от старого на усмотрение самого архиерея (апелляция Патриарху). Таким образом, только закоренелые в своем упорстве архиереи, став лицом к лицу с самими просителями, будут отказывать им в своем благословении и вступать в конфликт с нашими законами, но таких архиереев неминуемо становится все меньше, ибо с ослаблением силы старой иерархии и с увеличением зависимости

духовенства от самих прихожан, конфликт архиерея с Советской властью превращается в конфликт его с самими прихожанами, возбуждает их недовольство и способствует тому, что в конце концов для религиозных людей бракоразвод сведется к простой религиозной санкции гражданского акта, даваемой духовным лицом по предъявлению ему такового»[127].

Гонения 1920-х гг., связанные с изъятием церковных ценностей, по-видимому, отразились и на церковных венчаниях.

Можно отметить ужесточение отношения к церковному разводу со стороны новой власти. В журнале «Революция и церковь» за 1920 г. есть информация о том, что «Патриарх Тихон и члены т. н. высшего церковного совета и синода, в исполнение циркуляра Наркомюста от 18 мая 1920 дали следующую подписку:

«Даем сию подписку в том, что во исполнение заключавшегося в этом циркуляре требования производство бракоразводных и связанных с этим производством судебных, розыскных, налоговых, финансовых и хозяйственно-административных функций в епархиальных советах, св. Синоде и ВЦС прекращается». Следуют подписи: Патриарх Тихон, митр. Сергий (Страгородский), митр. Кирилл (Смирнов), архиеп. Никандр (Феноменов), еп. Александр, еп. Иувеналий, еп. Алексей, протопресвитер Н. Любимов, Александр Куляшев, протоиерей А. Станиславский»[128].

Наркомюст принимает решение о полном запрещении церковного бракоразводного процесса. Более того, Церковь обязывают снять благословение с брака, который развел гражданский суд: «1. Циркуляром Наркомюста № 164/13 безусловно воспрещен церковный бракоразводный процесс, но не воспрещено снятие церковного благословения с брачующихся, если предварительно совершен законный развод в Подзагсе.

2. Снятие церковного благословения ни в коем случае не может уподобляться прежнему консисторскому

разводу с обсуждением поводов для развода и проч., после расторжения браков в Подзагсе духовенство *обязано снять* церковное *благословение* с брачующихся.

3. В РСФСР во многих местах церковное благословение с брачующихся снимают священники, а не епископы»[129].

Таким образом, советская власть не довольствуется изъятием у Церкви актов гражданского состояния. Не запрещая формально венчание, власть в самой категоричной форме запрещает церковное судопроизводство по расторжению брака. Как указывает циркуляр Народного комиссариата внутренних дел по Центрзагсу № 989 от 5 мая 1921 г., «служителей всех культов, в случае присвоения ими не принадлежащих им судебно-розыскных, налогово-финансовых и хозяйственно-административных функций по бракоразводным делам, предавать суду за неподчинение декретам Советской власти»[130].

Наличие целого ряда циркуляров по вопросу о ликвидации церковного развода и ликвидации церковной метрикации свидетельствует о том, что население продолжало обращаться в церковь по этим вопросам.

Для новых властей нетерпима была мысль, что Церковь может не признавать гражданский развод, а тем самым и подрывать авторитет этого развода в глазах населения.

8. Бракоразводные дела в переходный период от церковного брака к гражданскому

Переход от церковного брака к гражданскому — это явление, которое коснулось жизни всего населения России. Однако этот процесс по-прежнему остается вне внимания исследователей, и демографы упоми-

нают о нем мимоходом. Между тем он имел намного большее значение в деле массового отступления населения от веры, чем хорошо известные кампании по вскрытию мощей или изъятию церковных ценностей.

Важные данные об этом процессе содержит архив Св. синода, материалы которого по этому вопросу можно разделить на два комплекса: дела, отражающие подготовку реформы церковного суда и его функционирование по бракоразводному процессу, и непосредственно бракоразводные дела.

Сложность ситуации с организацией церковного суда состояла в том, что Поместный собор так и не принял об этом постановления (Епископское совещание отвергло принятый Собором проект нового церковного суда — это было объявлено на последнем заседании, в другом случае проект вновь бы поступил на рассмотрение Собора), а консистории, в ведении которых находился суд, были уничтожены. Кто и как должен был вершить суд, было совершенно неясно, а количество накопившихся бракоразводных дел было огромным (только в Харьковской консистории в 1917 г. их возникло 1163[131] — в то время как по всей России в 1890 г. было разрешено 942 развода).

Бракоразводные дела отложились как в фондах консисторий, так и в фонде Св. синода, куда они поступали согласно ст. 237 Устава Духовных консисторий после епископского суда на утверждение. С одной стороны, перед нами массовый источник, с другой — каждое дело имеет резко индивидуальные черты, за ним стоит бытовая драма.

Особо Синод рассматривал дела, которые вызвали несогласие одного из супругов с принятым на уровне епархии решением о разводе. В Синод поступали также дела, когда решение было вынесено без участия ответной стороны. Сама процедура судопроизводства требовала присутствия обеих сторон. Неявка ответчика в суд откладывала рассмотрение дела на

шестимесячный срок. Но в условиях войны (как русско-германской, так и гражданской) вызвать на суд человека, который находился в области, с которой отсутствовало почтовое сообщение (напр., дело Плешаковой), оказывалось совершенно невозможным. На решении дела настаивала ходатайствующая сторона: в большинстве случаев дело передавалось в суд не тогда, когда свершался развод, а тогда, когда одной из сторон было необходимо вступить в новый брак.

После выхода декрета новой власти дела о расторжении церковных браков по-прежнему поступали в Синод на утверждение. В 1918 г. количество бракоразводных дел, рассмотренных Синодом, продолжало расти: февраль — апрель — 145, май — 46, июнь — 44, июль — 62, ноябрь — 73 (подсчеты имеют предварительный характер). Несомненно, что срабатывала инерционность: декреты новой власти население еще не воспринимало всерьез, а главное, даже второй брак еще требовал венчания как признания легитимности в глазах общества.

Как правило, бракоразводные дела по прелюбодеянию возбуждались мужем. Жены обычно не возражали против факта прелюбодеяния, но отрицали достоверность показаний свидетелей и не хотели развода: во-первых, потому что муж сам собирался в этот момент жениться, и отказ в разводе был актом мщения, а во-вторых, вставал вопрос о содержании брошенной жены.

Как уже отмечалось ранее, Св. синод не разрешал развод «по обоюдному прелюбодеянию» (т. е. когда и муж, и жена были уличены в неверности) до мая 1917 г. Поэтому встречный иск, как правило, приводил к прекращению дела. До 1904 г. неверный супруг приговаривался к всегдашнему безбрачию. Указом от 28 мая 1904 г. этот закон был отменен, и Синод устанавливал семилетний срок епитимии. Однако этот срок (епитимия на 7 лет) вызвал протест у женщин, в первую

очередь по материальным причинам: они лишались и права на содержание от мужей, и не могли вступить в новые браки. Так, Т. Чертенков обвинял свою жену в том, что она во время его отсутствия на военной службе с 1908 по 1917 г. родила двоих детей. Н. Чертенкова в ответ подала встречный иск, обвинив супруга в сожительстве с другой женщиной (напомним, что до 1917 г. обоюдное прелюбодеяние супругов было препятствием к разводу): «Муж мой, Тимофей Чертенков со времени сочетания брака стал меня ненавидеть и всячески издевался надо мной, бил, выгонял меня из дому и затем бросил меня, прожив в неизвестности больше шести лет. Впоследствии оказалось, что муж мой проживал в г. Киеве с сожительницею по имени Марией Черниговской губернии, с которой прижил двое детей, Николаю в настоящее время 7 лет, а второе дитя умерло, таковая сожительница с сыном живет в настоящее время в доме мужа моего — вот главная причина, заставившая мужа моего просить о расторжении брака». Несмотря на собственные обвинения в адрес мужа, женщина заявляла: «Я всегда желала и желаю жить с ним». Женщина требовала разрешения ей на вступление в новый брак и была не согласна с решением Консистории: «Духовная консистория, лишив меня на 7 лет выхода в замужество, подвергает меня с ребенком голодной смерти»[132].

Жена Пашкова выразила неудовольствие решением суда о разводе, потому что двое детей остались без обеспечения[133].

По делу Миронова его жена, обвиненная в прелюбодеянии, себя виновной не признала, обвинила мужа в сожительстве с другой женщиной, но при этом заявила: «примириться с мужем желает»[134]. Так же по делу Огневой, ответчица заявляла: что «Всю жизнь я от мужа страдала, а я осталась ему верна по настоящий день, всю жизнь он меня мучил, а я его любила и люблю до сих пор, он всячески меня истязал, из деревни он меня гнал служить в город, отнимал мой

заработок до последней копейки и тяжелым трудом заработанные мной деньги и приобретенные вещи раздавал любовницам в деревне и в городе, а теперь единственное, что у меня осталось — честное имя — хочет затоптать в грязь»[135].

Однако Синод подтверждал развод.

Как правило, женщины оправдывали свое поведение грубым обращением мужей: «Федор Сытченко не раз спасал меня и детей от побоев, истязаний и нагло грубых обращений мужа со мною и детьми»[136]; «ушла от мужа вследствие его невозможного характера, он бил ее, издевался, поэтому она и принуждена была укрываться у посторонних»[137]. Необходимо отметить, что эти заявления женщин не могли отменить решения о разводе вследствие их вины, и, следовательно, они должны были нести епитимию. О каких-либо мерах против мужей в данных делах, как правило, не упоминается, и это очень симптоматично: по-видимому, ни Консистория, ни Синод не видели возможности выхода за рамки формального решения дела (только в деле надворного советника И. Караваева, жена которого подала встречный иск, на обоих супругов накладывается епитимия на 7 лет)[138].

Но если жена не соглашалась с тем, что факт прелюбодеяния установлен, то опротестовать показания свидетелей ей было не под силу (дело Д. К. Кондрашовой). В решении о деле Подшибякиных жене рекомендовалось установить факт лжесвидетельства в гражданском суде, а потом подать на пересмотр дела.

В судебном решении было записано: «Если она находит данные против нее свидетелями мужа показания ложными, то может привлечь сих свидетелей к уголовной ответственности». В случае если суд докажет факт лжесвидетельства, она может просить о пересмотре дела[139].

В том случае, когда ответчица возбудила против свидетелей уголовное дело, Синод вынес решение о

приостановки бракоразводного дела до окончания уголовного дела[140]. Однако были случаи, когда консистория решала дело, не дожидаясь решения уголовного суда (дело Огневой)[141].

В деле Р. В. Дякиной уже видно понимание ответчицей изменившейся ситуации: вытеснения новой властью церковных судов. Дякина (жена учителя) отказывалась дать подпись под решением суда. Приводим протокол, который составил священник г. Ельца Константин Зноско 13/25 июля 1918 г.: «Дякина заявила, что дело развода она и без этого постановления считает уже покончанным и от апелляции отказывается, но подписи в объявление ей постановления дать не намерена, т. к. не считает для себя нужным подвергаться 7-летней церковной епитимии, и что она отправится в Комиссариат навести справку, как ей поступать в этом деле, тем более что при расторжении браков гражданским порядком никаких наказаний на стороны не налагается.

При вторичной моей явке к Дякиной последняя свой первый отказ от подписи подтвердила, прибавив при этом, что Комиссариат ей строго-настрого приказал по ее бракоразводному делу никаких сношений с Консисторией не иметь, т. к. Консисторий уже не существует, и священников по сему делу в дом не допускать, ибо решение Комиссариата по расторжению брака с ее супругом Дякиным окончательное и ни в чьих санкциях не нуждается»[142].

Жена учителя защищала свои интересы, угрожая священнику комиссариатом. Налагаемая епитимия в этих условиях вообще теряла какой-либо смысл.

В другом случае неграмотная крестьянка (солдатка, обвиненная в сожительстве со свекром — отметим, что против него судебное дело по обвинению в снохачестве не возбуждалось), разведенная без ее присутствия, в ответ на налагаемую епитимию и требование подписать решение суда, объявила: «Если

это так и есть такое право, что без женщины можно решать это дело, то я забираю свое остальное хозяйство и иду жить до священника с. Травкина, чтобы он меня кормил до моей смерти. Или пусть смотрит на законы, как писаны для всех трудящихся граждан»[143]. Крестьянка отказывалась нести епитимию, так как она «*никого не убила*» и сообщала, сколько денег ей стоило заключение брака.

Из дела Д. К. Кондрашовой видно, что ее муж использует наличие гражданского суда в своих целях: он сначала получает развод в гражданском суде, и только получив отказ в венчании, обращается в церковный суд: «Муж мой, Василий Трифонович Павлов, вступив в незаконную связь с другой женщиной, пожелал со мной вовсе развестись. Зная, что сейчас существует самый упрощенный способ расторжения браков местным судом на основании Декрета Совета Народных Комиссаров, он явился к местному судье 4-го участка Смоленского уезда с прошением о расторжении со мной брака, который действительно сейчас же, т. е. 4 июля сего 1918 г., судьей и был расторгнут согласно декрета безо всяких формальностей. Получив затем от судьи удостоверение о расторжении брака, муж мой пожелал вступить в новый брак с другой женщиной, с которой он и до сего жил, но так как ни один священник не согласился венчать его по церковному обряду, на основании выданного ему судьей удостоверения, то уже после этого он был вынужден обратиться вновь с прошением и уже на этот раз в Смоленскую духовную консисторию о расторжении нашего брака, причем к сему, как указано выше, выкопал где-то ложных свидетелей в том, что будто бы я прелюбодействовала»[144].

Некоторые священники, получив решение гражданского суда, не решались отказать в церковном венчании, опасаясь за свою жизнь (постановление Св. Патриарха и Св. синода ПРЦ от 17–30 дек. 1918 года

№ 1264 по делу священника Смоленской епархии Шанина, повенчавшего крестьянина Франова третьим браком при существовании второго, не расторгнутого законным порядком)[145]. Как указано в деле, священник дважды отказывал Франову, «но когда Франов, обратившись к священнику в третий раз, предъявив ему от Исполнительного Комитета Рославльского Совдепа письменное предложение повенчать Франова с Халининой, и в случае несогласия предлагал расписаться на том предложении, чтобы принять все меры к исполнению своего требования; священник Шанин, боясь подвергнуться тяжелому наказанию за неисполнение распоряжений Советской Власти, исполнил требование Франова и 15–28 июля 1918 г. повенчал Франова третьим браком при существовании второго, не расторгнутого духовным судом»[146].

Об угрозах столкновений между консисториями и комиссариатом в связи с бракоразводными делами известно и из рапортов епископов (см. выше рапорты на Собор). В фонде Св. синода имеется телеграмма от Харьковского епископа Неофита, в которой он просит «преподать указания по содержанию декрета, а также о прекращении производящихся бракоразводных дел»[147]. Опасения, что власти прибегнут к насилию для изъятия бракоразводных дел, имеется и в рапорте митрополиту Владимирскому Сергию (Страгородскому) секретаря Владимирской духовной консистории Александра Грездова[148], и в донесении митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина от 18 января 1919 г.[149]

В новых условиях было бессмысленно вести бракоразводные дела так, как они велись ранее. Ни приглашать свидетелей, ни давать в газетах объявления, ни даже извещать о состоявшихся решениях суда оказывалось невозможным. Неудовлетворительный характер судопроизводства предыдущего периода, отсутствие разработок по новому судопроизводству,

отсутствие органов церковного суда — все это делало церковную организацию бессильной в противостоянии натиску со стороны новой власти.

Контраст между легкостью получения развода в новых гражданских судах и медлительным церковным бракоразводным процессом по строго ограниченным поводам не мог не повлиять на общую культурно-демографическую ситуацию. Проблема разводов в обществе в условиях войны значительно обострилась, новый декрет представлял здесь полную свободу, что не могло не привести к культурной катастрофе, вызванной распадом традиционных устоев общества. Число разводов в 1920 г. — 19 тысяч, в 1921 г. — 32 тысячи. Как отмечают демографы, «брачные союзы, заключенные в этот период, не отличались длительностью»: 11% брачных союзов продолжалось менее одного месяца, 22% — менее двух, 41% — от трех до шести месяцев и только 26% браков длилось свыше 6 месяцев[150]. На 1919 г. пришлось резкое падение численности населения столицы, смертность в Москве удвоилась, падение рождаемости превзошло Германию, и одновременно и в Москве, и в Петрограде произошел совершенно необычный «расцвет» заключения браков, число заключенных браков в Москве вдвое превысило общерусскую норму[151] — наступил «пир во время чумы».

Изменения в брачных отношениях затронули и деревню. Так, в Елдниковском уезде Заднесельской волости распалось 2/3 церковных браков[152]. Обследование русских деревень 1919-1925 г. Этнографическим отделом Русского музея зафиксировало «разводы, гражданские браки, «легкое отношение к замужней жизни», сожительство без венчания, поколебленный авторитет старших и отсутствие новых устоев»[153].

* * *

Брачное законодательство в России в XIX в. значительно отличалось от эволюционировавшего брачного законодательства других европейских стран. Гражданский брак в России так и не был признан законом до 1917 г. Строгость брачного законодательства в отношении развода не могла остановить разрушительных для семьи процессов, а имела своим результатом как высокий уровень преступлений супругов против жизни друг друга, так и значительное количество внебрачных детей. В отличие от большинства стран Европы, Россия так и не прошла через период сосуществования двух форм брака и не выработала адекватных форм развода. Введение гражданского брака обернулось насилием против Церкви и резко ударило по общественной морали, подорванной невиданной катастрофой Первой мировой войны. Рассмотрение Поместным собором 1917–1918 гг. проблемы увеличения поводов к разводу и реорганизации церковного суда значительно опаздывало и не могло существенным образом повлиять на русское общество. Дискуссия на Поместном соборе показала, как сильно отличались взгляды на семью и положение женщины в разных слоях населения. Процесс разрушения семьи происходил одновременно с разрушением характера традиционной религиозности, свойственной крестьянскому большинству населения. Разводы и аборты стремительно становились атрибутом не только городской, но и сельской семьи. Сохранившиеся бракоразводные дела за 1917–1918 гг. показывают, с одной стороны, определенную поведенческую инерционность населения, а с другой — вытеснение новой идеологией церковных ценностей. Наибольшие изменения в советский период произошли в положении женщины как в обществе, так и в семье.

Глава 10

Верующая женщина в советское время

1. Новая реальность: советское семейное законодательство

Введение гражданского брака и развода явилось сильным ударом по традиционной религиозности.

Несомненно, что само введение гражданского брака было неизбежным, и на необходимости его введения настаивали юристы и даже канонисты. Можно предположить, что если бы гражданский брак был введен еще до 1917 г. при сохранении юридической значимости церковного брака, то и после передачи метрических дел государству Церковь сумела бы удержать свои позиции и приспособиться к новой ситуации без разрушения института церковного брака. Но после революции, когда у Церкви были изъяты ее государственные функции, вместе с разрушением традиционной религиозности происходила и утрата религиозной значимости таинства брака. Однако и в новых реалиях церковный брак мог бы удерживать свою ценность для людей, если бы не все возрастающие гонения на Церковь, государственная антирелигиозная пропаганда и четкая тенденция к разрушению патриархальной семьи. Введение гражданского брака произошло с отрицанием значения

церковного брака. Закон уничтожал и родительскую власть.

В советской литературе новое положение женщины трактовалось как «раскрепощение женщин от вековой зависимости»[1]. Только в последнее время появились работы, где делается попытка пересмотреть оценку произошедших изменений. «Переворот в семейно-брачных отношениях», произведенный новыми декретами и всей дальнейшей социальной политикой, приводил к разрушению традиционной семьи: «Семья как древнейший социальный институт со своим индивидуальным, личностным началом оказывается «ненужной», поскольку она якобы отвлекала и мужчину, и женщину от производственной и общественно-политической жизни»[2]. Идеологами разрушения семьи: И. Ф. Арманд, А. М. Коллонтай, О. Д. Каменевой, Л. Троцким — было написано множество статей, доказывающих, что освобождение от семьи ведет к повышению социальной активности[3]. Историки говорят о связи между российским либеральным феминизмом и советским феминизмом[4], общей чертой этих движений было отрицание значения религии в жизни общества.

Выразителем падения религиозности было, на наш взгляд, не столько сокращение числа венчанных браков, сколько стремительно распространявшаяся практика абортов. В 1934 г. в Москве на одно рождение — 3 аборта[5], всего по стране за 1935 г. — 1,3 млн абортов. Еще в 1923 г., анализируя причины стремительного роста численности абортов, зав. Отделом охраны материнства и младенчества Наркомздрава В. Лебедева писала: «Разрушив основы старой семьи, введя институт гражданских браков, допустив небывалую легкость развода, мы ничем не вооружили женщину, которая беспомощно стоит перед своим разрушенным семейным очагом, освобожденная политически, но экономически все еще зависимая от

мужа, потому что справиться одной с ребенком при нашей безработице и низкой заработной плате для одинокой женщины вещь непосильная»[6].

Статистика смертности детей для этого периода отсутствует[7], В. П. Лебедева называла цифру в 2 млн младенцев в год[8], число беспризорников также достигало 2 млн[9]. Одновременно росла проституция[10].

Государственная политика по отношению к браку менялась. В 1926 г. было определено, что все браки, заключенные до 20 декабря 1917 г., продолжают считаться законными. Закон 1926 г. признавал как зарегистрированные, так и не зарегистрированные браки.

Совершенно особое место в разрушении крестьянской семьи принадлежит коллективизации, после которой крестьянин оказался не в состоянии прокормить семью, и жизнь членов семьи была связана не с трудом в своем хозяйстве, а с социализацией[11]. Коллективизация привела к новой демографической катастрофе, и значительным — 50 млн[12] — переселениям, также приводившим к разрушению семейных связей. В протесте против коллективизации решающая роль также принадлежала женщинам.

В 1935 г. Верховный Суд РСФСР признал «за лицами, находящимися в фактически брачных отношениях, хотя и незарегистрированных, все права и обязанности супругов»[13]. Неблагополучная демографическая ситуация в стране начала беспокоить правительство. Принимались меры к поддержке материнства. 27 июля 1936 г. вышло постановление ЦИК и СНК «О запрещении абортов, увеличении материальной помощи роженицам, установлении государственной помощи многодетным, расширении сети родильных домов». Эта политика продолжалась и во время войны: был издан Указ от 8 июля 1944 г. «Об увеличении гос. помощи беременным женщинам, многодетным и одиноким матерям, усилении

охраны материнства и детства, об установлении почетного звания мать-героиня и учреждения ордена «Материнская слава» и медали «Материнства». В этом документе декларировалась всесторонняя поддержка семьи. Однако государство отныне признавало только официально зарегистрированные браки. Только зарегистрированный брак порождал права и обязанности супругов по закону. Всем гражданам, состоявшим в незарегистрированном браке, однозначно и настоятельно рекомендовалось «оформить свои отношения путем регистрации брака с указанием срока фактической совместной жизни». В паспорте вводилась отметка «семейное положение». В случае смерти или пропажи супруга без вести другому супругу было предоставлено указом от 10 ноября 1944 г. право обратиться в суд. Идеологические установки менялись: на смену уничтожения суверенитета семьи пришла идея ее укрепления[14]. Не потому ли это произошло, что эта была уже новая, советская семья с жестко заданной системой поведения?[15]

Вторая мировая война и связанная с ней демографическая катастрофа оставили глубокий след в жизни страны. Демографические процессы после войны привели к значительным изменениям: произошло снижение уровня брака. Второе изменение: резкое снижение числа женщин, состоявших в браке в возрасте от 35 до 59 лет. Это объясняется снижением численности мужского населения этого возраста (на 100 женщин по переписи — 62–40 мужчин), а также изменением брачного поведения: мужчины независимо от возраста женились на девушках до 20 лет[16].

50 лет советской власти больше всего отразились на сельском населении, произошло то, что историки сегодня называют «раскрестьяниванием». Как пишет Т. Г. Киселева, «втянув насильственным путем женщину в общественное производство (через трудовую повинность, голодное существование, пропаганду и

агитацию и др.), государство обрекло ее на неквалифицированный низкооплачиваемый труд, не защитив при этом ее семью»[17].

Этот процесс шел параллельно с **изгнанием христианских ценностей прежде всего из повседневности**[18], но последний процесс до сих пор остается мало осмысленным — как раньше, так и теперь его осмыслению мешает идеология. Если раньше говорилось об отходе от религиозных предрассудков, то теперь утверждается верность населения православным традициям в годы большевизма[19].

В деревне практически полностью исчезла большая семья, состоящая из нескольких поколений. Одновременно шел процесс сокращения численности детей в семье. Так, О. В. Вербицкая подсчитала, что если в начале XX в. число семей из 2–4 человек для Орловской губернии составляло всего 28%, то к 1959 г. — 66,8%. Семья в 2–4 человека превратилась в наиболее типичную и распространенную для данной области[20]. Сокращение численности детей в крестьянской семье исследователи связывают с государственной политикой: приусадебные участки, размер и количество скота устанавливались по Уставу 1935 г., независимо от числа детей. С одной стороны, снижалась роль крестьянской семьи как производственной структуры, с другой — крестьянская женщина была вовлечена в сферу общественного труда. Теперь чем меньше было детей, тем больше средств приходилось на одного члена семьи[21]. Статистические данные говорят о падении рождаемости и переходе к малодетности. При этом исследователи отмечают, что русские по падению детности на 1959 г. стоят на втором месте после карел (у русских на 100 женщин в возрасте от 20 до 49 лет приходится 105 детей от 0 до 9 лет, у карел — 86), в то время как мусульманские народы вдвое превосходят русских по этому показателю (ингуши — 209, чеченцы — 224). Исследовательница делает вполне

справедливый вывод о том, что «русские и карелы, а также представители АССР Поволжья, в своем репродуктивном поведении к концу 50-х годов изжили многие религиозные запреты, в отличие от народов с сильным влиянием ислама»[22].

Исследователи отмечают, что снижение рождаемости шло за счет аборта как средства внутрисемейного регулирования рождаемости[23]. «На всем протяжении исследуемого периода именно аборты оставались довольно широко применяемым средством избавления от нежелательной беременности. **Став в деревне заурядным бытовым явлением еще в 1920-х гг.**, аборт уже мало кем воспринимался как детоубийство, тем самым, по крайней мере на бытовом уровне, практически исчезло понимание его греховной и антигуманной сути»[24]. В 1926 г. процент абортов к общему числу живорожденных составил в Москве — 46,3, в Ленинграде — 42,4[25]. Запрет абортов в 1936 г. дал лишь кратковременный эффект в росте рождаемости — количество новорожденных стало снижаться уже в 1938 г., а число абортов стремительно возрастало. В течение 20 лет аборт, несмотря на его запрет, оставался серьезным фактором понижения уровня рождаемости[26].

В новых условиях верующие семьи, попытавшиеся сохранить традиционную рождаемость, обрекали себя и детей на нищету. «Специалистами в области демографии и экономики уже давно было установлено, что между показателем материальной обеспеченности семьи и числом детей в ней существует обратная зависимость. В частности, это убедительно подтвердили материалы бюджетного обследования колхозных семей, проводившегося и по многодетным семьям. Показатели обеспеченности семьи и каждого ее члена в денежном выражении оказывались тем выше, чем меньше в ней детей. Анализ выявил, что в 1960 г. по РСФСР по группам колхозных семей с минимальным

душевым доходом детей было ровно в 15 раз больше, чем по группам семей с самым высоким уровнем доходов. Было установлено, что максимальные доходы имели семьи с малым (1–2) числом детей и тем более бездетные пары, с двумя трудоспособными работниками, а также одиночки»[27].

Советское общество жестко диктовало всю систему поведения человека как в деревне, так и в городе. **Одинокому человеку сохранить свою веру в этих условиях оказывалось легче, чем семейному.** И не случайно, среди появившихся воспоминаний верующих о советском периоде большинство — воспоминания одиноких людей[28].

В распространении новых типов семейного поведения историки не без основания видят отход от традиционных религиозных ценностей, и коснулось это в первую очередь женщин. Ответственность за аборты по традиционному воззрению несли именно они.

Верующая женщина утрачивала возможность влияния на детей по мере их обучения в школе, т. к. обязательным компонентом этого обучения была антирелигиозная борьба. Исследователи говорят о снижении религиозности по мере обучения детей в школе (для начальных классов на 1928 г. верующих детей — 60%, для старших классов — 20–25%)[29].

Однако нельзя не отметить, что советская власть переоценивала свои успехи в области отхода от веры. Перепись 1937 г., единственная за советское время включавшая вопрос о религиозной принадлежности, показала, что верующих среди лиц в возрасте 16 лет и старше — 56,7%. Женщин, признавших себя верующими, было намного больше — 64% против 36% мужчин (от всех верующих). Среди православных этот процент был еще выше — 66,2%. Процент неграмотных среди верующих оставался постоянно

выше, чем среди неверующих. Данные переписи свидетельствовали, что религиозность усиливается с возрастом[30].

По-видимому, новая волна репрессий против духовенства, начавшаяся в 1937 г. и обернувшаяся многочисленными «расстрельными приговорами» (в 1937 г. расстреляно 85 300 священнослужителей, в 1938 г. — 21 500)[31], была вызвана в том числе и не предусмотренными результатами переписи, которую признали вредительской.

За советское время статистика церковных браков отсутствует.

Вопрос о том, как и в чем семья противостояла режиму, только поставлен в современных исследованиях. Но уже один из первых опытов исследования семей репрессированных показал, что память о репрессированных сохраняется по линии матери, что в истории семей женщины больше проявляли пассивную и активную нелояльность. Исследователи сделали вывод об **«особой роли женщины в хранении и передаче памяти семьи»**[32].

Но система работала на разрушение семьи верующих. Это касалось и семей духовенства. Приведем только один пример из воспоминаний дочери священника Арсения Жаравова Тамары Арсеньевны: «Нас было 8 человек детей: 3 брата, 5 сестер. Я — пятая. Семья жила почти впроголодь. <...> Были у нас до коллективизации корова, земля. Лишнего у нас ничего не было. А в 1929 г. нас выселили. Папа пошел в сельсовет и сказал: я детей зимой на улицу не выведу. Сжалились: поселили всю семью в кухню школы. Ввели карточную систему, голод был. (Далее рассказ об аресте отца.) <...> Детям в школе давали булочки на завтрак, а детям Жаравова — нет, потому что лишенцы. Как-то все пошли на перемену, а меня учительница оставила в классе. Когда все ушли, она дала булочку. Сказала: «Спрячь булочку и отнеси

маме!». Мама заплакала. Ей так было тяжело. Вот и доброта была все-таки. Братья все пошли на работу, не окончив семилетку. Я окончила семилетку, работала рассыльной, но как напишу в анкете, что родители лишенцы, так работу теряю»[33].

Из воспоминаний дочери священника Серафимо-Понетаевского монастыря Натальи Николаевны Воскресенской-Андрейченко. В семье было девять человек детей: «Много пришлось перенести нашей семье от местной власти, от милиции. Началось с того, что отобрали все вещи из дома, забрали скотину, а потом и из дома выгнали. Пришлось скитаться по квартирам... Я до сих пор с ужасом вспоминаю свои детские и юношеские годы. Все эти годы на мне висело клеймо — дочь попа. Когда я, младшая в семье, закончила 4-й класс, то в Понетаевскую ШКМ (среднюю) меня уже не приняли. Мне пришлось в десять лет покинуть родительский дом и уехать к сестрам, чтобы дальше учиться. Окончила 7 классов, опять никуда не принимают. С большим трудом через три года сумела поступить в Арзамасское педучилище. Училась хорошо, но стипендию мне не давали, так как я дочь служителя культа. Отец носил мне продукты питания, за тридцать километров, пока его не арестовали... Папу забрали в 1937 г., в октябре, а уж через 1,5 месяца его не стало — расстреляли»[34].

Только в 1988 г. внучка расстрелянного митрополита Серафима (Чичагова) подала на реабилитацию деда и стала собирать сведения о нем.

Из отрывочных воспоминаний современников вырисовывается и страшная картина массовых отказов поддерживать родственные связи с целью выживания[35]. Для многих это был единственный способ выжить. Облегчала участь детей лишенцев возможность уехать в город и поступить там на работу, скрыв свое происхождение. Когда в 1989 г. была создана Синодальная комиссия по изучению и реабилитации

духовенства и мирян, и патриарх и архиереи обратились через СМИ с просьбой сообщать сведения о репрессированных, откликов было ничтожно мало — оказалось, что «память о мучениках была практически потеряна»[36]. Это один из самых показательных успехов тоталитарной системы. Как показывают письма в ПСТГУ, многие узнают только теперь о том, что их родственники были репрессированы и теперь почитаются как святые.

В советское время в тех немногочисленных церквах, которые не были закрыты, женщины повсеместно выполняли функции алтарниц[37]. Женщинам могли поручить и перенесение Св. Даров[38]. Старосты тоже в большинстве были женщинами — особенно после войны[39]. Как написал об одной из старост Маремьяне Москалевой (1874–1957) Д. Поспеловский, она — «местная знаменитость, бесстрашно боровшаяся за сохранение Сретенской церкви в самые страшные 30–40-е годы, когда мало кто соглашался брать на себя такую ответственность: фактически в одиночку противостоять всей машине тоталитарного государства и его идеологии»[40]. Из воспоминаний о Маремьяне: «Когда бабушка была жива, к нам священники и монашки ходили. ...Бабушка Маремьяна была председательницей «двадцатки» до и во время войны. Ее много раз таскали в КГБ. Вот она возьмет палку, узелок, с нами попрощается и пошла в КГБ, ожидая ареста. А ей там говорят: соберите 20 подписей, тогда церковь не закроем. Некоторые всегда подписывали, но до 20 не хватало. Тогда бабушка ходила по дворам — агитировала: подпиши, не бойся, куда нам, помирать пора... Отнесет в КГБ 20 подписей, и церковь оставалась открытой. Через какое-то время опять из КГБ бумага: собрать подписи или закроем»[41].

Во время и после войны в основном женщины подписывали ходатайства о регистрации храмов.

2. Судьба женского монашества в советское время

К 1914 г. численность монашествующих была около 100 000 человек. Из них монахинь — 17 283, послушниц — 56 016.

Советская власть не принимала специального декрета об упразднении монастырей: узаконения были направлены на пресечение «антисоветской деятельности» монашествующих и национализацию монастырских имуществ. Все учебные заведения при монастырях передавали декретом от 11 декабря 1917 г. в ведение Комиссариата по народному просвещению. По Конституции РСФСР 1918 г. монахи лишались избирательного права.

Согласно Декрету о земле монастырские земли переходили в распоряжение волостных земельных Комитетов и уездных Советов крестьянских депутатов. Пункт первый Крестьянского наказа декрета предоставлял монахам и монахиням возможность заниматься сельскохозяйственным производством на монастырских землях, перешедших в собственность государства[42]. Монастырские хозяйства сохранялись как «трудовые коллективы». «В 1918–1919 гг. земотделы столкнулись с массовыми ходатайствами части монастырского населения во главе с игуменами, архимандритами, казначеями, бывшими помещиками и их приверженцами о признании за монастырями права юридического лица, о зарегистрировании их как организации земледельцев, о выдаче им субсидий, об отводе земель, о сохранении за ними построек, инвентаря, угодий и т. п.»[43]

В судьбе монастырей в послеоктябрьский период можно выделить два этапа.

1 этап: монастыри делают попытки регистрироваться как коммуны или трудовые артели и продолжают вести хозяйство.

Уже 30 октября 1919 г. Наркомзем и Наркомюст дали соответствующие циркуляры, согласно которым монахи и священнослужители как лишенные избирательных прав не могли входить в состав трудовых объединений. Только послушники и работники-бедняки могли входить в состав коллективов. В «Вестнике Нижегородского Губернского Исполнительного Комитета» № 3 было дополнительно объяснено, что «выдача всем монахам монастырей трудовых свидетельств, без разделения лиц на трудовой и нетрудовой элемент, является противоречащей пункту 8 правительственного циркуляра от 5 февраля сего года, в котором указано, что в среде монастырского населения следует делать различие между трудовыми элементами и теми, которые эксплуатировали их религиозность, и не лишать эти трудовые элементы по возможности на общих для всех граждан основаниях пользоваться правами, предоставленными им законами Советской Республики»[44].

В городах монахини стремились остаться возле своих монастырей. Так монахиня из Рождественского монастыря после его закрытия переехала на чердак одного из домов по соседству[45], в Екатеринбурге монашеская община продолжала существовать вокруг игуменьи Ново-Тихвинского монастыря Магдалины (Досмановой)[46]. Но многие монахини возвращались в родные деревни[47].

Советские исследователи в качестве областей, сопротивлявшихся отбиранию монастырского имущества, называют Нижегородскую и Ярославскую губернии. «В апреле 1918 г. при учете имущества женского Крестовоздвиженского монастыря произошло кровавое столкновение. Прибывшему в монастырь для учета имущества комиссару по церковным делам монахини заявили, что никакой описи они производить не позволят. Комиссар вызвал отряд красногвардейцев, которому было поручено произвести осмотр мо-

настырского имущества. Монахини ударили в набат. Из собравшейся толпы раздался выстрел, был ранен один из красногвардейцев. Стрелявший был убит на месте. В результате перестрелки было ранено по одному человеку с обеих сторон. Имущество монастыря все же было взято на учет»[48].

Некоторым монастырским коммунам все же удалось получить регистрацию: в декабре 1918 г. был зарегистрирован устав трудовой сельскохозяйственной коммуны Вознесенского женского монастыря г. Смоленска. В 1919 г. монахини Леушинского монастыря Череповецкого уезда Новгородской губернии также создали устав сельскохозяйственной трудовой артели. Священник Чельцов рекомендовал его как образцовый для женских монастырей Петроградской губернии[49]. Женская сельскохозяйственная артель Леушинского Иоанно-Предтеченского монастыря насчитывала 405 человек (из них 100 нетрудоспособных). Монастырской артели были переданы все жилые здания и хозяйственные постройки монастыря, часть бывших земельных угодий, а также 37 коров и 13 лошадей[50]. В Московской губернии сельскохозяйственные коммуны и артели были организованы в Борисоглебском женском монастыре Звенигородского уезда, Влахернском женском монастыре Дмитровского уезда.

Никитский женский монастырь в Кашире Тульской губернии был преобразован в трудовую артель. В 1921 г. Тульский губисполком решил ликвидировать эту артель. Комиссия ВЦИК 1921 г. отменила решение Тульского губисполкома. Та же история имела место и в Богородицко-Владимирской женской пустыни той же губернии. Комиссия ВЦИК постановила сохранить артель, исключив из нее игуменью и активных монахинь. Артели были созданы в Спасо-Зеленоградском, Мало-Пицком Богородицком, Азрапинско-Спасском монастырях. На базе Макарьевского Желтоводского

монастыря также была создана крупная сельскохозяйственная артель.

В Курской губернии в Троицком женском монастыре была создана артель на 500 человек.

Иногда монастырские общины отказывались организовываться в коллективные хозяйства, так произошло в Абабковском Николаево-Георгиевском монастыре Нижегородской епархии, число насельниц которой превосходило 200 чел. (из них 194 были крестьянского происхождения). В ответ уземотделом «у монастыря из пользования была изъята как вся земля, так живой и мертвый сельхозинвентарь и часть жилых построек, при этом монашествующим было вновь предложено принять участие в работах, но уже не как служакам монастыря, а как рабочим совхоза. Часть из них, а именно 24 сестры... охотно на это согласились». В ответ на жалобы насельниц, что их лишили возможностей для пропитания, представители советской власти на местах отвечали: «Указание жалобщиц, что их лишили куска хлеба, вполне отвечает действительности, и о возвращении им его, как являющимся лишь эксплуататорами чужого труда под рясой благочестия, не может быть и речи... Занятие зданий также отвечает действительности...»[51].

На Епархиальном Собрании Нижегородской епархии в октябре 1919 г. для сохранения женских монастырей были приняты следующие решения:

«1. Немедленно организовать монастырские советы в тех монастырях, где эти советы еще до сих пор не организованы, и привести монастырскую жизнь в строгое соответствие с новой (соборной) организацией монашества...

4. Из трех форм землевладения (коммуна, советское хозяйство, рабочая артель) ввести во всех монастырях рабочие артели, как дающие широкую возможность монашествующим сохранить свой монастырский быт и перестать в глазах общества быть «паразитами» и «тунеядцами».

5. Просить Священный Синод ходатайствовать перед гражданской властью об отмене того параграфа Декрета Народных Комиссаров, коим предоставляется право местной власти по своему усмотрению, в любое время превращать любой монастырь в советское хозяйство»[52].

Сестрам Абабковского монастыря удалось на какое-то время урегулировать отношения с местной властью. Как сообщали отчеты Павловского епископа Ювеналия, в 1920 г. «при монастыре организован совхоз, при котором работают сестры. В одном из корпусов летом 1920 г. были организованы сельскохозяйственные курсы, в другом — детские ясли. Служба в монастыре совершается аккуратно, пение хорошее, в храме соблюдается порядок. Монашествующих имеет — 41, указных послушниц — 85, испытуемых — 39»; в 1921 г.: «В упомянутых женских монастырях положение лучше прошлогоднего... В Абабковском отношение совхоза к обители весьма мирное. Одна из служащих Абабковского совхоза, полная атеистка, не так давно видела сон, в результате которого вернулась в лоно Св. Церкви. Не так давно удовлетворено ходатайство монахинь Абабковского монастыря, служащих в совхозе, о выдаче им продовольствия взамен мяса»[53].

Воскресенско-Покровский женский монастырь в Нежадове был закрыт советской властью в 1919 г., но сестрам удалось организовать в 1922 г. трудовую артель. «Образ жизни мы вели монашеский, носили монашеские одежды и питались из одного котла. Помимо этого, все мы посещали монастырскую церковь», — вспоминала монахиня Валентина Ивановна Шкаталова (1889–1952), приехавшая в 1927 г. в Нежадово. В это время в обители проживало 46 человек[54].

Однако не везде женским монастырям разрешали продлить существование. В Архангельской губернии Сурский женский монастырь был закрыт 8 декабря 1920 г. На ходатайство сестер[55] ответ был получен от-

рицательный: «30 сестер служит. Советую и другим поступить также, зарегистрировавшись в уезде или волости. Рабочие труженицы Советской власти нужны, разрешить же образовывать отшельнические союзы людей, убивающих себя, Советская власть не намерена. Что и предлагаю объявить сестрам»[56]. Сестры Сурской обители оказались изгнанными из монастыря, некоторые из них стали жить около обители. По устному преданию, в годы войны оставшиеся на Пинежье монахини были арестованы и утоплены в озере в районе Карпогор[57]. Ставшие доступными уже после публикации книги Е. В. Пащенко следственные дела говорят об аресте в ноябре 1941 г. проживавших в с. Суре бывших насельниц монастыря: послушницы Александры Даниловны Даниловой (1884 г. р.), приговоренной за участие в тайных богослужениях, квалифицированное как «контрреволюционная агитация» к 10 годам исправительно-трудовых лагерей[58]; монахини Епифании (Безменовой Елены Фоминичны — 1873 г. р.), приговоренной к 5 годам ссылки в Коми область, но скончавшейся в 1942 г. в тюрьме; монахини Ангелины (Трухиной Анны Константиновны — 1872 г. р.), приговоренной к расстрелу[59]; монахини Александры Лукьяновны Дорошевой (1887 г. р.), приговоренной к 10 годам, но умершей в тюрьме в 1942 г.

Часть монахинь переехала в Архангельск, и здесь они оказались «без крова, одинокие и бесприютные». О судьбе их известно только по воспоминаниям прихожан двух храмов Архангельска. «Один прихожанин Свято-Ильинского храма Василий... дал им пристанище в своем доме и за это был убит... Полулегально живя на чужих квартирах в различных концах города, сурские монахини и послушницы все-таки находили возможность собираться вместе. Молились, пели духовные стихи, вспоминали о своей обители... Последние из послушниц Сурского монастыря умерли совсем недавно. В семидесятые годы в Суре скончалась послед-

няя из них — Матрона Конашова, которая поступила в монастырь в 1901 г. Судя по воспоминаниям старых прихожан Всесвятского храма, при нем трудились две послушницы Сурского монастыря — Анна и Евстолия Одинцовы, а также послушница Феодора и пережившая всех остальных сестер инокиня Глафира»[60]. Как свидетельствуют появляющиеся сейчас воспоминания, некоторые из монахинь все-таки дожили до начала массового открытия церквей[61], но большинство из них умерли «не менее горестно и одиноко, чем жили»[62].

В случае закрытия монастырей в наихудшем положении оказывались престарелые монахини и проживавшие в монастырских богадельнях (при большинстве женских монастырей такие имелись). Власть не брала на себя обязанности по их содержанию: «**Совхоз не возьмет на себя и обеспечение престарелых насельниц монастыря, так как он не является органом призрения** и полагает, что всем таким лицам место не в монастыре, а в домах престарелых, организуемых отделом социального обеспечения». Однако этих домов, как правило, на местах просто не было[63].

2-й этап в истории монастырей — закрытие коммун, массовые аресты монахов и монахинь. На июльском пленуме ЦК партии 1928 г. Калинин говорил: «Когда мы коммунизм строим, к религиозным коммунам надо внимательнее отнестись, надо иногда их изучать: почему они держатся, почему не рассыпаются, почему наши коммуны рассыпаются?». На этом же пленуме было отмечено, что в стране имеется больше 500 церковных монастырских колхозов, и тогда же было решено о наступлении на религиозные коммуны. Поводом послужили документы, переданные в марте 1928 г. из ОГПУ в Ленинградское земельное управление о хозяйственной деятельности монастырских сельскохозяйственных коммун с требованием их ликвидации. Первой была ликвидирована

трудовая артель Женская Воскресенско-Покровская община, возглавлявшаяся игуменьей Евфросинией (Арсеньевой), при бывшем Неждановском монастыре в Плюсском районе Лужского округа[64].

В 1927 г. закрыт Серафимо-Дивеевский монастырь. Игуменья и монахини переехали сначала в Арзамас, затем в Муром[65]. Выписка из постановления президиума Арзамасского уисполкома от 12 августа 1927 г. «О закрытии и ликвидации имущества Дивеевского и Понетаевского монастырей»: «Принимая во внимание развивающееся притяжение к монастырям всевозможных темных элементов под видом странников и учитывая острую нуждаемость в зданиях для культурных общественных учреждений, школ, избчитален, а в связи с этим и недовольство со стороны окружающего населения, монастыри... закрыть». На момент закрытия в обители проживало 426 сестер, старше 50 лет — 101 чел., старше 60 лет — 87 чел., в Введенском скиту — 56 сестер.

Из воспоминаний монахини о закрытии монастыря: «Последняя прощальная обедня, все были причастницы, было много богомольцев, все старались в последний раз получить благодать... Отец Николай вышел сказать слово, говорил мало, но слова были достаточно выразительны. Первые слова были такие: «Из Евангелия от Иоанна. В мире скорбни будете». Все расчувствовались, и он сам залился слезами, и не в силах был закончить и ушел... Перед отпуском Креста, отец протоиерей сквозь слезы давал последние наставления сестрам, чтобы помнили свои монашеские обеты, живя среди мира, потом обратился к своим священникам. Стоя на амвоне, поклонились друг другу в ноги, а также и мать игуменья поклонилась им в ноги и всем сестрам и началось прощание. Поднялся стон, крик и вопль неутешный... Когда убрались, пришли власти и стали накладывать печати на все двери храмов... Наступил вечер, а мы как сироты, заливаясь слезами,

пошли искать себе приюта, и грустно было видеть, как старицы с палочками, проживши свой век в монастыре, пошли искать себе квартиры. Но далеко никто не ушел, все, как птички, вились около разоренного гнезда»[66].

В 1928 г. была закрыта Борисоглебская Аносина пустынь[67].

Власть на местах в массовом порядке разрывала договоры с общинами или рабочими артелями или совхозами, по которым в пользование общин (состоящих преимущественно из монахов и монахинь упраздненных монастырей) были переданы культовые здания. Замечательна мотивировка для разрыва договора: община верующих — это не монастырь, и им монастырское имущество никогда не принадлежало, так как «монастырские культовые здания никогда приходскими храмами не были, а верующие ближайших селений имеют свои культздания, и ходатайства от них о передаче им закрытых культовых зданий не поступало»[68].

Закрытие церквей и монастырей вызвало массовый протест со стороны верующих. Протестное движение было связано и с неприятием коллективизации, разрушавшей крестьянское хозяйство и вместе с ним **крестьянскую семью** и принесшей в деревню голод и нищету[69]. **Женщинам в этом протесте принадлежала решающая роль**[70]. С началом «великого перелома» женотделы были ликвидированы, что К. К. Юкина рассматривает как «ликвидацию каналов для женской политической активности и инициативы»[71].

ОГПУ в 1928 г. отмечало, что среди крестьянства женщины составляют 80% участников вообще всех антисоветских выступлений[72]. ИНФО ОГПУ в докладной записке в январе 1929 г. «О массовых выступлениях на религиозной почве за 1928 г.» отмечало: «Если в 1926 г. случаи выступлений на религиозной почве единичны,

то в 1928 г. по Союзу зарегистрировано на этой почве до 44 выступлений. <...> По числу выступлений особенно выделяется центр, где отмечено свыше 30% всех выступлений за 1928 г. <...> В среднем же на каждое выступление приходится примерно до 275 чел. Следует отметить, что основной контингент участников выступлений формируется преимущественно из женщин. Мужчины в числе участников составляют лишь незначительный процент. <...> Основными причинами, непосредственно вызвавшими массовые выступления, являлись: закрытие церквей и монастырей — 17 случаев и отбор церковных зданий и домов священнослужителей для общественных нужд — 11»[73]. Дальше в документе сообщаются отдельные факты протеста женщин против закрытия монастырей. Так, в Толгском монастыре (Ярославская губ.) 20 декабря 1928 г. в связи с приездом комиссии для расторжения договора с религиозной общиной и передачей монастырской церкви в ведение расположенного на территории монастыря детдома произошло столкновение. «Зная о прибытии комиссии, монахи и отдельные члены церковного совета перед этим устроили на квартире настоятеля монастыря совещание, на котором было решено не допускать закрытия церкви. И как только прибыла комиссия, два члена церковного совета немедленно с квартиры настоятеля отправились в близлежащие деревни с целью оповестить об этом крестьян. Вскоре в монастырь стала стекаться толпа, преимущественно женщины. Собравшиеся пытались ворваться в церковь, где работала комиссия. Раздавались выкрики: «Довольно сосать из нас кровь! Где же свобода? Мы голодаем, и коммунисты издеваются над нашими чувствами». Монахи же и члены церковного совета, рассыпавшись в толпе, призывали собравшихся оказать противодействие закрытию церкви, заявляя, обращаясь к женщинам: «Вы чего, бабы, не начинаете? Валите, вам ничего не будет». Между тем толпа быстро

возрастала, насчитывая до 100 человек...»[74]. Другой эпизод из этого же источника: в городе Вязники Владимирской губернии был арестован священник. «Когда на следующий день 15 декабря в городе стало известно об аресте, с утра около собора, где происходила церковная служба, стала собираться толпа местных мещан. Толпа, состоящая преимущественно из старух и девочек-подростков в возрасте от 12 до 15 лет, довольно быстро возрастала и к 11 часам насчитывала до 200 человек». После того как толпа отправилась в УИК, «особенно вызывающе вела себя жена церковного старосты собора, а также две работницы фабрики «Парижская коммуна». Последние, стремясь разжечь недовольство толпы, кричали истеричным голосом о голоде, задавленности населения и т. п.»[75].

В Егорьевском уезде Московской губернии в связи с планируемым закрытием собора также начались волнения: «Работница Солнцева (состояла пред[седателем] церковного совета церкви Большого собора, сейчас является членом церковного совета, была 7 лет членом городского совета и президиума его) среди работниц-ткачих повела агитацию за то, чтобы пойти в УИК и просить разрешения о созыве собрания верующих, а также требовать прекращения сбора подписей за закрытие церквей. Благодаря ее агитации 11 декабря в 11 часов дня по окончании работы первой смены ф[абри]ки «Вождь пролетариата» и «Механическо-ткацкой» около 50 работниц отправились в УИК, где, потребовав отмены сбора подписей за закрытие церкви, кричали: «Не отдадим церкви»[76]. В с. Тепышево Мордовского округа волнения начались по поводу строительства на месте церковной сторожки здания клуба: «Около 9 часов толпа начала быстро расти, на площади собралось до 1000 крестьян, в преобладающем большинстве женщин и детей, среди которых кулаки вели агитацию...»[77]. Из сообщения о событиях в Татарии о выселении священника с. Каймар: «При перевозке имущества священника толпа женщин (50–60 чел.) оказала противодействие и не дала выселить попа»[78]. При закрытии монастыря в Семиозерской слободе: «Во время проверки церковного имущества собралась толпа женщин в количестве около 130 человек, которые бросились к дверям собора и не дали его опечатать. Попытка 5 конных милиционеров оттеснить женщин от собора окончилась неудачей, т. к. женщины совали вперед детей и бросали в милиционеров бутылки. В результате церковь опечатать не удалось...»[79].

Другой документ этого же ведомства (ОГПУ) сообщал, что «в дер. Барвиха (Московской губернии) 25 монахинями и церковным советом было организовано среди окрестного населения систематическое сопротивление проведению в жизнь постановления ВЦИК о закрытии церкви, и закрыть ее удалось только после репрессий против церковников»[80]. Из отчета этого же ведомства за ноябрь 1928 г.: «В с. Тарлаши Казанско-Пригородного района (Татарреспублика) дом попа было решено передать учебному пункту артиллерийского полка. На этой почве в селе состоялось массовое выступление женщин (до 400 человек), которые на протяжении нескольких дней не отдавали дома»[81].

Подводя «Предварительные итоги борьбы с контрреволюцией на селе в 1929 г.» 15 января 1930 г. Секретно-оперативный отдел ОГПУ отмечал: «4. Серьезное значение на протяжении всего 1929 г. имели выступления на религиозной почве (закрытие церквей и мечетей, снятие колоколов). Такие выступления, как правило, вдохновляли служители религиозных культов, члены религиозных советов. <...> 5. Довольно успешное провоцирование на массовые выступления женщин. Большинство выступлений исключительно женских, нередко под руководством женщин идет в связи с хлебозаготовками (168) и на религиозной почве (112).

Имеет место большое количество случаев, когда в результате усиленной борьбы кулацко-белогвардейского элемента женщины выступали в защиту кулака и попа, ущемляемых хлебозаготовками»[82].

Возможно, что дальнейшее открытие архивов этого ведомства может дать еще больше примеров противостояния женщин религиозной политике государства.

Особое значение для жизни церковных объединений имело постановление Всероссийского исполнительного комитета и Совета народных комиссаров от 6 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». Этим постановлением вводилась обязательная регистрация религиозных объединений «в подлежащем административном отделе (отделения или части) местного исполнительного комитета или городского совета»[83]. Статья 17 этого постановления запрещала религиозным объединениям все виды социального служения: «Религиозным объединениям воспрещается: а) создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей; б) оказывать материальную поддержку своим членам; в) организовывать как специально детские, юношеские, женские (выделено нами. — *Авт.*) молитвенные и другие собрания, так и общие библейские, литературные, рукодельнические, трудовые, по обучению религии и т. п. собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни, организовывать санатории и лечебную помощь. В молитвенных зданиях и помещениях могут храниться только книги, необходимые для отправления данного культа»[84].

В принятом 1 октября 1929 г. постановлении НКВД РСФСР «О регистрации религиозных объединений»

работникам НКВД предлагалось тщательно разобраться с каждой религиозной общиной до 1 мая 1930 г. Ликвидации подлежали любые религиозные организации, деятельность которых противоречила законам, а также «угрожала общественному спокойствию». Так как под видом религиозных организаций «могли скрываться контрреволюционные организации», то они подлежали неусыпному надзору[85].

В 1930-х гг. многие монахини были арестованы и сосланы, в 1937–1938 гг. последовала новая волна репрессий, сопровождавшаяся расстрельными приговорами. Даже преклонный возраст не спасал женщин от расстрела. В Саратовской области были расстреляны: Попова Ксения Андреевна (1881–1938) — монахиня; Власова Марфа Савельевна (1869–1938) — член церковно-приходского совета; Рубова Афимия Ивановна (1865–1938); Акульшина Прасковья Алексеевна (1871–1938) — член церковно-приходского совета; Акульшина Наталья Алексеевна (1877–1938) — монахиня. В Свердловской области была расстреляна в 1937 г. монахиня Ново-Тихвинского монастыря Екатерина (Мария Михайловна Бочкарева-Шаньгина); к 10 годам концлагерей были приговорены монахини этого же монастыря Антония Сычева и Мария Ладейщикова; в 1938 г. еще «большая группа монахинь» получила такой же срок[86]. В 1942 г. в Акмолинском отделении Карлага были расстреляны заключенные женщины, обвиненные по ст. 58-10 и 58-14 УК за «контрреволюционный саботаж», «антисоветскую пропаганду» с «использованием религиозных предрассудков»: Сундукова Наталья Ивановна (1887 г. р.), Силуянова Наталья Тихоновна (1905 г. р.), Назина Евдокия Семеновна (1902 г. р.), Денисова Ефросиния Федоровна (1906 г. р.), монахиня Андрианова Евдокия Прохоровна (1886 г. р.), Карих Наталья Семеновна (1885 г. р.), Дударенко Марфа Ивановна (1885 г. р.), Гуменюк Ирина Лаврентьева (1885 г. р.)

В настоящее время опубликованы имена многих расстрелянных по церковным делам[87]. База данных ПСТГУ «За Христа пострадавшие» содержит сведения о 30 000 репрессированных за веру. Среди них, по подсчетам Н. Е. Емельянова, 83 игуменьи, 3200 монахинь, 500 послушниц[88]. В базе данных есть и сообщения о судьбе 200 женщин, поехавших в ссылку в добровольное изгнание за своими духовными отцами или мужьями.

Для ленинградцев памятным является день 18 февраля 1932 г., когда были арестованы 40 монахов из Александро-Невской лавры, 25 — из Троице-Сергиевой пустыни, 12 — из Старо-Афонского подворья, 90 инокинь из Воскресенского Новодевичьего монастыря, 16 — из Леушинского подворья, 6 — из Серафимо-Дивеевского в Петергофе, 7 монахинь из бывшего Воскресенско-Покровского монастыря в Нежадове и около сотни монашествующих из других различных закрытых обителей[89].

Уже упоминавшаяся ранее игуменья Евфросиния (Арсеньева) Воскресенско-Покровского женского монастыря в Нежадове после ссылки из Гатчины (где сестры жили в общине после окончательного разгона их монастыря) в Муром в 1930 г. создала тайный монастырь, который объединил многих насельниц нежадовского монастыря. Арестована была мать Евфросиния в 1937 г., было заведено следственное дело о деятельности «церковно-фашистской организации», частично опубликованное в 2004 г. С. Л. Щегловым, также проходившим по делу «муромских церковников». По этому делу было расстреляно 19 человек, среди них Арсеньева Евфросиния Константиновна, около 50 человек было отправлены в лагеря, практически все монахини нежадовского монастыря, собравшиеся в Муроме и его округе, были репрессированы по этому делу[90].

Сестры Иоанновского монастыря в Петрограде пытались отстоять свой монастырь от закрытия и писали

письма в Петроградский губисполком. После закрытия монастыря они продолжали жить общинами, примкнули к иосифлянскому направлению. Казначея монастыря м. Иоанна (Лежоева) была арестована в 1933 г. вместе с другими сестрами. Их обвиняли в проведении богослужений на дому, хранении антисоветской литературы[91]. Тайные церкви устраивались на квартирах, хозяйками которых также были женщины[92].

Монастырей на территории СССР не осталось к 1939 г. Незарегистрированные монашеские общины продолжали существовать. Сейчас исследователям стали доступны сведения о некоторых из них. Основным источником информации об этих общинах служат воспоминания, следственные дела, отчеты уполномоченных Совета по делам религий. Одной из крупнейших монашеских тайных общин была община Высоко-Петровского монастыря[93]. Источники показывают, что большинство составляли в этих общинах женщины[94]. Тайные монахини работали в светских учреждениях, что считалось монастырским послушанием. Так, работавшая проводницей на Балтийской линии железной дороги монахиня Наталия (Быкова) говорила на допросе: «Дабы спасти нашу православную веру, нужно было уйти в подполье, то есть принять тайное монашество, организовать нелегальные домашние церкви и таким путем вести борьбу против носителей безбожия»[95].

Тайные общины монахинь «непоминающих» существовали в Загорске[96].

Известен тайный монастырь в Ташкенте, а потом в Фергане, созданный архим. Гурием (Егоровым), носивший смешанный характер, зарплату насельники (10–15 чел.) приносили в общую кассу киновии. Монастырь просуществовал до 1944 г., когда архим. Гурий был назначен первым наместником Троице-Сергиевой лавры после ее открытия[97].

Тайные незарегистрированные общины, как показывают материалы Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР, существовали во время Великой Отечественной войны на территории всего Союза[98]. Нередко ведущая роль в них принадлежала женщинам. В Мало-Вишерском районе Ленинградской области были замечены богослужения незарегистрированной общины, причем «обязанности священника» в ней «выполняла женщина»[99]. На Ставрополье и в Сталинградской области «во многих селах» богослужения и требы на дому совершали монахини и «отдельные лица из числа религиозных граждан»[100]. Документы говорят и о других общинах, где ведущая роль принадлежала женщинам[101].

Нелегальная церковная жизнь приобрела широкий размах в Алтайском крае. Как писал уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви: «В связи с отсутствием функционирующих церквей в сельских районах Алтайского края наблюдаются очень частые случаи самовольного открытия молитвенных домов в частных домах верующих. <...> На этих собраниях богослужения совершаются лицами из среды верующих, как правило, старухами, ранее принимавшими участие в управлении религиозных общин, бывшими монашками и т. п. Богослужения ограничиваются чтением Евангелия и исполнением отдельных церковных песнопений. <...> В селе Н. Егорьевка Егорьевского района бывшая монашка Тутучкина П. И. организовала на частной квартире молитвенный дом, в котором по воскресеньям и другим религиозным праздникам собирались по 60–70 человек. Аналогичный случай имел место в селе Лебяжье указанного выше района, где руководителем была старуха Яковенко А. И., в прошлом продолжительное время исполнявшая обязанности церковного старосты. В селе М. Шелковка организатором молитвенного дома, который посещало не менее 100 человек, оказалась Боровикова, занимавшаяся нищенством и гаданием. <...> Факты самовольной организации и проведения молитвенных собраний имели место и в ряде других сел Егорьевского района. В районном центре села Краснощеково продолжительное время функционировал самовольно открытый молитвенный дом, где под руководством шетидесятилетней Киселевой А. И. совершалось богослужение. Отмечены также случаи молитвенных собраний в Тальменском, Сорокинском, Завьяловском, Поспелихинском и других районах края»[102].

После 1944 г. в связи с изменением государственной политики в отношении Церкви началась регистрация нелегальных общин. Зарегистрированные общины получали церкви или молитвенные здания. Анализ сведений о составе групп, подававших ходатайства о регистрации и отказывавшихся от регистрации, позволил А. Беглову отметить, что монахини представляли значительный слой во всех группах. Но в группе отказывающихся от регистраций и выражавших нонконформистские настроения они составляли 41,7% всех руководителей[103]. Женщины вели службы в нелегальных «серафимовских» общинах[104].

В документах об активизации подпольной деятельности верующих непременно отмечается преимущественное участие женщин в организации и проведении церковных собраний, крестных ходов, молебнов[105].

С началом Второй мировой войны в состав СССР были включены территории, на которых находилось 46 монастырей (общее число мужских и женских), однако к 1988 г. общее число монастырей равнялось 22. До начала перестройки женские монастыри были расположены исключительно в союзных республиках. Наиболее известными были Пюхтицкий монастырь (Эстония), Флоровский (Киев).

Продолжали существовать и тайные монастыри — известны донесения в ЦК КПСС о существовании в 1960-е гг. тайного монастыря в Мглинском районе Брянской области[106], были тайные монастыри в Абхазии.

С 1988 г. начался стремительный рост монастырей: в 1993 г. их уже было 360. На сегодня в РПЦ открыты и действуют 655 монастырей, из которых мужских насчитывается 321, женских — 334. Число монастырских подворий и скитов превышает 200. Количество монашествующих в женских монастырях около 10 тыс. человек. Поспешность, с которой создавались монастыри, сегодня создает определенные проблемы.

3. Жены и вдовы духовенства

Женское противостояние разрушительной силе государства, стремившегося уничтожить христианские ценности, — это еще непрочитанная страница отечественной истории. Но если о монахинях сейчас и становятся известны некоторые материалы (к сожалению, желание авторов облечь их в житийную форму не способствует исторической достоверности), то гораздо меньше мы знаем о просто верующих женщинах.

Наиболее суровой была судьба вдов священников: они оказывались без средств к существованию с малыми детьми на руках.

В хранящихся в РГИА документах из фонда патриарха Тихона за 1919 г. имеется масса прошений вдов как священников, так и других служащих по церковному ведомству. В дореволюционное время этим женщинам была гарантирована пенсия. В условиях революции они остались без средств к существованию и были обречены на голодную смерть. Священнические семьи до 1917 г. были, как правило, многодетными — тем труднее было им выжить после революции в случае смерти отца[107].

Среди прошений вдов есть как известные имена жен профессоров, так и неизвестные простых служащих духовного ведомства. Церковь не располагала в это время средствами, чтобы назначать пособия или пенсии. Как правило, выдавались только единовременные пособия «от щедрот патриарха», т. е. не из церковных фондов.

Ниже мы приводим экстракт из этих прошений и решения патриарха Тихона и Высшего церковного совета:

17/30 апреля 1919 г.

Прошение вдовы А. Шостак о назначении пособия. (Вдова уже получила 13/26 февраля 1919 г. пособие в размере 25 руб.) «За недостатком распоряжения Высшего Церковного Совета свободных средств, просьбу Шостак о назначении ей пособия отклонить»[108].

27 марта/9 апреля 1919 г.

Об оказании единовременного пособия вдове священника Сретенской церкви г. Борисоглебска Марии Панской.

(Священник Михаил Панский, 48 лет, 23 года на службе, 5 детей, скончался 30 ноября 1918 г. Дети от 22 до 14 лет, четверо учащихся, один больной.) Решение: выдать единовременное пособие 300 руб[109].

17/30 апреля 1919 г.

Прошение вдовы заслуженного профессора Петербургской духовной академии Александра Львовича Катанского Софии Иосифовны Катанской.

(12 марта 1919 г. умер профессор, дом и сбережения реквизированы, вдове 71 год.)

Решение: выдать единовременное пособие 500 руб. от щедрот патриарха[110].

28 марта/10 апреля 1919 г. за № 2030.

О назначении пенсии из казны за службу мужа вдове диакона Спасо-Слезкинской церкви Устюжского уезда Надежде Цветковой.

(Диакон Алексей Цветков, сконч. 10 сент. 1918 г., 22 года на службе, жене 50 лет и 5 несовершеннолетних детей в возрасте от 14 до 2 лет.)

Выдано единовременное пособие в размере 100 рублей от щедрот патриарха[111].

28 марта/10 апреля 1919 г.

Прошение вдовы действительного статского советника Е. А. Порадни о выдаче ей пособия по случаю лишения ее прежде получаемой пенсии. Муж — Управляющий Петроградской синодальной типографией, пенсия с 1899 г. 26 руб. в месяц.

Решение: рекомендовать обратиться в Отдел Комиссариата социального обеспечения.

19 июня/2 июля 1919 г.

Прошение жены протоиерея Вознесенской церкви г. Казани Юлии Дмитриевой о назначении ей пособия (двое малолетних детей).

Решение: назначить пособие 300 руб[112].

3/16 мая 1919 г.

Прошение вдовы диакона Казанской церкви села Теплягина Юрьевецкого уезда Костромской епархии Рахили Дмитриевны Виноградовой.

(А. Виноградов прослужил 36 лет, диаконовскую пенсию от казны последние два года вдова не получает, «помощь от прихожан сделалась до крайности мала». Вдове 70 лет.)

Решение: назначить единовременное пособие от щедрот патриарших 159 руб.[113]

3/16 мая 1919 г.

Прошение вдовы диакона села Сосницы Гжатского уезда Смоленской епархии Евдокии Рословой «об оказании ей после пожара возможного пособия на постройку хотя небольшой хаты, где бы она могла найти приют со своими детьми». В деле имеется справка: «5 ноября 1918 г. ранним утром в Сосницу прибыл карательный отряд латышей. Настоятель церкви священник Николай Недачин был расстрелян около свя-

тых ворот церковной ограды, с другой стороны ограды ружейными прикладами убит учитель-псаломщик П. Доронин, второй священник М. Скворцов, предполагавший найти спасение в лесу, был настигнут пулей на поле, его старший сын-студент убит около дома; в то время как одни занимались расстрелом, другие резали по дворам живность, брали белье, снимали наволочки с подушек; в церкви сняли ризы с икон, взяли крест, евангелие, сосуды, плащаницу: село было подожжено, жертвой стал и дом Рословой. Просительнице 50 лет, имеет двух малолетних детей, живет в чужом доме и питается тем, что выпросит у прихожан».

Решение: выдать единовременное пособие 500 руб.[114]

3/16 мая 1919 г.

Прошение вдовы священника погоста Апросьева Новоржевского уезда Псковской епархии Анны Преображенской.

(Муж — священник Гавриил Преображенский, расстрелян 18 февраля с. г. в г. Новоржеве; двое детей).

Решение: выдать единовременное пособие 500 руб.[115]

Прошение дочери умершего протоиерея Псковской епархии Лидии Цветковой — «неимение средств к жизни и неспособности к труду по слабости здоровья и преклонному возрасту» (просительнице 52 года).

Решение: выдать единовременное пособие 100 руб.[116]

Прошение вдовы бывшего помощника Новгородской духовной семинарии Веры Вятлевской о назначении ей, больной и не способной к труду, денежной помощи.

Решение: выдать единовременное пособие 25 руб.[117]

17/30 мая 1919 г.

Прошение вдовы б. помощника зав. Осведомительно-Статистического отдела канцелярии Высшего церковного совета Анны Преображенской (просительница

имеет двое детей, муж 38 лет служил по духовному ведомству).

Решение: продлить пособие[118].

22 мая — 4 июня 1919 г.

Прошение вдовы старшего счетовода Е. Праведниковой. Не имеет средств для приезда на погребение мужа, который 42 года прослужил по духовному ведомству.

Решение: выдать единовременное пособие 300 руб.[119]

31 мая/13 июня 1919 г.

Представление преосвященного Филиппа, епископа Алеутского и Аляскинского, временного управляющего Смоленской епархией, о назначении пенсии вдове священника с. Волоска Дорогобужского уезда Елене Заруевой.

(Священник А. Заруев на службе 26 лет и 7 месяцев. 7 человек детей, одна дочь — учительница, остальные — в школах.)

Решение: выдать единовременное пособие 300 руб.[120]

5/18 июня 1919 г.

Прошение вдовы преподавателя Симферопольской духовной семинарии С. И. Поповой об оказании ей пособия. (До августа 1918 г. получала 36 руб. 73 коп., в настоящее время лишена.)

Решение: выдать единовременное пособие 100 руб.[121]

Прошение об оказании пособия вдовы ст. секретаря канцелярии Св. синода Варваре Жудло (66 лет).

Решение: выдать единовременное пособие 199 руб.[122]

28 июня 1919 г.

Прошение вдовы убитого 27 февраля 1918 г. в г. Солигаличе смотрителя Солигаличского духовного училища Ивана Яковлевича Перебаскина Елизаветы Перебаскиной.

Муж 34 года и 6 месяцев работал на духовно-учебной службе, расстрелян карательным отрядом. Два сына-студента находятся в безвестном отсутствии.

Решение: выдать 1 тыс. руб. единовременного пособия и «снестись с кем следует о назначении Перебаскиной пенсии из существующей казны»[123].

Когда историки говорят о безымянных миллионах людей, умерших в советское время от голода, то можно предположить, что среди них немало вдов и сирот тех категорий населения, которые были обречены на вымирание новой государственной системой[124].

4. В поисках общественных форм служения

При рассмотрении истории закрытия монастырей и приходов становится очевидно, что женщины выступали основной силой, противостоящей закрытию храмов и монастырей. Женское противостояние атеизму и террору советской власти — это та страница истории, которая только начинает открываться.

Как и в периоды гонений, хорошо известных из истории христианства, женщины старались поддерживать арестованных, гонимых, нуждающихся. Поиск новых форм, начатый на рубеже веков, стал особенно актуален в условиях войн и революций. В 1915 г. в Москве под председательством Елизаветы Федоровны прошло совещание настоятельниц женских монастырей для решения вопроса о расширении помощи жертвам войны[125].

В 1918 г. в Москве был создан кружок православных женщин. Члены кружка считали, что необходимо объединить разрозненную работу женщин на приходах: «Часто в одном приходе не знают, что делается в соседнем, повторяют ошибки, сделанные другими,

не пользуются добытым опытом». В заявлении, подписанном 17 женщинами и представленном в Совет объединенных приходов Москвы, женщины предлагали одобрить создание Союза православных женщин и оповестить через настоятелей церквей и приходские советы о возникающем Союзе. 24 июня было назначено первое общее собрание православных женщин для выборов правления Союза. Совет объединенных приходов Москвы поддержал эту идею[126]. 24 июня состоялось открытие Союза в Соборной палате Епархиального дома. Заседание было открыто А. Д. Самариным, председателем Совета объединенных приходов, затем выступил как член Собора П. И. Астров. М. Н. Кривоблоцкая разъяснила смысл и основы деятельности Союза, рассказав, что мысль о его образовании возникла у слушательниц курсов И. М. Иванцова-Платонова. Как сообщает источник, «М. Н. Кривоблоцкая высказала пожелания, чтобы работа женщин протекала по указаниям пастырей Церкви, чтобы она была проникнута духом кротости, любви и подчинения, отнюдь не нося в себе признаков борьбы или осуждения, даже если бы для такового и было место. Как основу взаимных отношений членов Союза М. Н. указала христианское «сестринство», равенство всех работниц Союза, независимо от их общественного, материального положения и образовательного уровня»[127]. В докладе С. Д. Самариной были намечены отделы Союза, отражавшие направление работы: 1) отдел сбора сведений о работе женщин в приходах; 2)отдел детского воспитания; 3) отдел обучения и религиозно-нравственного просвещения женщин; 4) отдел сбора книг и библиотечный; 5) отдел помощи нуждающимся в пище и одежде; 6) отдел помощи заключенным за исповедание веры; ж) отдел разведения шелковичных червей «как легкого, доступного и удобоприменимого в церковных оградах и садах и в то же время важного по большому спросу на шелковичные коконы»[128].

О том, что Отдел помощи заключенным начал активную работу, свидетельствует документ из канцелярии патриарха Тихона:

«Постановления патриарха Тихона и Высшего Церковного Совета.

24 апреля / 7 мая 1919 г.

Слушали: Отчет Союза Православных Женщин в Москве о деятельности Отдела помощи заключенным в тюрьмы с 16 июля 1918 г. до последнего времени. Отдел оказывал помощь заключенным и деньгами, и продуктами, и бельем и платьем, и книгами для чтения.

Постановлено: Приняв Отчет к сведению, выразить Отделу помощи заключенных Союза Православных женщин благодарность за оказанную ими помощь заключенным в тюрьмы.

Подписи: Тихон, Арсений, Кирилл, Евсевий, Н. Любимов, П. Миртов, прот. А. Станиславский, П. Кулешов»[129].

О дальнейшей деятельности Союза сведений пока найти не удалось.

Диаконисссы

Восстановление чина диаконисс было осуществлено во время гонений на Церковь в советское время и рассматривалось православными, по всей вероятности, как одна из мер по укреплению православия в условиях власти большевиков. Как обнаружила исследовательница Нина Павловна Зимина[130], в Уфимской епархии в 1920–1921 гг. существовали диаконисссы. При епископе Симоне (Шлееве), временно управлявшем Уфимской епархией, при кафедральном Воскресенском соборе г. Уфы служили две диаконисссы: Агата и Анастасия. Пока неизвестно, какой епископ и в какой именно момент поставил первую диаконисссу в епархии.

Н. П. Зиминой удалось сделать удивительную находку: ею был обнаружен «Устав православных церковно-приходских диаконисс», составленный для Уфимской епархии. Особая ценность этой находки заключается в том, что экземпляр этого Устава находился в следственном деле епископа Аввакума (Боровкова)[131], тайно рукоположенного в 1922 г. для сохранения православной иерархии в условиях наступления обновленчества и арестов православных иерархов. Н. П. Зимина считает, что этот устав следует рассматривать как продолжение церковного устроения епархии в соответствии с идеями епископа Андрея (Ухтомского) и его единомышленников, в русле осуществления предложений Поместного собора. Подтверждением того, что епископ Андрей был сторонником восстановления чина диаконисс, служат полученные Н. П. Зиминой сведения о поставлении им трех диаконисс во время ссылки в Ташкенте (1923–1924)

Н. П. Зимина предполагает, что, поскольку Устав имеет точную датировку, он был утвержден на Епархиальном собрании духовенства и мирян, которое должно было состояться в сентябре 1922 г.

Любопытно содержание «Устава православных церковно-приходских диаконисс» (см. Приложение). Он не совпадает текстуально ни с одним из известных проектов восстановления чина диаконисс, подготовленных предсоборными органами и Отделом церковной дисциплины Поместного собора 1917–1918 гг.

Н. П. Зимина считает, что появление § 1 (о том, что в каждом приходе должно быть не менее трех диаконисс) и § 2 (о подчинении диаконисс церковно-приходскому совету) связано с активным развитием приходского самоуправления в Уфимской епархии; § 3 (о служении диаконисс во имя Христово всем без различия в вере) возник в связи с многоконфессиональным составом населения епархии; а § 6 (о зачислении монахинь в диакониссы) объясняется, предположительно, попыткой сохранить и обеспечить насельниц монастырей, которые уже были реорганизованы в сельхозартели.

Существуют и другие примеры служения диаконисс. На диаконисское служение Серафимы (Ксении) Розовой (1900–2001) указывает исследователь Ключевский[132]. Сохранилась запись ее воспоминаний, оставшаяся неопубликованной.

Можно надеяться, что дальнейшие исследования смогут более полно осветить актуальность восстановления чина диаконисс в условиях гонений советского времени и явить миру пока неизвестные имена женщин, вынесших на своих плечах всю тяжесть сохранения Церкви.

Надо отметить, что вопрос о правах женщины в Церкви обсуждался и в обновленческой среде, где была создана специальная комиссия под руководством обновленческого митрополита Александра Введенского. По-видимому, комиссия не располагала документами Поместного собора 1917–1918 гг. На основании представления этой комиссии Пленум обновленческого Синода 1 февраля 1927 г. принял решение допустить женщин к алтарному прислуживанию с благословения настоятеля, а по вопросу о диакониссах разработать положение и представить последующему Поместному собору[133].

Феномен женского юродства

Нельзя не отметить, что в связи с законодательным запретом всякого социального служения (этот запрет был отменен только в 1990 г.) формы религиозной жизни приобрели особый характер.

Распространенной формой благочестия стало юродство. Исследователи уже отмечали, что XX в. дал русской церкви небывалое до этого число женщин-юродивых[134]. Среди них наиболее известные: блаженная Любушка Сусанинская (1912–1997), блаженная Мария Ивановна (ум. в 1931 г.), блаженная Любушка Рязанская (Любовь Семеновна Суханова — ум. в 1921 г.), блаженная Матрона Анемнясевская (Белякова) (ум. в 1936 г.), блаженная Екатерина Пюхтицкая (1889–1968), блаженная Матрона Московская, блаженная Ольга Московская (Ложкина Мария Ивановна — ум. в 1973 г.)[135], блаженная Марфа (Марфа Лаврентьевна Смирнова — ум. в 1927 г.)[136], блаженная Мария Дивеевская (Мария Ивановна Федина — ум. в 1931 г.)[137], блаженная Пелагия Рязанская (ум. в 1966 г.). Сейчас о юродивых появляется довольно обширная литература[138], обилие сведений о них в Интернете. Эти тексты имеют свою специфику: большинство из них анонимно, точные датировки и какие-либо документы, как правило, отсутствуют. Многие из них сделаны в агиографическом жанре — это не биографии, а рассказ почти исключительно о подвижничестве. В ряде случаев создаются обобщенные образы, иногда это может быть и заведомое искажение реальных фактов. Создаваемые тексты построены на устных рассказах. Как пример можно привести книгу «Сестры. Очерк жизни сестер-подвижниц Анисии, Матроны и Агафии, подвизавшихся и почивших в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии»[139]. Некоторые эпизоды из жизни юродивых показывают, что благодаря юродству, они значительно расширяли функции женского служения. Так, о матушке Феоктисте Михайловне (ум. в 1940 г.) рассказывают, что когда умирал старый сосед, она взяла блюдечко с вареньем и сказала: «Я натуральный священник, надо его приобщить», подошла к кровати, села на стул и велела съесть». После этого больной перестал стонать и на следующий день умер[140].

Иногда в рассказах о юродивых можно предположить и сознательное мифотворчество, которое, как отмечает С. Л. Фирсов, стало особенно характерным для маргинальных направлений в современном православии[141].

Почитание блаженных стариц как молитвенниц и прозорливец, удостоенных Божьих даров в силу физической искалеченности, соответствует как народным представлениям о святости, так и реалиям советской эпохи с ее разрушением церковных институтов, снижением значения духовенства в жизни населения и возрастанием роли женщин-подвижниц.

Черничество

В главе о старообрядчестве мы уже писали об этом явлении русской культуры. В XX в. в сельской местности этнографы повсеместно отмечают эту форму церковного служения, особенно в тех областях России, где почти не было действующих церквей. Чтение псалтири по покойнику совершали непременно женщины, поминание сопровождалось и исполнением духовных стихов[142]. Это фиксировали этнографы во Владимирской, Рязанской, Ярославской областях[143]. Нередко функции черничек выполняли бывшие монахини закрытых монастырей, вернувшиеся в родные деревни[144]. Н. Митрохин отмечает, что в конце XX в. «организацией православных похорон в сельской местности и, в частности, чтением Псалтыри (а также нередко координацией исполнения местных обрядов, например, «проводов душки») занимались *бабки-читалки*, объединенные в неформальные сестричества»[145], о подобном сестричестве в 1960-е гг. вспоминал и М. Агурский[146]. Власти могли и не преследовать подобные формы. Так, власти не притесняли жившую в своей семье и одновременно принимавшую для из-

лечения людей старицу Мисаилу (М. Г. Зорину — ум. в 1953 г.)[147].

Религиозная жизнь России в XX в., поставленная в условия крайних гонений, приняла те свойственные народной культуре формы, которые ранее воспринимались как составляющие старообрядческой субкультуры.

Помощницы и соузницы

В биографиях епископов, священников и монахов, подвергшимся репрессиям, как правило, встречаются имена женщин, которые самоотверженно оказывали им помощь[148]. Трудами А. Ильинской собран большой материал о подвижницах XX в.: воспоминания монахини Екатерины (Елены Владимировны Чичериной), поехавшей в ссылку за о. Георгием (Лавровым), а затем прошедшей через лагеря и ссылку, где она оказывала людям врачебную помощь, о ее тщетных попытках отстоять единственную церковь в Алуште от закрытия; воспоминания о монахинях Михаиле (Шитовой) о Татьяне Михайловне Шураковой, работавших врачами в лагерях[149]. Среди оппозиционного движения «иосифлян» женщинам принадлежала видная роль. Так, А. Г. Куликова (впоследствии схимонахиня Анастасия) добровольно сопровождала священника Дмитрия Любимова в ссылку в Туркестан в 1923–1925 гг., затем выступала в роли связной между митрополитом Иосифом (Петровых) и еп. Дмитрием[150]. Она и свящ. Николай Прозоров, по свидетельству свящ. Петра Белавского, «фактически вели все дела» архиеп. Дмитрия, так что даже вызывали нарекания[151]. Судьбу митрополита Иосифа (Петровых) разделила М. И. Коронатова (м. Мария), бывшая в 1931–1937 гг. вместе с епископом в ссылке в Чимкенте, в ноябре 1937 г. была приговорена к 10 годам лагерей[152]. Епископ Сергий (Дружинин)

жил в ссылке в Йошкар-Оле в доме А. М. Комелиной. По делу владыки Сергия были осуждены 15 монахинь Богородице-Сергиева монастыря в возрасте от 56 до 72 лет, три из них (м. Антонина — Шахматова, Анастасия — Задворова, Евдокия — Стародубцева) были вместе с епископом приговорены к расстрелу[153].

Имена женщин, пострадавших за веру, пусть медленно, но возвращаются современному церковному сознанию[154]. Так, стала известна не только биография Татьяны Гримблит, мужественно оказывавшей поддержку заключенным священникам и расстрелянной в 1937 г., но даже были опубликованы ее стихи, написанные в ссылке[155].

Но, по-видимому, мы никогда уже не узнаем многих имен тех женщин, из-за которых Церковь не только выстояла, но и являла христианское служение миру. Поколение старшего автора застало еще тех «бабушек», которые были в церкви в 70-е гг. XX в. и «ушли» с наступлением 90-х. Эта смена поколений остро ощущается современным религиозным сознанием, и чуткие духовно авторы пытаются объяснить этот феномен. «Они учили, наставляли без слов, они просто жили, и их человеческие облики были законченными, гармонически прекрасными женскими образами христианских подвижниц... И в самом преклонном возрасте, до дня кончины их не оставляло горение духа. Поэтому рядом с ними люди согревались. Людей их круга можно было безошибочно определить даже среди многих верующих... Меня всегда поражало: как они, пережившие годы «большого террора», знавшие предательство и наушничество, «униженные и оскорбленные» советской системой, продолжали так доброжелательно и приветливо относиться к людям»[156], — пишет Л. Илюнина, автор книг и статей о русской культуре. А вот свидетельство о. Георгия Чистякова: «Было в этой чудовищной душегубке что-

то такое, из чего вырисовывались наши нравственные ориентиры... Чем или кем создавалась эта атмосфера? Я долго думал и в конце концов понял — старушками. ...именно старушки, почти исключительно вдовы и старые девы, потерявшие женихов и мужей в революцию или в ГУЛАГ, в коллективизацию или на войне... Всегда радостные и светящиеся тем радостным светом, который светит во тьме... Жили они среди нас, и мы их почти что не замечали...»[157].

«Бабушки» сумели сохранить вопреки всем гонениям верность и высоту христианской нравственности, которую являли женщины на протяжении всей христианской истории. И их влияние оказывалось сильнее всей атеистической пропаганды.

Подводя итог рассматриваемому периоду, нельзя не увидеть общую закономерность: подобно тому, как у старообрядцев в условиях гонений возросла женская активность и расширилось участие женщин в богослужении, так и в годы запретов и гонений XX в. возросла роль женщин в религиозных общинах как поставленных вне закона, так и существовавших официально. Женщины и в XX в. оставались носителями религиозности, христианской веры. Они заплатили за это дорогой ценой, умирая от голода и непосильного труда.

Глава 11

Обсуждение положения женщин в Церкви в XX в.

1. Протестантский вызов и православие в поисках ответа

В России процесс включения женщин в церковную жизнь, развивавшийся параллельно с Западной Европой и Северной Америкой, был искусственно прерван революцией 1917 г. Поместный собор 1917–1918 гг. не успел принять решений по ряду подготовленных докладов, касающихся положения женщин. Принятые постановления о вовлечении женщин в церковную жизнь, об участии их в административных органах церковного управления не были реализованы, тогда как в странах Западной Европы процесс продолжал динамически развиваться.

С нач. 1920-х гг. в западном сообществе активизируется экуменическое движение, в ходе которого был выдвинут тезис о том, что Церкви необходимо реагировать на все процессы и изменения, происходящие в обществе, а не ограничиваться сугубо «религиозной сферой». В связи с этим встал вопрос о более активном привлечении женщин к миссии[1]. Как указывает Ф. фон Лилиенфельд, особая ситуация была в послевоенной Германии, когда пасторов-мужчин не хватало и лютеранская церковь сочла необходимым ординацию

женщин (ординация не является по учению лютеран таинством)[2].

Возникший в 1948 г. Всемирный совет церквей (ВСЦ) важнейшим направлением своей деятельности назвал борьбу за защиту прав человека: за прекращение дискриминации на основании расовых, половых различий, «преодоление нищеты, несправедливых захватов территорий и политики грубой силы»[3]. В связи с этим активно стал обсуждаться вопрос положения женщин в обществе и Церкви. Эта тема стала предметом обсуждения одного из отделов Всемирного совета церквей — Отдела мирян (Lay Element). Параллельно, на первом же заседании ВСЦ под руководством доктора Кэтлин Блисс (Англия) и Сары Схако (Индия) начала свою деятельность комиссия «Жизнь и деятельность женщин в Церкви» по изучению положения женщин в Церкви и дискриминации их в обществе. Эта комиссия в 1954 г. преобразовалась в Отдел «Сотрудничество мужчин и женщин в Церкви, семье и обществе»[4]. С 1955 г. Мирянским отделом и Отделом «Сотрудничество мужчин и женщин в Церкви» стал ежегодно издаваться журнал «Миряне».

Возрастающая активность женщин в общественной жизни отразилась и на степени их участия в деятельности ВСЦ. Если на Первой ассамблее в Амстердаме женщины составляли 3% от общего числа участников, то в Эванстоне — 3,4%, в Нью-Дели — 6%, в Упсале — 9%, в Найроби — 20%. В контексте подготовительных мероприятий к генеральным Ассамблеям ВСЦ появилась практика организации отдельных конференций по женской тематике[5].

Всемирный совет церквей считал необходимым «внимательно наблюдать за изменениями и секуляризационными процессами, происходящими в обществе, и вырабатывать свою позицию для адекватной реакции на запросы времени»[6]. Так III Генеральная ассамблея, проходившая в 1961 г. в Нью-Дели, посчитала необходимым провести исследование вопроса об отношении в обществе к браку и семье силами Отдела ВСЦ «Сотрудничество мужчин и женщин в Церкви, семье и обществе».

В этом же году во Всемирный совет церквей вступил ряд православных церквей, в том числе и Русская православная церковь. Участие Русской православной церкви в ВСЦ имело ряд особенностей. Во-первых, представители Советского Союза и других стран социалистического лагеря должны были использовать международные мероприятия как арену для пропаганды социалистических идей и демонстрации достижений социализма во всех областях общественного и научного развития. Во-вторых, участие в ВСЦ было для русской церкви во многом фиктивным, поскольку контакты ограничивались несколькими людьми с советской стороны. Информация о деятельности ВСЦ, принимаемые документы и резолюции как Генеральных ассамблей, так и промежуточных конференций и совещаний были мало доступны верующим СССР, практически не публиковались даже в церковных изданиях и тем более не реализовывались на практике. В-третьих, особенностью развития общественной жизни советского периода было декларативное законодательное уравнение полов во всех сферах жизни, тогда как в реальности наблюдалось несоблюдение элементарных прав и свобод человека, что приводило к уродливому и ущербному сознанию общества. В-четвертых, в церковном обществе обсуждение положения женщин в Церкви было действительно неактуально, поскольку на момент вступления во Всемирный совет церквей, все верующие в стране находились под бдительным контролем со стороны государства. Активизация женщин в Церкви предполагалась, в первую очередь, в социальном, общественном служении, а в СССР действовало жесткое законодательство, запрещавшее какую-либо социальную активность

верующих. «Служители культа» представляли собой своеобразный замкнутый круг, в основном «потомственного» духовенства, что способствовало замкнутости административного и иерархического устройства Церкви.

На IV Генеральной ассамблее 1968 г. в Упсале были представлены результаты исследований ВСЦ, которые констатировали дискриминацию женщин в общественной, семейной и церковной сферах. Церквами — участницами ВСЦ было принято постановление, осуждающее дискриминацию женщин. Это постановление стало важной вехой в борьбе за расширение политических прав женщин, особенно в странах третьего мира, поскольку решения ООН по этому вопросу были приняты на основе наработок Отдела ВСЦ «Сотрудничество мужчин и женщин в Церкви, семье и обществе». Как отмечал участник ВСЦ православный свящ. Г. Лимурис, Отдел не просто заявлял о правах женщин, но говорил о необходимости их полноценного участия в развитии человеческого сообщества и особенно в работе и служении Церкви[7].

В этот же период на фоне нового всплеска феминизма в западном обществе вопрос о рукоположении женщин, который был раньше закрытой темой во Всемирном совете церквей и воспринимался настороженно большинством традиционных участников ВСЦ, стал темой для обсуждения[8].

Активное обсуждение в рамках экуменического движения положения женщин в обществе и случаи поставления в протестантских церквах — членах ВСЦ женщин в священнический сан[9] вынудили православные церкви, которые не могли больше ограничиваться лишь резкими заявлениями о неприемлемости и неактуальности для православных рукоположения женщин, выработать собственную концепцию. Тема «женщины в Церкви» была впервые

включена в повестку межправославной конференции, проходившей весной 1975 г. в Православной академии на Крите (подготовительной к V Генеральной ассамблее ВСЦ).

В ноябре 1975 г.[10] состоялась V Генеральная ассамблея ВСЦ в Найроби, в повестку дня которой входило обсуждение темы «Женщины в изменяющемся мире». На Ассамблее присутствовали представительницы и Русской православной церкви: Н. С. Боброва, Е. М. Гундяева и Л. Г. Левандовская. Как сообщил представитель Русской православной церкви на Генеральной ассамблее епископ Астраханский и Енотаевский Михаил (Мудьюгин), «в женских выступлениях звучало известное со времен суфражистского движения требование предоставления женщинам большего места в обществе и в Церкви в порядке осуществления полного равноправия, вплоть до допущения женщин к священнослужению»[11].

Русские участники Ассамблеи выразили свою позицию по вопросу о положении женщин в русской Церкви в церковной прессе. Они утверждали, что в Русской православной церкви нет проблемы дискриминации женщин, т. к. она «призывает женщин к широкому участию в церковной богослужебной и хозяйственной деятельности»[12]. «Об этом свидетельствует участие женщин в работе церковных советов, усердный и успешный труд многих тысяч церковных тружениц в разных отраслях церковной деятельности, особенно таких активных участниц богослужения, как псаломщиц, женщин-регентов, певиц, алтарниц и др.» А проблема женского священства для православной церкви не стоит: «Следуя... апостольским указаниям, канонам, двухтысячелетней духовной практике и единодушному мнению самих мирян, большая часть которых — женщины, православная церковь... считает проблему женского священства к ней не относящейся»[13]. В опубликованной в Журнале Мо-

сковской патриархии статье, участница V ассамблеи Н. С. Боброва продемонстрировала политкорректную, «идеологически выдержанную», соответствующую духу советского периода позицию и отметила, что на Ассамблее было незаслуженно обойдено вниманием положение женщин в социалистических странах, где условия «позволили высоко поднять роль женщин во всех сферах жизни и деятельности, обеспечили расцвет ее личности, открыли необычайно широкие возможности для творческого приложения ее сил». Н. С. Боброва отмечала также, что женщины в СССР имеют возможность реализации своей активности внутри РПЦ, где «верующие женщины во многом помогают священнослужителям при совершении богослужения, участвуют в церковном хоре, исполняют обязанности чтецов, нередко избираются председателями церковных общин, и самое главное, они являются воспитателями в православной вере последующих поколений»[14].

Руководители Всемирного совета церквей считали недостаточным участие нескольких номенклатурных представителей православных церквей Восточной Европы в деятельности органов ВСЦ и пытались включить непосредственно православных женщин в обсуждение их положения и статуса как в обществе, так и в поместных церквах. На V Генеральной ассамблее ВСЦ были озвучены идеи созыва консультации православных женщин «для более подробного обсуждения деятельности православных женщин в экуменическом движении, достижения большего их участия в ВСЦ, <обсуждения вопросов, касающихся> положения православных женщин в церкви, семье и обществе»[15].

Отделом образования и обновления Всемирного совета церквей была организована Первая международная православная конференция православных женщин, посвященная обсуждению темы «Роль женщин в обществе», которая проходила с 1 по 17 сентября 1976 г. в Агапии (Румыния) под руководством трех епископов: митрополита Эмилиана Тимиадиса, представителя Вселенского патриархата при ВСЦ, митрополита Игнатия Хазима, будущего патриарха Антиохийского и епископа Антония Пламадеала, викария румынского патриарха. В конференции принимали участие 37 женщин, в том числе семь румынских монахинь[16]. На этой конференции стало очевидно, что положение женщин в православных церквах и восприятие ими их статуса зависят от социально-политической реальности в стране и культурной среды[17]. Одним из требований, выдвинутых на конференции, было то, чтобы женщины «могли присутствовать там, где принимаются церковные решения»[18]. В «Пожеланиях», подготовленных к концу съезда, была заявлена необходимость поиска новых форм церковного служения женщин в связи с потребностями современного мира. Как сообщила участница конференции Е. Бер-Сижель, поразительным являлся (после заявлений православных представителей об отсутствии в православных церквах проблемы рукоположения женщин) тот факт, что православными представительницами активно обсуждалась проблема рукоположения женщин. В итоговом документе настойчиво подчеркивалась необходимость «серьезного изучения проблемы рукоположения женщин в рамках экуменического диалога, где она стала поистине животрепещущей»[19].

Православные участники ВСЦ на экуменических мероприятиях последовательно отстаивали следующую позицию: они решительно и категорично отвергали возможность рукоположения женщин, но признавали необходимость расширения сфер деятельности женщин в Церкви. Англиканско-православной объединенной вероучительной комиссией (Афины, июль 1978 г.), в которой православные женщины

не принимали участия, несмотря на предложение англиканской стороны, была принята декларация, решительно отвергающая всякую возможность рукоположения женщин в священнический сан, при этом параллельно в декларации было обозначено поле для деятельности женщин в Церкви:

1) диаконское служение и занятие благотворительностью, включая пастырскую заботу о больных и нуждающихся, беженцах и мн. др.;

2) молитва и заступничество, духовная помощь и наставничество, особенно (но не всегда) в монастырских общинах;

3) служение, связанное с обучением и наставничеством, особенно в миссионерской деятельности;

4) служение, связанное с церковным управлением[20].

Эта декларация была разослана всем православным церквам, но как отмечал епископ Каллист Уэр, «хотя ни одна из них не высказала никаких возражений, формально декларация так и не была одобрена»[21].

Протестантские члены ВСЦ продолжали активно обсуждать проблему места женщин в Церкви. В 1974 г. в Комитете «Веры и церковного устройства» Всемирного совета церквей и в Отделе «Сотрудничество мужчин и женщин в Церкви, семье и обществе» началась работа над проектом «Община мужчин и женщин в Церкви» под руководством доктора богословия, пастора лютеранской церкви Констанс Парвей (США). Разработка этого проекта была одобрена на V Генеральной ассамблее в Найроби. В подготовку проекта были включены и несколько православных участниц конференции 1976 г. в Агапии. Участница разработки проекта Е. Бер-Сижель с сожалением констатировала, что «участие православных церквей было посредственным, эпизодическим и, как правило,

негативно-критическим»[22]. В 1979 г. в Клингентале во Франции состоялась консультация «Рукоположение женщин с точки зрения экуменизма»[23].

Итогом проводимых исследований стал в 1981 г. **съезд в Шеффилде** (Англия), возглавляемый Констанс Парвей, преобладающими участниками которого были женщины. На этом съезде протестантское большинство продемонстрировало свою активность в противовес представителям традиционных церквей. Это отразилось и в заключительных документах съезда. Протестанты опубликовали «Послание к церквам», резко контрастирующее со сдержанными формулировками заключительного отчета, принятого общей межконфессиональной группой съезда. «Послание к церквам» напоминало о «страдании многих женщин и мужчин, над которыми в лоне церкви господствуют мужчины, тогда как в рукоположении отказано женщинам, чувствующим свое призвание к служению слова и таинств»[24]. Это заявление вызвало отрицательную реакцию у православных участников ВСЦ.

Участницами конференции было выдвинуто предложение увеличить представительство женщин в административных структурах ВСЦ, на что православные члены Центрального комитета ВСЦ категорически заявили, что «участие женщин не может быть поддержано на легальных основаниях, потому что это — чисто экклезиологическая и богословская проблема, заслуживающая дальнейшего изучения»[25].

Одновременно с обсуждением реального места женщин в обществе и Церкви во Всемирном совете церквей разрабатывалась богословская концепция современного развития церквей; в этом контексте требовалось осмысление и положения женщин и их роли в церквах. В 1982 г. появился известный **Лимский документ** — результат многолетних богословских исследований Отдела «Веры и церковного

устройства», называющийся «Крещение, Евхаристия и Священство» (ВЕМ). Этот текст, переведенный на 33 языка, считается одним из важнейших богословских документов XX столетия и является основой при богословских диалогах между церквами — участницами ВСЦ. В документе констатировалось стремление многих церквей к восстановлению диаконата «как рукополагаемого служения с самостоятельным значением, предназначенного для применения в жизни»[26], однако с разницей в евхаристическом понимании этого служения. Отмечалось, что различная практика поставления в сан — только мужчин или мужчин и женщин — «вызывает помехи для обоюдного признания священства». Составители документа считали, что «эти помехи не должны рассматриваться как существенное препятствие для дальнейших попыток к взаимному признанию. Обоюдная открытость вмещает в себя возможность того, что Дух может говорить для одной Церкви через понимание ею другой. Поэтому экуменическое сообщество должно содействовать, но не препятствовать проверке этого вопроса»[27].

В разделе «Священство мужчин и женщин в Церкви» были сформулированы основания для рукоположения: «Там, где Христос, человеческие барьеры разрушаются. Церковь призвана придать миру образ нового человечества. Во Христе нет ни мужского пола, ни женского (Гал. 3, 28). И мужчины, и женщины должны совместно делать свой вклад в служении Христу в Церкви. Церковь *должна открывать* священство, которое может быть как мужским, так и женским. Глубокое понимание всесторонности священства, которое отражает взаимозависимость мужчин и женщин, нуждается в том, чтобы быть более широко выраженным в жизни Церкви. Хотя церкви согласны на эту необходимость, они делают разные заключения в отношении допущения женщин к рукоположению. Возрастающее число церквей

определило, что не существует ни библейского, ни богословского основания против рукоположения женщин, и многие из них впоследствии переходили к этой практике. Однако многие церкви остаются при мнении, что традиция Церкви по этому вопросу не должна быть измененной»[28].

Как можно заметить, в документе отражена крайняя осторожность и сдержанность составителей-богословов по вопросу о рукоположении женщин. Лимский документ важен тем, что это одно из немногих решений ВСЦ, получившее официальный публичный отклик большинства церквей — членов ВСЦ, в том числе и православных.

Русская православная церковь прореагировала на документ достаточно резко[29]: «...хотя <в нем> и не имеется прямого предложения для введения женского священства, присутствует четкая тенденция решить эту проблему положительно. Это очевидно из утверждения, что число церквей (конечно, протестантских), которые не видят «библейских или богословских оснований против рукоположения женщин», возрастает, и только традиция удерживает церкви, которые еще не ввели рукоположение женщин, от изменений <в этом плане>; а также <тенденция решить проблему рукоположения женщин положительно видна> даже из того факта, что выражается надежда об устранении препятствий в этом вопросе. Мы хотим привести послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Священного синода Генеральному секретарю ВСЦ и председателю Центрального комитета ВСЦ от 3 марта 1976 г. В нем говорится, что божественная мудрость Христа, основателя Церкви предопределила решение этой проблемы. Среди тех, кто был с Христом, были и женщины, но ни одна из них не была включена в число двенадцати Апостолов. Мы не можем допустить, что Он следовал (делал уступку) духу времени. Диакониссы в Древней Церкви не

имели иерархического статуса. В соответствии с учением Св. Павла женщинам не позволяется ни служить (работать)[30], ни учить в Церкви (1 Кор. 14, 34–35)»[31].

Римско-католическая церковь попыталась дать богословское обоснование своей позиции: «Мы одобряем тот тонкий способ, которым трактуется «священство мужчин и женщин». Мы полностью признаем, что опыт тех церквей, которые практикуют рукоположение женщин, содержит неизбежно вызов нашей собственной позиции. В то же время мы полагаем, что существуют богословские вопросы, коренящиеся не только в понимании Предания, но также в Писании, включающем Христологию, которая лежит в основе наших убеждений и понимания в отношении допущения женщин к рукополагаемому священству. По поводу последнего документ утверждает, что «многие церкви остаются при мнении, что традиция Церкви по этому вопросу не должна быть измененной». По нашему мнению, было бы более правильно сказать, что мы не обладаем властью (авторитетом) изменить это до тех пор, пока мы полагаем, что это относится к области Апостольского Предания Церкви. Может быть, этот нюанс и демонстрирует другое понимание Апостольского Предания в Лимском документе, чем то, которое приемлемо для католиков»[32].

Как показала дальнейшая практика, для представителей Русской православной церкви обвинение протестантских участников Всемирного совета церквей в навязывании рукоположения женщин[33] стало поводом для игнорирования принимаемых резолюций относительно прав человека, в том числе относительно положения женщин в церковных сообществах.

ЖМП по поводу обсуждения Лимского документа сообщил следующее: «Многие из выступавших касались проблемы женского священства, которое протопресвитер Виталий Боровой назвал «большим препятствием для единства и новой серьезной причиной

разделения» с точки зрения православных участников экуменического диалога»[34].

Для западных православных церквей обсуждение положения женщин в Церкви во второй половине XX в. имело весьма актуальное звучание. В 1960–1980-е гг. был опубликован ряд сборников и исследований, в которых православные богословы пытались с позиции православной экклезиологии осмыслить место женщин в Церкви. Первая реакция православных богословов на рукоположение женщин прозвучала на конференции «О вере и устроении Церкви» 1963 г. в Монреале и опубликована в брошюре ВСЦ «О рукоположении женщин»[35]. Затем появились исследования П. Евдокимова, Ф. Хопко, еп. Каллиста Уэра, Е. Бер-Сижель. В 1983 г. Американской православной семинарией Св. Владимира был издан сборник «Женщины и священство», под ред. проф. догматики свящ. Фомы Хопко. Этот сборник включил в себя работы авторов, разбирающих разные аспекты женского служения в Церкви, но единогласно отвергающих возможность женского священства. В 1987 г. на немецком языке католической Академией диоцеза Фрейбурга издан сборник «Почему нет рукоположения женщин? Различные представления в христианских церквах»,[36] в который вошли статьи и православных авторов: Е. Бер-Сижель, Е. Теодору[37]. В этом сборнике привлекает к себе внимание статья Херве Леграна, профессора систематического богословия теологического факультета в Париже — «Вопрос о рукоположении женщин в свете католического богословия», очень сдержанная по своему характеру, в которой отмечались неоднозначность и необходимость дальнейшей разработки вопроса. В заключении Легран замечал: «Хотя и существуют сегодня нерешенные вопросы относительно рукоположения, однако несомненно то, что мужчина и женщина призваны к жизни в партнерстве. И как

могут быть решены темные пока вопросы, когда не соблюдается то, что не вызывает сомнений?!»[38].

О сложности ответа на вопрос о невозможности женского священства писал и известный православный богослов А. Шмеман. В его дневниках немало рассуждений на тему о том, что отвергнуть женское священство можно только начав борьбу с принципами современной культуры[39].

На ряде европейских языков были опубликованы работы канониста (профессора литургики, гомилетики и христианской педагогики в Афинском университете) Евангелоса Теодору. Первая его книга «Героини христианской любви. Диакониссы сквозь века» появилась в 1949 г., затем в 1954 г. была опубликована диссертация «Хиротония или хиротесия диаконисс». Эти исследования легли в основу многочисленных публикаций на разных европейских языках. В результате исследований, основанных во многом на изучении литургических формуляров посвящений диаконисс на протяжении IV–XVII вв., Теодору опровергал распространенное утверждение представителей православных церквей о том, что православная традиция не знает рукоположения в сан женщин. Он утверждал, что посвящение в диакониссы отличается от хиротесии низших членов клира и содержит в себе такие моменты, которые указывают, что это было полноправное посвящение в особый иерархический чин.

Е. Теодору считал, что «восстановление института диаконисс не противоречит каноническому праву, потому что существование этого института основывается не только на непрерывной традиции ранней и византийской церкви. Три вселенских собора (Первый, Третий и т. н. Трулльский) признают поставление (хиротонию) диаконисс. Следовательно, сегодня каждый епископ имеет право выбирать — рукополагать ли диаконисс... Восстановление института хиротонисаемых диаконисс в православной (а также и

в римско-католической церкви) — что уже существует у старокатоликов — вполне может помочь перекинуть мост к другим церквам, в которых женщины сегодня рукополагаются»[40]. Теодору считал статус и способ посвящения диаконисс особенностью христианского Востока; он отмечал широкий спектр их деятельности: помощь бедным, больным, детям, нуждающимся. С другой стороны, диакониссы активно участвовали в сфере миссии, катехизации, крещении, воспитании, особенно в деле новообращенных женщин[41].

Истории существования института диаконисс в древней церкви посвящены также многочисленные публикации Е. Бер-Сижель[42], Кириаки Фицджеральд[43], Деборы Белоник[44], Анны Йензен[45].

На межправославной конференции в Бостоне, проходившей в июне 1985 г., обсуждалось участие мирян в служении Церкви, и была сформулирована задача изучения препятствий для рукоположения женщин, содержащихся в каноническом праве, восстановления института диаконисс, проблемы сексуальности и т. д.[46]

Третья Всеправославная конференция, проходившая в ноябре 1986 г. в Женеве (Шамбези), высказалась о необходимости создания межправославной комиссии, которая бы смогла систематически изложить православное учение относительно хиротонии женщин, согласно которому православная церковь не поставляет женщин в священнический сан[47]. Эта задача объяснялась необходимостью вести диалог с протестантскими церквами, входящими в ВСЦ. К этому времени в православной богословской литературе (западноевропейской и американской[48]) были сформулированы аргументы, на основании которых женщины исключены из священнического служения[49].

«А. *Отцовская сущность Бога*. Бог есть Отец. Женщина как священник или епископ не может представлять Бога Отца.

B. *Порядок творения.* Православные богословы никогда не утверждали о не-подобии женщины Богу. Однако существуют концепции, которые говорят о *рангах полов* и о сотворении женщины во вторую очередь (после и из Адама) для обоснования и санкционирования подчиненности и «status subjectionis». Согласно этой концепции мужчинам принадлежит преимущественное право.

C. *«Главенствующее» положение мужчины.* Используется также аргумент, что право власти (господства) дано мужчинам по причине их «главенства» — представление, остановившееся на цитате из ап. Павла и на подлинных (а также вызывающих сомнения) патристических текстах, содержащих интерпретацию определенных мест из Библии[50] (особенно на Еф. 5, 22–23 и Кор. 11, 3).

D. *Культовая нечистота.* Пришедшее из иудейской традиции представление о нечистоте женщины является препятствием для ее культово-литургической деятельности.

E. *Павлов запрет на учение. В* дискуссии о священстве женщин ссылаются также на т. н. Павлов запрет на учение. По Кор. 14, 34 «женщины <должны> в собраниях молчать»[51].

F. *Женщина как «соблазн(-ительница)».* Существует и такое мнение, что женщина, Ева, выступает как большая соблазнительница, а не как должностное лицо в церковном строительстве. Она является соблазном для мужского сообщества.

G. *Апостольская традиция.* Отмечается, что апостолы не посылали женщин <проповедовать>, что Мария не была рукоположена и что не она крестила Иисуса. Но как отмечал Е. Теодору, тот факт, что Мария не была пресвитером, приводился уже древними как доказательство того, что женщины не могут быть пресвитерами. В течение столетий ссылались на Апостольские Постановления (3, 9, 3–4). Этот аргумент православных богословов сильно перекликается с утверждением Епифания Кипрского, который, отмечая существование чина диаконисс, говорил о невозможности поставления в священнический сан женщин.

H. *Действия священника «в образе Христа».* Под влиянием западного понимания служения (чинов, иерархии), которое связано с биологическими категориями полярности полов, у православных богословов сформировалось мнение, что обладатель священнического и епископского чина выступает как представитель Христа, который во время выполнения своих *служительских (иерархических)* функций, прежде всего в богослужении, представляет Христа как мужчину. Этим обосновывается оставление за мужчинами священнических функций[52]».

Все эти аргументы и контраргументы приводились в западной богословской литературе, в дискуссию оказались втянуты широкие круги православной общественности Зап. Европы и Америки, тогда как в Восточной Европе вопрос о положении женщин по-прежнему оставался неактуальным.

1988–1998 гг. были объявлены Всемирным советом церквей экуменической декадой «Церкви в солидарности с женщинами». В докладе по итогам работы второй Секции ВСЦ «Работать для <достижения> равноправия женщин» были предложены следующие направления деятельности ВСЦ:

— углубление изучения проблемы брака и семьи, особое внимание при этом должно уделяться развивающимся новым формам семьи;

— привлечение внимания к изучению последствий новых репродуктивных технологий для женщин и для общества в целом;

— уделение особого внимания вопросам здоровья женщин и детей. Необходимость обратить внимание

на изготовление запрещенных оральных контрацептивов и «утилизацию» ядовитых веществ всех видов;

— оказание поддержки мероприятиям по ликвидации безграмотности среди женщин, требование формирования образовательных и программ дальнейшего обучения всех уровней, включая теологическое образование и подготовку руководителей среди женщин;

— учреждение региональных экуменических женских отделений там, где такие еще не существуют;

— создание специальной комиссии для изучения существующих различий в понимании Писания и Предания между православными и протестантскими церквами так же, как, по возможности, по сравнению с римско-католической церковью[53].

Что касается вопроса о рукоположении женщин, руководство секции опять же весьма осторожно замечало: «Мы с уважением относимся к богословским положениям, на основании которых в некоторых традициях женщины не могут быть рукоположены в священный сан, однако одновременно утверждаем, что допущение женщин к *рукополагаемому служению* должно оставаться на повестке дня экуменизма»[54].

Под влиянием ВСЦ Вселенским патриархатом была созвана **межправославная богословская консультация «Место женщины в православной церкви и вопрос о хиротонии женщин»**, проходившая на Родосе с 30 октября по 7 ноября 1988 г. На консультацию были приглашены 14 автокефальных и автономных церквей[55]. Председательствовал митрополит Миры Хризостом (Константинидис), председатель синодальной Комиссии Вселенского патриархата по диалогу с неправославными церквами[56]. В конференции принимали участие 63 человека — представители большинства православных церквей; не принимали участие в совещании Иерусалимская и Антиохийская церкви. Русская православная церковь была представлена

одним человеком. Проф. Оме считал заслуживающим внимания тот факт, что, несмотря на очевидное преобладание греческих теологов, составлявших более половины членов, в консультации принимали участие представители всех небольших *поместных церквей*, в том числе и западноевропейских диаспор. На конференцию были допущены и женщины[57].

Вселенский Патриарх Димитрий в своем послании к членам консультации утверждал, что представления о получении женщинами равных прав в вопросе получения благодати через таинство хиротонии «не должно иметь места в Церкви Христа», что вопрос рукоположения женщин является «непреодолимым препятствием для желаемого единства христиан». Патриарх высказал пожелание, чтобы консультация выработала объяснение богословских оснований, которые делают для православной церкви невозможным рукоположение женщин. «Речь идет не об упорстве в риторических формулах, а о позиции, основанной на Священном Предании и исторических реалиях»[58]. Однако, как отмечала участница консультации Бер-Сижель, «многие богословы, кого намеревались включить в комиссию, заметили, что ей <комиссии> навязали весьма определенную цель, сама формулировка которой предопределяет ее выводы. Тогда решили расширить дискуссию, включив проблемы рукоположения женщин в контекст более общего обсуждения их места в жизни Церкви»[59].

Консультацией был подготовлен итоговый документ, ценность которого заключается в том, что он содержал «рекомендации такого органа, который был делегирован для этого Церковью»[60]. Документ состоит из двух крупных разделов. Первый раздел — «Богословский подход» к проблеме рукоположения женщин, в котором содержится ответ на первоначальные задачи конференции; второй раздел — «Особые моменты», в которых содержатся запросы и пожела-

ния относительно современного положения женщин в православной церкви. Участница консультации Е. Бер-Сижель отмечала, что подготовленный консультацией текст явился результатом долгих усилий передать весьма различные и подчас противоречивые мнения участников. В нем отразились две традиции современной богословской мысли: т. н. схоластическая и неопатристическая.

Наиболее важные моменты первого раздела, касающиеся положения женщины в Церкви, содержатся в главах «Типология Адама-Христа» и «Типология Евы-Марии», «Мужской характер «таинственного» священства», «Христос и Богородица в возглавлении человечества».

Документ констатировал[61], что «все верующие могут приобщаться... даров Святого Духа и служений в теле Церкви» (п. 5). «Таинственное священство» составляет особое дарование Святого Духа и «даровано Господом апостолам и их преемникам», тогда как сознание Церкви изначально исключало «участие в нем женщин на основе примера Господа, Апостольского предания и практики» (п. 6–7).

В документе сообщалось, что разграничение роли мужчин и женщин в отношении к таинственному священству на основе «следования естеству» «никогда не рассматривалось в православном предании как некое умаление роли женщин в Церкви» (п. 8). В документе были введены типологии «Адам-Христос» и «Ева-Мария», на основании которых сообщалось, что образом в деле служения женщин является Богородица, которая, по словам Иринея, «повиновавшись» и «став приятелищем Святого Духа», являет собой (в противовес Еве, изображающей падшее человечество) «обновление древле павшего человечества путем рождения во Христе нового» (п. 10). На основании этого тезиса участники конференции утверждали, что «это отношение Девы Марии к особому делу Святого

Духа и типологическая связь Ветхого и Нового Адама в истории дают нам значительные данные подхода Церкви в вопросе отношения мужчин и женщин к хиротонии в таинственное священство» (п. 11). Предание Церкви поручило лишь мужчинам служение в качестве священников, представляющих перед «телом Христовым — Церковью — его Главу и Господа, Великого Архиерея Иисуса Христа», который «представляется нам надлежащим и исключительным образом только в мужском виде» (п. 15), тогда как «женское лицо Богородицы является типологическим воспроизведением всего народа Божия» (п. 17). Следует отметить, что подобная мотивация является, по мнению составителей, «сферой глубокого и почти неописуемого опыта внутреннего характера спасительных и космических измерений христианской истины» (п. 18).

В качестве аргументов православной церкви против хиротонии женщин в священническое и епископское служения были приведены следующие «церковно-обоснованные» положения:

А) Иисус Христос не избрал ни одной женщины в число своих апостолов;

Б) Богородица не занималась священнослужением в Церкви, хотя и удостоилась быть матерью воплотившегося Сына и Слова Божия;

В) апостолы, согласно Апостольскому Преданию, никогда не рукополагали женщин в это особое священство Церкви;

Г) в Павловом учении содержатся указания о месте женщин в Церкви;

Д) если бы женщинам разрешалось совершение священнослужения, тогда бы это служение прежде всего осуществляла Богородица (п. 14).

Во втором разделе документа констатировались произошедшие в обществе изменения, были выделены следующие категории наиболее активных в

церковной жизни женщин: приходские активистки, богословски образованные женщины, монахини, жены духовенства. Отмечалось, что «церковь на протяжении веков поддерживала... христианскую женщину с тем, чтобы она осуществляла вместе с мужчиной в соответствии с природой, своими личными наклонностями и своим призванием более широкий круг служений» (п. 23). Тем не менее признавалось, что на практике существует дискриминация женщин в православных церквах, объясняющаяся тем, что «по причине человеческой немощи и греховности христианские общины не всегда и не везде могут эффективно бороться с представлениями, обычаями, традициями, историческими фактами и социальными условиями, которые на практике выливаются в дискриминацию женщин». Участники консультации утверждали, что Церковь должна пересмотреть «имеющиеся данные... которые не соответствуют незыблемым богословским и экклиологическим ее принципам, а проникли извне, увековечились в практике и могут быть истолкованы как унизительные для женщин» (п. 26).

Консультация посчитала нужным возрождение «апостольского чина диаконисс», на основе древних прототипов (п. 32–33), известных по многим источникам. Восстановление чина, по мнению участников, дало бы возможность «подчеркнуть достоинство женщины и показать признание ее вклада во все дела Церкви» (п. 35). Было высказано пожелание о восстановлении института социального диаконского служения (п. 34), что явилось бы «положительным откликом на большие нужды и запросы современного мира», особенно «если вообще степень диаконов (мужчин и женщин) восстановить всюду в ее первоначальном многообразном служении с видом на социальную сферу, согласно духу древнего Предания и как ответ на растущие особые современные потребности». Участники консультации предполагали активную деятельность женщин в следующих церковных сферах:

— образование и христианское воспитание на всех стадиях, начиная с церковных школ до высшего богословского образования в семинариях;

— духовное руководство супружеской четы и семей, подготовка к браку, подготовка к крещению и забота о нуждающихся;

— церковное управление, участие в органах по принятию решений на уровне прихода, епархии и национальной Церкви;

— социальная служба, включающая работу с престарелыми, в больницах, с притесняемыми и отверженными;

— регенты, чтецы и певчие;

— иконография;

— работа с молодежью;

— участие в различных направлениях экуменического движения;

— публикации и общение (п. 29).

Было признано желательным «позволить женщинам вступать посредством церковной хиротесии в низшие степени, т. е. иподиакона, чтеца, певчей, учителя, хотя не исключаются и новые степени, которые можно было бы использовать по усмотрению Церкви» (п. 36).

Богословские результаты этой консультации вызвали дискуссию и активное обсуждение выработанных положений в западной литературе. Наибольшее число замечаний пришлось на введенную типологию «Адам-Христос» и «Ева-Мария»[62].

Удивление у специалистов вызвал тот факт, что «основное богословское положение для отклонения возможности рукополагать женщин было найдено в мариологии или «теотокологии»[63]. Довод против женского священства, заключающийся в том, что

Богородица никогда не имела священнического сана, был найден противоречащим православной традиции, поскольку положение Богородицы в христианстве — «Честнейшей херувим и Славнейшей, без сравнения, серафим»[64] — уникально.

Значительную критику вызвал такой аргумент против священства женщин: священник представляет во время богослужения Христа, имевшего мужскую природу. Этот тезис был выдвинут еще в нач. 1980-х гг. православным богословом свящ. Фомой Хопко: Бог «воплощен в человеческом мужском подобии (существе)». Его «образ» может актуализироваться только «через определенных мужчин — членов Церкви»[65]. Под влиянием Павла Евдокимова, который утверждает, что «женщина *своим существом* связана со Св. Духом», как мужчины *своим существом* с Христом[66], проф. Хопко проводил сопоставление между Логосом и мужчиной, с одной стороны, и женщиной и Св. Духом — с другой, и подчеркивал, что священство есть «таинство (mysterion) объективного присутствия Христа» и носитель этого священства (сана) должен соответствовать определенным объективным критериям, к каким принадлежит мужской пол.

Эта концепция тотчас вызвала многочисленную критику. Католический богослов Анна Йензен указывала, что это положение является сомнительным в контексте базовых основ православной традиции. Она писала: «Мы не должны недооценивать, что в православной экклезиологии нет изображения Христа как такового (Christomonismus), но есть пневматологическое, харизматическое подобие (Dimension) в понимании Церкви и служения»[67]. Таинством в точном богословском смысле является посвящение в священнический сан, а не священник.

Православный богослов Е. Теодору также считал этот аргумент заслуживающим жесткой критики, он писал: «Можно заметить, что проф. Хопко не принимает во внимание апофатические свойства православного богословия и символический характер богословского языка. Более того, он не осознает тот факт, что Христос принял всю человеческую природу, как мужскую, так и женскую, и что «Христос не только совершенный мужчина, но и совершенный человек», архетип и «образ совершенства для всех людей, мужского, как и женского пола»[68]. В этой связи мы не должны забывать, что по православному представлению священник, как и епископ, своей личностью представляет как Христа, так и Церковь... к которой принадлежат и женщины как полноценные члены»[69].

Также недоумение вызвал тезис об осторожности и бдительности в вопросе, поднимаемом феминистическим движением, относительно «введенной в наш обычай из иудейского предания идеи подчинения женщин в связи с телесной нечистотой» (п. 39). Канонист Хайнц Оме замечал, что на первой консультации относительно рукоположения женщин в 1964 г. этот аргумент представлялся еще открытым. Проф. Оме считал важным для православия определить в открытой дискуссии значимость традиционного представления о «нечистоте», считая невозможным обходить молчанием и дальше это положение[70].

К нач. 1990-х гг. в православных странах Восточной Европы произошло падение коммунистических режимов и разрушение привычных выработанных стереотипов взаимоотношений с Западом. Православные церкви столкнулись с новыми явлениями в жизни общества: гласность, возрождение религиозности. В православных церквах возрождение приняло разные формы, тем не менее неготовность и нежелание реализовать решения о восстановлении института диаконисс, особенно актуального в нестабильных постсоветских обществах, наблюдалось повсеместно.

Всемирный совет церквей прилагал усилия для привлечения женщин к обсуждению их положения. В январе 1990 г. на Крите была организована международная конференция женщин. Одобрив решения, принятые на Родосе, участницы конференции выразили озабоченность отсутствием восстановления института диаконисс.

На прошедшей в ноябре 1994 г. в митрополии Фив и Левадии межправославной конференции «Православные женщины в объединенной Европе» участницы вновь говорили об острой потребности восстановления института диаконисс и выражали озабоченность по поводу отсутствия реализации этого проекта со стороны православных церквей: принятые на Родосе решения не оказали большого влияния на позицию иерархии православных церквей[71].

Следующая межправославная конференция была организована ВСЦ в Аддис-Абебе (Эфиопия) в январе 1996 г. в процессе подготовки Международного конгресса Евангелизма и Миссии. Восстановление института женского служения в Церкви рассматривалось в контексте деятельности миссии, и заключительный текст гласил: «Почему наши церкви избегают с растерянностью и оговорками реализацию предложения о восстановлении института диаконисс, тогда как это решение столь важно и необходимо?»[72]. Нежелание иерархии православных церквей восстанавливать институт диаконисс было отмечено и на Ассамблее женщин Азии, Африки и Ближнего Востока, проходившей в октябре 1996 г. в Дамаске[73].

В новом и достаточно неожиданном ракурсе прошла **Консультация старокатоликов и православных о месте женщины в Церкви и о вопросе рукоположения женщин как экуменической проблеме** в Левадии (Греции) и Констанцине (Польше) в течение 1996 г. Участники консультации посчитали необходи-

мым опубликовать предисловие к принятым итоговым положениям, в которых оговаривало, что принятый документ лишь один из возможных подходов, предлагаемых церковному руководству.

Конфронтация, обусловленная социально-культурными причинами, заключающимися в том, что, с одной стороны, в европейском и североамериканском обществе активно утверждается представление о полном равноправии женщин, тогда как с другой стороны, в традиционных (скорее, посткоммунистических. — *Н. Б.*) культурах законсервировались патриархальные и андроцентрические представления, — вызывает на повестку дня вопрос: есть ли жесткие догматические основания для исключения женщин из священнослужения? В связи с этим был поднят вопрос о рецепции церковной традиции в современной жизни. Участники отмечали, что для решения поставленной проблемы — рукоположения женщин — недостаточно просто обратиться к истории Церкви или абсолютизировать высказывания Отцов Церкви, которые были сделаны в определенном историческом и культурном контексте, и воспринимать их как прямые ответы и указания на вопросы, поднятые современными обстоятельствами и духовными запросами. Необходимо герменевтическое осознание вопроса. Обсуждение показало, что к такому осознанию фундаментального феномена различий человеческих полов необходимо включить и положения, обязанные своим возникновением гуманитарным наукам и вообще связанные с современной профессиональной деятельностью.

Участники конференции признали несостоятельным аргумент против рукоположения женщин, связанный с тем, что священник представляет в своем служении Иисуса Христа, имеющего мужскую природу. Также они отметили неудовлетворительность аргументации путем введения «типологии Адам-Христос и Ева-Мария»; оба случая такой аргументации лишь

формально воспроизводят патристическую традицию, на самом деле они ей не соответствуют, поскольку акцентируют внимание на универсальном (и для мужчин и для женщин) значении спасительности Вочеловечения Бога Слова или на единственном в своем роде служении Богородицы.

Также было отмечено, что Предание Древней Церкви, святых отцов, которое сложилось в других социально-культурных условиях, не может внести решающий вклад в решение вопроса ни вообще, ни в каждом отдельном случае. «Оно <Предание> выступает в качестве богословских исходных данных, в центре которых находится то, что через воплощение Слова Бога в Иисусе Христе, который принял природу, общую для мужчин и женщин, мужчинам и женщинам было снова даровано полное подобие Богу».

Непоставление на протяжении столетий женщин в священнический сан или критика допущения к исполнению священнических функций женщин есть, безусловно, исторический факт, но возникший в результате, по мнению участников консультации, определенных культурных явлений. Где подобная культурная традиция и дальше доминирует, там Церковь должна продолжать существующую практику. В тех же обществах, где произошли определенные изменения, Церкви следует вставать на новый путь решения вопроса.

«Поскольку участники консультации не смогли найти «важных догматико-богословских оснований» против рукоположения женщин в священнический сан, это означает, что рукоположение женщин фундаментально не разрушает общение и единство Церкви».

Участники дополнительно оговорили, что «Совместные положения», естественно, не освобождают Церкви от ответственности за последствия рукоположения женщин в священнический сан. В задачи

консультации не входило дать «зеленый свет» рукоположению женщин. Детально останавливаться на экклезиологических аспектах, которые возникают при принятии решения о введении женского священства в православно-старокатолических отношениях, также не было задачей консультации»[74].

В принятых «Совместных положениях» 13 декабря 1996 г. в Константине участники конференции отмечали продуктивность сотрудничества православных и старокатоликов и резюмировали свою позицию, озвученную в предисловии.

Участники консультации утверждали, что церкви должны отметить заслуги мирян и особенно женщин в жизни Церкви. Они отмечали, что важно следить за тем, чтобы женщины занимали подобающее место в жизни и миссии Церкви. Проанализировав существующие аргументы против рукоположения женщин, участники консультации пришли к выводу, что не существует жестких догматико-богословских оснований для непосвящения женщин в священнический сан. «Определяющим для наших положений было сотериологическое значение Церкви и ее миссии: спасение (благодать) людей и всей твари в Иисусе Христе, в Котором новая тварь совершена». Участники отмечали, что при решении вопроса о рукоположении женщин должны учитываться, в целях сохранения общения в отдельных церквах и желаемого единения Церквей, не только догматико-богословские основания, но и т. н. небогословские факторы, которые определяют пасторскую деятельность отдельных церквей[75].

С 10 по 17 мая 1997 г. в контексте Экуменической декады «Церкви в солидарности с женщинами» в Константинополе под эгидой Вселенского Патриарха Варфоломея состоялась **конференция «Понимание «знамений времени» (Мф. 16, 3): Женщины в жизни православной церкви»**. В конференции принимали

участие около 50 женщин — официальных делегаток православных и восточных церквей, представляющих православных женщин Восточной и Западной Европы, России, Северной и Южной Америки. Организатором конференции была Аруна Гнанадасон из ВСЦ. Богословским координатором конференции выступала Кириаки Фицджеральд. Вселенским Патриархом в приветственном слове вновь подчеркивалась необходимость полного восстановления женского диаконата: «Посвящение женщин в чин диаконов есть неоспоримая традиция, идущая из Древней Церкви. Сейчас во многих наших церквах возрастает настойчивое желание восстановления этого чина для лучшего удовлетворения духовных нужд народа Божия. Уже имеются женщины, которые готовы представить себя для этого служения».

На конференции обсуждались следующие темы: «Святой Дух в жизни Церкви», «Понимание Предания сегодня», «Возрождение православия и женщины», «Женщины и современная пастырская практика», «Православные женщины в монашеской жизни», «Православное богословское образование и женщины», «Служение жен духовенства», «Женщины-подростки», «Женщины и зрелость», «Женщины и тело», «Диаконское служение и диаконат», «Вопрос рукоположения»[76].

В сообщении Всемирного совета церквей относительно проведенной конференции были изложены основные положения принятых участницами рекомендаций. Настойчивым пожеланием женщин было предоставление возможности для женщин получения высшего богословского образования. Члены конференции призвали к переоценке некоторых моментов церковной практики. Особую критику вызывали традиции, запрещающие женщине входить в церковь в течение 40 дней после рождения ребенка, использование «определенных молитв в случае выкидыша и

аборта» и представление, которое в некоторых местах запрещает женщинам причащаться по биологическим причинам. Некоторые женщины сообщили: они полагают, что «подобная практика и молитвы не выражают по существу богословие Церкви относительно высокого положения сотворенной Богом женщины и ее искупления во Христе». Делегатки озвучили необходимость более вдумчиво проанализировать существующий в настоящее время характер отношений между богословием и практикой[77].

Перед VIII Ассамблеей в 1998 г. ВСЦ были **организованы две межправославные консультации женщин.** Одна из них — «*Консультация для достижения православного литургического обновления и видимого единства*»[78] — проходила в Кембридже с участием женщин-теологов и представителей монашествующих. Внимание участников конференции было сосредоточено на возможности служения в церкви всех верующих. Опять был поднят вопрос о необходимости восстановления института диаконисс. Вторая консультация проходила в Кении, в Найроби, с благословения патриарха Александрийского Петра, она была посвящена положению православных женщин в Африке. В заключительном документе было сказано: «Мы присоединяем свои голоса к тем, кто поддерживает женский диаконат. Это имеет большое значение, с тех пор как большинство наших общин состоит из женщин и молодежи»[79].

Восьмая ассамблея Всемирного совета церквей, проходившая в Хараре, Зимбабве, в сентябре 1998 г. завершила декаду «Церкви в солидарности с женщинами». Как отмечалось в официальном отчете Всемирного совета церквей, никто из участников пленарного заседания не решился заявить о безоговорочных успехах проведенной декады, а замечания

православных делегатов продемонстрировали непонимание и нежелание обсуждать и решать проблемы, стоящие и в российском обществе. Ира Аскола[80], один из главных организаторов слушания, сказала: во время экуменической декады стало очевидным, что «насилие против женщин в наших обществах и наших церквах» — весьма важный и актуальный вопрос, требующий внимания и реакции руководства церквей. «Мы теперь знаем, что наши церкви... не только игнорируют эту проблему, но иногда и поддерживают эту ситуацию путем злоупотребления Библией и авторитетом проповеди». Исследования, проведенные Всемирным советом церквей в рамках экуменической декады, показали, что вопрос о насилии по отношению к женщинам (в обществе и Церкви) был большой проблемой для восприятия и анализа его членами церквей, а также о «полной нечувствительности многих церковных лидеров к этому вопросу». Выступления на Ассамблее были полны рассказов представительниц церквей многих стран мира, сообщающих о систематическом насилии и дискриминации по отношению к женщинам, которые являются своеобразной нормой для ряда современных обществ[81].

Дискуссии на Ассамблее продемонстрировали остроту противостояния в ВСЦ протестантских и православных церквей, в том числе и по вопросу о рукоположении женщин. Следует отметить, что нельзя говорить о некоторой выработанной общей позиции православных церквей по вопросу о положении женщин. Представители православных западных церквей считали важным обсуждение вопроса (и предотвращение) дискриминации и насилия по отношению к женщинам в обществе и в Церкви. Представитель Православной церкви Финляндии митрополит Амвросий констатировал, что «во многих случаях <в церквах> женщины остаются незаметными и игнорируемыми,

несмотря на тот факт... что Церковь всегда <должна быть> сообществом женщин и мужчин», и отмечал важность проведенной экуменической Декады и для церквей, традиция которых не знает рукоположения женщин. О. Всеволод Чаплин, член делегации Московской патриархии, выступил с резким заявлением, объявив богохульством использование инклюзивного языка и обсуждение рукоположения женщин: «Менее и менее приемлемым для моей церкви является призыв воздерживаться от сильной критики попыток женщин подменять повестку дня радикальной феминистской теологией... Пока другие церкви — члены ВСЦ ставят на повестку дня призыв к рукоположению женщин, евхаристическое единство — это мечта, которая никогда не станет реальностью».

Такое радикальное заявление вызвало протест организаторов. Одна из них, Беатрис Вуд, сообщила, что лидеры Декады не выступали с призывом рукополагать православных женщин: «Наше общение (поддержка) с ними связано с увеличением их роли как женщин-мирянок». Она отметила при этом, что некоторые православные женщины считают возможным рукоположение в диаконат, что соответствует православной традиции.

Представительницы православных женщин на Ассамблее также оказались в противостоянии с протестантским сообществом. Анна Глин-Макаул, мирянка из США и делегатка Греческого православного патриархата Антиохии и всего Востока, сообщила, что многие православные женщины не были удовлетворены посланием, составленным делегатами Ассамблеи, поскольку в нем не были отражены их взгляды относительно сексуальности и инклюзивного языка. Однако православные делегатки неоднократно подчеркивали, что они «солидарны со многими аспектами борьбы, озвученными в послании, особенно с насилием по отношению к женщинам»[82].

Попытка подвести итоги обсуждению вопроса о положении женщин в православной церкви была сделана на научной конференции, организованной Международной ассоциацией изучения права восточных церквей, проходившей в Афинах с 20 по 26 сентября 1999 г. и посвященной **«представлению о женщине в восточном каноническом праве»**[83]. В представленных докладах Г. Лимуриса «Православные и экуменические ассамблеи и конференции в XX в.», Е. Теодору «Женщины в клире с православной точки зрения», Х. Оме «Женщины в низшем клире и жены клириков в православных традициях», И. Бокамп «Женщины и церковь: каноническое право, идеология и социальная практика в Византии», Б. Юлтиса «Женщины и стремление к богословскому образованию» обсуждающиеся в церковном сообществе проблемы получили всестороннее богословское и историческое освещение.

Решение о создании **Специальной комиссии по вопросу об участии православных церквей в работе Всемирного совета церквей** было принято на VIII Ассамблее ВСЦ, за ним стояла обеспокоенность православных церквей их взаимоотношениями с ВСЦ. Однако если в выступлениях представителей РПЦ на Ассамблее основные претензии к ВСЦ заключались в использовании инклюзивного языка и рукоположении женщин, то в подготовленном к концу 2002 г. заключительном отчете Специальной комиссии по вопросу об участии православных церквей в работе ВСЦ вопрос о рукоположении женщин в протестантских церквах, как о причине разногласий между православными и протестантскими церквами — членами ВСЦ, не поднимался. Наоборот, в разделе документа, касающемся межконфессиональной молитвы, рекомендовалось воздерживаться от жестких заявлений: «Мы приносим в наше экуменическое содружество

широкий спектр позиций по отношению к рукоположению женщин; взгляды на этот счет расходятся не только между Церквами, но и внутри Церквей, и пока что мы не готовы примирить эти разногласия. Поэтому устроители должны воздерживаться от такой позиции в отношении рукоположения женщин, которая могла бы привести к конфронтации, например, позволяя в чем-то усматривать намеки на то, что текущая практика той или иной Церкви является единственно возможной христианской позицией по данному вопросу»[84].

В документе также содержался ответ на феминистское богословие, обвиняющее традиционные церкви в шовинизме при обозначении *пола Бога мужским*. Отмечая, что православные церкви не могут «отказаться от имен Отца и Сына, которые укоренены в сокровенном отношении Церкви и общества, призванных свидетельствовать целостность», члены комиссии утверждали: «Тем не менее Церковь должна ясно дать понять, что этот язык не приписывает Богу биологического мужского пола и не содержит каких-либо намеков на то, что свойства, которые мы называем «маскулинными»... в самом деле, Бог объемлет, осуществляет и превосходит все, что мы знаем о человеческих существах, и мужчинах, и женщинах, и о человеческих качествах, мужских и женских. Однако «Отец» не просто метафора в ряду других метафор и образов, которыми пользуются для описания Бога. Именно этот отличительный термин как имя выбрал Иисус для своего обращения к Богу»[85].

Обсуждение положения женщин в Церкви в контексте экуменического движения продемонстрировало взаимное непонимание участников диалога. Кроме специфики конфессиональных традиций, различия в дискурсах обусловлены особенностями политического и культурного развития в XX в. стран Восточной Евро-

пы, с одной стороны, и Западной Европы и Северной Америки — с другой.

Камнем преткновения в экуменическом диалоге стал вопрос о рукоположении женщин; в процессе его обсуждения неоднократно происходила путаница понятий: часто в дискуссии не разделяли вопрос о возможности рукоположения женщин, например в диаконисское служение, для придания им определенного статуса в Церкви, и собственно рукоположение женщин для священнического служения — для совершения евхаристии. Если первое служение распространено в западном мире и отвечает современным запросам общества, то второе является камнем преткновения и в большинстве протестантских церквей. Разрешение рукополагать женщин в священнический сан было результатом длительных, в том числе и богословских дискуссий, однако оно не устранило разногласий внутри церквей и привело к расколу среди них. В Англии Генеральный синод только в 1992 г., «учитывая демократические процессы, происходящие в структурах церкви, и тот факт, что двумя десятилетиями раньше вторая по числу верующих церковь Шотландии допустила женщин к исполнению обязанностей пасторов», большинством всего в два голоса принял решение в пользу рукоположения женщин. Первые акты рукоположений состоялись весной 1994 г., это вызвало протест среди духовенства вплоть до угрозы раскола, епископы многих городов сообщили о невозможности состоять членами Церкви Англии. К концу 1996 г. 300 священнослужителей перешли в католичество, а «вдвое большее их число заявило, что не примут женское священство и также готовы покинуть англиканскую церковь»[86].

Для некоторых протестантских церквей традиция и общественное сознание также противоречили рукоположению женщин; должно было пройти немало времени для изменения традиционных представлений

о роли женщины. В Швеции еще в 1919 г. комиссия епископов дала положительное заключение о женском священнослужении, но закон о праве женщин занимать должности на государственной службе наравне с мужчинами был принят в 1945 г., закон о посвящении женщин в сан после горячих дискуссий в 1958 г., и в 1960 г. были рукоположены три первые женщины-священники. Это рукоположение также вызвало раскол внутри Церкви, и до 1988 г. существовали т. н. «чистые епархии», где было запрещено служить женщинам. В 1958 г. в Швеции возникло общество «Церковное сплочение вокруг Библии и веры», где собрались все возрождения церковности и противники допущения женщин к священнослужению[87]. Отказались от практики рукоположения женщин в священнический сан и лютеранские церкви Эстонии и Латвии (несмотря на то, что несколько женщин- священников были рукоположены и успешно служили в этих церквах в 1970-е гг.).

Тем не менее произошедшие социальные и культурные изменения в западном обществе привели к устойчивому преобладанию женщин среди верующих и служителей церкви[88]. Женское движение развивалось параллельно с изменением традиционных функций женщин в семье и обществе, что должно было бы привлечь внимание церковного руководства.

Сейчас возрождение православия на пространстве бывшего СССР происходит часто не в свете решений и предложений Поместного собора 1917–1918 гг., пытавшегося адекватно реагировать на потребности времени, а в русле худших синодальных традиций, приведших в свое время к глубочайшему кризису и русскую церковь, и общество в целом. Глубинные изменения в сознании людей, порожденные советской эпохой, привели к псевдотрадиционализму, агрессивному неприятию «западных либеральных идей» и противопоставлению понятий «права человека» и «ценность человеческой личности» Священному Преданию.

Тем не менее абсолютное преобладание женщин в приходах, стремительный рост женских общин, занимающихся социальной деятельностью,[89] — все эти явления рано или поздно поставят и перед русским церковным сообществом вопрос о необходимости обсуждения вопроса о положении женщин в Церкви.

2. Женщины в современной российской церковной реальности

Сохранить церкви от разрушения женщине было не по силам, но ее задача была сохранить христианскую веру, передать ее детям. И здесь женщина оказалась не в силах противостоять тем разрушительным процессам, которые происходили. Государство создало стройную систему воспитания: октябрята — пионеры — комсомольцы, и каждый этап этого воспитания сопровождался атеистической работой. Государство кормило и давало возможность выживать, а уж тем более делать карьеру тем, кто был лоялен к идеологии.

Наибольшему давлению подверглись в советское время семейные устои. И хотя семейные традиции принадлежат к наиболее стабильным в обществе, однако именно в этой сфере происходили серьезные изменения. Пока существовало поколение женщин — носительниц традиционной культуры, получивших воспитание еще до советской власти, они даже не всегда сознательно, а в силу некоторой инерционности противостояли нравственному разрушению общества. Это те самые русские «бабушки», последние представительницы которых ушли вместе с XX в. «Они учили, наставляли без слов, они просто жили, и их человеческие облики были законченными, гармонично прекрасными женскими образами христианских

подвижниц. С каждым годом все меньше приходится слышать из уст незнакомого человека: «Доченька, внученька» — это значит, что тех людей, которые жили одной семьей и составляли не население, а народ, становится все меньше»[90].

Пришло новое поколение советских женщин, воспитанное в новых традициях. Резкий модернизационный скачок в отечественной экономике, вовлекший женщину в производство, происходил на фоне отказа от религии. Нравственный авторитет в обществе женщины утратили, ибо в основе его лежало именно влияние женщины в религиозной сфере[91]. В постсоветских политических условиях женщины оказались отстранены от участия в общественной и политической жизни. Искусственно поддерживаемая КПСС разнорядка представительства женщин в выборных органах власти всех уровней упала более чем вдвое в постсоветское время[92]. В качестве одной из причин исследователи называют низкую степень самооценки женщин[93]. Кроме того, они отмечают, что в советское время произошло «вытеснение ценности женщин и женской культуры»[94]. Перед женщинами России вновь поставлен вопрос о выживании уже в условиях новой государственной политики[95]. Как показывают современные исследования, «на «социальном дне» и в его окрестностях скапливается все больше женского населения, не способного своими силами решить проблемы самообеспечения»[96]. Почти половина российских женщин, независимо от их религиозных убеждений, испытывает «постоянное ощущение несправедливости происходящего вокруг», треть из них считает, что «не в состоянии повлиять на происходящее вокруг, и при этом никого не волнует, что с ними происходит»[97].

Увеличивается кризис семейный. На 1000 браков приходится 600 разводов, 38% семей, не просуществовавших и четырех лет, распадаются. Каждый пятый

ребенок рождается вне брака, на одни роды приходится два аборта.

В этих условиях все большее число женщин обращается к Церкви в поисках поддержки.

Сегодня очевидно, что именно женщины составляют большинство верующих в православной церкви.

По данным социологов, женщины составляют 68% от всех верующих, причисляющих себя к православию, и 81% от практикующих верующих[98].

Это же обследование показало, что среди верующих больше всего распространен тип одинокой женщины и очень значительное количество вдов. Громадное число практикующих верующих (39%) живет в одиночестве (у атеистов — 15%). Из тех, кто имеет детей, 54% не живут с ними[99].

Проблема женского служения в Церкви сегодня заменена проблемой критики идеи женского священства.

Но просто отмахнуться от «женской проблемы» не удается: она вновь и вновь поднимается на различных сайтах, в разных изданиях. Одни обличают и наставляют современную женщину, другие пытаются поддержать и направить ее. Конечно, современной женщине очень приятно читать о том, как «жена, сидя дома, как в некоем убежище любомудрия, сосредоточив в себе свои мысли, имеет возможность заниматься и молитвой, и чтением, и другими делами любомудрия... Жене нужно бывает выйти из дома, чтобы пойти в церковь или омыть тело в бане, затем большую часть времени она проводит дома. Поэтому она может и сама пребывать в тишине и, встречая растревоженного мужа, утешать и успокаивать его»[106]. Но вряд ли современная женщина когда-нибудь попадет в подобные условия, а поэтому комментирует православные издания следующим образом: «Кажется, авторы книг были заморожены по меньшей мере пару веков назад, но, разморозившись...

они сами закрывают себе глаза ладошками, дабы не видеть современной жизни, наивно играя с читателями в «наших благочестивых предков». Это было бы забавно, если бы результатами таких игр не становились сломанные жизни слишком наивных читателей, принявших все условия игры. Говорю об этом так жестко, потому что примеров перед глазами немало»[107].

В «Социальной доктрине РПЦ» вопрос о месте женщины в Церкви не ставится. О женщине традиционно говорится лишь в разделе «Вопросы личной, семейной и общественной нравственности»: «Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе»[108]. В доктрине приводятся известные слова апостола Павла (Еф. 5, 22–23; Кол. 3, 18) и утверждается, что «в этих словах речь идет, конечно же, не о деспотизме мужа или закрепощении жены, но о первенстве в ответственности, заботе и любви»[109]. Несомненно, что само отрицание напоминает о «привычном» для русской культуры прочтении этих слов. В этой же главе содержится утверждение о том, что «христианская антропология отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления»[110].

Однако в реальности женщина, пришедшая в церковь, заявляет: «Я не сталкивалась с отношением к женщинам как существам «второго сорта» до общения с верующими»[111].

Сегодня женщина в православной церкви не имеет никакого правового статуса кроме, монахини или сотрудника церковных структур. Это не соответствует

православной традиции, знавшей разные виды женского служения.

Большинство работы на приходе лежит по-прежнему на женщине: уборка церкви, воскресные школы, благотворительность и пр. На наших глазах исчезли из церковного обихода женщины-алтарницы, женщины-псаломщицы. Исчезают женщины — регенты хора. Сокращается число женщин-старост, хотя еще недавно они составляли большинство. Возможно, это естественный процесс: в церковь, переставшую быть гонимой, возвращаются мужчины.

Отсутствие институциализированного женского служения порождает, на наш взгляд, множество проблем как для самих женщин, так и для церковного организма в целом. Деятельность женщины в церкви принимается, но как «добровольные услуги»: эта деятельность не получает церковного благословения и не воспринимается как необходимая. Женщина не нужна для совершения богослужения, а любой другой вид церковной деятельности зависит целиком от воли священников.

На наш взгляд, следствием этого являются две проблемы.

Первая — чисто церковная: невостребованность женщины (как и других мирян) в богослужении приводит к тому, что церковная служба из «литургии» т. е. «общего дела» общественного служения превращается в службу, в которой миряне участвуют как потребители, т. е. они дожидаются времени раздачи (нет принципиальной разницы, чего именно: «отпущения грехов», освященного хлеба, помазания елеем, причастия, крестоцелования, освященной воды и проч.). Понятно, что так называемое частное богослужение — «требы»: крещение, отпевание, венчание, еще больше проникнуто отношением купли-продажи. Этот потребительский дух уже очень ясно ощущается в новооткрытых церквах. Для женщин здесь существует четко определенная ниша: «торговать за ящиком», т. е. быть посредником между верующим-заказчиком и священником-исполнителем.

Неудивительно, что роль торгового посредника вряд ли удовлетворяет религиозные чувства верующих женщин. Хотя в начале 1980-х гг. новообращенные женщины с высшим образованием были согласны даже продавать свечки — подобная деятельность воспринималась как поддержка Церкви, утверждение в вере[112].

Попытки начала XX в. активизировать участие мирян в богослужении, привлечь их к исполнению службы, заменить профессиональное хоровое пение на пение прихожан, превратить их в полноценных участников богослужения продолжались в литургической практике многих священников в советское время, приводя к неудовольствию со стороны контролирующих церковь органов. Сегодня эти попытки приостановлены: существует страх перед «неообновленчеством».

Результат налицо: поколение «бабушек» могло петь (почти полностью пропевалась народом пасхальная служба), новые прихожане уже не поют даже тропари праздникам и величания святым — не знают их наизусть и не понимают смысла, как и некоторые священники.

Уменьшается влияние женщин на религиозное воспитание. «Религиозность новых верующих не приводит к религиозному воспитанию их детей» — этот вывод делают исследователи-социологи[113].

Вторая проблема носит более общественный характер. Отсутствие реальных приходских советов приводит к тому, что жизнь на приходе копирует в миниатюре общественное устройство: начальник и подчиненные. Только здесь еще и выраженное гендерное разделение (подчиненные почти исключительно женщины, все активные верующие мужчины переходят в алтарь). Как и в других постсоветских

организациях, положение человека зависит не столько от его способностей, сколько от степени приближенности к начальству. Стремление «приблизиться» к священнику в ситуации церковного прихода имеет еще и «сакральную» поддержку: все делается по «благословению батюшки». Такой ярко выраженный патернализм («батюшколюбие») как в церкви трудно где-нибудь увидеть. Юный возраст многих «батюшек» никого не смущает. Результата два: удивительное самомнение отдельных священников при далеко не всегда достаточном уровне образованности (напомним, что в 1990-е гг. не все священники получали даже семинарское образование, а это, по сути дела, среднее профессиональное образование) и подавление личностного начала при видимой борьбе прихожанок за первенство (проявление «гендерной антисолидарности», которую с удивлением отмечают исследователи у современных русских женщин)[114]. В результате женщины вступают в борьбу за своего избранника, что хорошо известно всем, кто наблюдал жизнь общин вокруг известных пастырей.

Впрочем, об этом уже ярко написали сами женщины: «Толпы представительниц прекрасного пола собираются вокруг блестящих проповедников, тем более если их голоса звучат по радио и телевизору... В наши дни приходится слышать о молодых священниках, с первого дня наставляющих своих чад на слепое повиновение и лихо перекраивающих чужую жизнь. <...> Младостарец с пятилетним священническим стажем фактически внушает воспитанницам, что грамотное окормление можно иметь лишь при его ноге, и вообще Дух дышит на одном (его!) приходе — где-нибудь в центре столицы»[115].

Женщине в подобной «православной» идеологии отводится только одна роль: быть послушной пасомой в руках священника-духовника. Уже сами женщины пишут об этом достаточно резко: «Кажется, наступает

время, когда никого уже не пугает угроза подмены, профанации святого дела духовного наставления. Обожаемый батюшка и в самом деле «обожается», занимает Божие место»[116]. Осуждают это явление и иерархи: «Нездоровая зависимость новообращенных от личности младостарца порождает искаженные формы приходской жизни... как правило, непременным и единственным условием спасения, они (младостарцы. — *Е. Б.*) объявляют полнейшее подчинение себе тех, кто прибегает к их руководству, превращая их в неких роботов, не могущих без благословения такого «старца» совершить любое дело, каким бы незначительным оно ни было...»[117].

Во многом проблемным оказалось и положение в монастырях: институт стариц, о необходимости существования которого в каждом монастыре говорилось на Поместном соборе 1917–1918 гг., отсутствует, духовниками для женских монастырей являются иеромонахи соседних монастырей. В результате — даже на архиерейских соборах говорят о «дедовщине» в женских монастырях[118]. Вместе с тем монастыри пытаются осуществлять широкую общественную деятельность: занимаются миссионерской работой, создают школы для детей и взрослых, издают книги, ведут хозяйствование. При женских монастырях создаются богадельни, столовые, приюты для детей. Отсутствие работы и нищета в провинции, как и в XIX в., делает для женщин особенно привлекательными монастыри, однако пожизненные обеты оказываются для многих непосильными.

На наш взгляд, появление в этих условиях общин диаконисс (без монашеских обетов) и института диаконисс могло бы способствовать улучшению церковной обстановки. Это возможно только при условии, что диакониссы не превратятся в хорошо известных по практике греческой церкви XIX в. геронтисс[119]. Но, может быть, избранные приходом, а не назначенные

диакониссы, пользующиеся авторитетом у прихожан и прихожанок, могли бы стать авторитетом для женщин и снять излишнюю нагрузку с плеч священников.

Законом 1929 г. любая благотворительная деятельность была запрещена. Тем не менее верующие продолжали оказывать посильную помощь как духовенству, так и просто нуждающимся. В русской церковной традиции христианская заповедь делиться с нуждающимися никогда не забывалась. Она составляла отличительную особенность русского благочестия. Невозможно привести все многочисленные примеры той жертвенной помощи, которую оказывали женщины, не забывавшие ссыльных и заключенных. Из воспоминаний монахини Анны Тепляковой о том, как она с подружками-верующими бегала на вокзал высматривать поезда: «Зачем мы шли? За час подают поезд, и если поезд с решеткой, значит придет «черный ворон». «Черный ворон» мы встречаем. А как встречаем? У одной варежки, у другой валенки — кому-то что-то передадим»[120]. Воспоминания этого времени исполнены примеров, когда люди помогали выжить другим, жертвуя собой. Даже в советское время с амвона священники рассказывали о таких случаях.

Однако после принятия нового закона 1990 г. церковная благотворительность длительное время имела вид раздачи присылаемой из-за границы гуманитарной помощи, что отмечено на официальном сайте Отдела благотворительности и социального служения. Сейчас многие приходы пытаются организовать помощь бедным: собирают вещи, организовывают бесплатное питание, помогают разного рода государственным учреждениям социальной опеки. Однако эта помощь недостаточно концептуальна. Она направлена на тех, кто уже перешагнул порог нищеты (в частности, раздача еды и оказание медицинской помощи бомжам). И почти нет программ, не допускающих людей опуститься до этого порога.

Как показывают исследования социологов, сегодня именно женщины, обремененные иждивенцами, оказываются не в состоянии удержать свои рабочие места. Здесь Церковь могла бы действовать двумя путями: как законодательными инициативами, так и широким вовлечением верующих в оказание социальной помощи. И опять же женщины в этих делах могли бы занять подобающее им место: оформленное подобное служение, получившее церковную санкцию и освящение, могло бы предотвратить множество бед.

Только нравственный авторитет людей может вернуть доверие к благотворительности. И здесь в православии имеется огромная, живая, никогда не прерывавшаяся традиция от Юлиании Лазаревской до матери Марии (Скобцовой)[121], матери Силуаны (Н. А. Соболевой, 1899–1979), Ольги Николаевны Вышеславцевой (матери Марии, 1898–1995). Неслучайно их опыт не укладывался в обычное монашество. Как написала о матери Силуане другая тайная монахиня известный историк Мария Ефимовна Сергеенко: «Ее вера не умещалась в монастырское уставное благочестие; она была живой силой, помогавшей переносить тягчайшие испытания и будничную маяту каждого дня... Черствая монашеская сухость, наигранное смирение и весьма искреннее презрение ко всем «мирским», равнодушие к людям вообще — этой ядовитой смеси, крепко настоенной и в неограниченных дозах поглощаемой монастырскими насельницами, и каплей не брызнуло на подол ее всегда очищенной аккуратной мантии. Любовь к людям, мыкавшаяся по монастырю в поисках, где бы приткнуться, обрела приют в ее келье. Матушка Силуана не принуждала себя любить ближнего и не надсаживалась над выполнением этой второй евангельской заповеди; любовь свободным и широким потоком изливалась из ее сердца на всех, кто с ней встречался. Кого только не видала ее келья! И сколько людей уходило от матушки

Силуаны, утешенных и обогретых ее ласковым радушием, ее добрым-добрым словом»[122]. Мы привели этот пример не потому, что он единственный, а потому что мать Силуана была соединением различных традиций: эмигрантка, она вернулась после войны в Россию и все силы потратила на восстановление церкви в Кемери, где она была «и старостой, и просвирницей, и псаломщицей, и уборщицей, и алтарницей»[123], а также и руководителем хора, и сторожем. Ей пришлось пережить и закрытие этой церкви в хрущевские гонения.

Наличие такого многообразного опыта благотворительности, а также различного рода благотворительных инициатив в современном православии[124] — все это свидетельствует о том, что чин диаконисс, пусть и не формализованный, существовал и будет существовать в православной церкви. Однако от отношения к этому опыту зависит дальнейшая судьба православия, что станет для него приоритетным: внешнее благолепие или служение ближнему? Чем станет современное женское монашество? Замкнется оно за вновь отстроенными стенами и крепкими запорами или будет деятельно служить миру как в начале века насельницы Марфо-Мариинской и подобных ей обителей?

Разного рода благотворительные инициативы нуждаются в руководстве, в общественном осмыслении, что невозможно без участия женщин.

В условиях гонений, когда мужчин в Церкви оставалось совсем мало, широко стал употребляться чин алтарниц (как правило, это были женщины преклонного возраста, часто монахини, оставшиеся вне монастырей). Сейчас чин алтарниц стал большой редкостью.

Другой образ, который диктовало время и приняла Церковь, — это монахини в миру или безбрачные церковницы (от монахинь в миру они отличаются

отсутствием пострига и обетов). Опасаясь отступничества, духовники не давали благословения на брак. Невозможно дать количественный анализ этого типа женщин, но они играли значительную роль как в судьбе отдельных священников, так и в поддержании прихода. Этот тип воспроизводится и сегодня. Как пишет Т. Горичева: «Благословение на брак получает вовсе не каждая женщина. Не только потому, что в иных опытные старцы уже видят будущую невесту Христову, но и потому, что эти же старцы очень хорошо знают, что такое брак»[125]. Из издания в издание переходит ответ анонимного старца женщине на вопрос, можно ли ей вступить в брак: «Можешь родить преподобного, выходи замуж, не можешь — не выходи»[126]. Среди прихожан одинокие женщины занимают значительное число. Это вызвано и современной общественной ситуацией: в обществе реально существует тип женщины внесемейной (на 1000 женщин детородного возраста только 525 состоят в браке, в то время как мужчин 723 чел.). Это может быть как женщина без ребенка, так и мать-одиночка.

Образ женщины-церковницы (т. е. женщины, которая или только работает на церковь, или совмещает свою работу с работой на церковь, или только непременно участвует в богослужении), который упорно предлагает им Церковь, не имеет при этом ни социального статуса (в отличие от священников или тем более епископов, которые включены в номенклатуру), ни церковного. Эти женщины, как правило, редко имеют возможность создать семью. Они составляют, на наш взгляд, наиболее уязвимую группу уже не в материальном, а в духовном плане: они больше всего зависят от личности священника (духовника), они отказываются добровольно от профессиональной карьеры. Многие из этих женщин находятся в постоянном терзании из-за неопределенности своего положения. Из некролога о такой женщине: «Господь ее взял, по-

тому что она не знала, что делать дальше»[127] — а ведь это говорится о женщине с высшим образованием, численность которых в Церкви составляет 0% по подсчетам социологов.

И хотя среди этих женщин немало настоящих женмироносиц, однако для общества не они представляют лицо этой группы.

Некоторым представительницам этой группы свойственна гендерная антисолидарность, они редко вступают в общение с другими прихожанами, не видят социальных проблем прихода[128].

Эти женщины уже представляют сами некоторую проблему для Церкви: к ним начинают обращаться с призывами «не бояться одиночества»[129].

Одним из способов раскрепощения этой группы могло стать восстановление института диаконисс: будучи избранными церковной общиной, обретя определенный статус в церковной общине, а также законную материальную поддержку, женщины могли бы служить всей общине, а не лично батюшке.

Выходом из сложившейся ситуации явилось создание женских общин, которые стихийно возникают в разных епархиях и лишь потом получают санкции на существование у церковного начальства. Однако желание превратить эти общины в обычные монашеские не решает тех вопросов, которые ставит женщина: община необходима для возможности женского служения и взаимной поддержки, т. е. речь идет в первую очередь о диаконии, а не о пожизненных обетах. По-прежнему проблемной остается востребованность образованных женщин в Церкви, и даже выражается часто презрение к женской образованности[130]: «В монастыре тебя именно за образование пошлют на коровник»[131].

Несомненно, что православное общество далеко отошло от тех позиций, на которых стояли даже весьма консервативные люди в начале XX в. Учащиеся

духовных учебных заведений вообще не уверены, что женщины могут изучать богословие и каноническое право, а в семинариях в регентских классах девушкам не преподают древние языки.

Новые виды женской церковной деятельности

Впрочем, можно отметить области церковной жизни, где участие женщин последовательно расширяется:

1) Различные богословские конференции.

2) Церковные учебные заведения. Новые богословские заведения — Православный Свято-Тихоновский богословский институт, а также созданные теологические факультеты в ряде светских учебных заведений принимают девушек без ограничений и пользуются у них популярностью (девушки составляют более половины студентов). Первая женщина — магистр богословия — Н. Сухова, преподаватель ПСТБИ.

Новыми являются и три епархиальных учебных заведения с трехлетним сроком обучения для девушек: Смоленское, Калужское и Н. Новгорода.

3) Поместные соборы. Если в Соборе 1917–1918 гг. женщины не участвовали, то в Поместном соборе 1990 г. из 88 мирян 38 были женщины. Ряд епархий избрал женщин в качестве представителей на Поместный собор 2009 г.

4) Архиерейские соборы. В 2008 г. впервые женщина — юрист Московской патриархии К. Чернега делала доклад на секции Архиерейского собора.

5) Всемирный совет церквей. Во Всемирном совете церквей РПЦ представлена епископом, двумя священниками и одной женщиной.

Особая область — **православный интернет.** Здесь активное участие женщин несомненно. Создан указатель православных сайтов[132]. На многочисленных

сайтах имеются форумы, где обсуждаются различные проблемы: Православная семья; Страничка православной матери; Женам и девам. Женский раздел портала «Наша вера»; Христианка.ru. Православный женский форум; Православная женщина; Сайт православной хозяйки; Матушки.ru. При посредничестве этих сайтов осуществляется широкая частная благотворительность, в частности помощь детям на операции, усыновление и проч.

Современная российская православная семья: нерешенные проблемы

Сложным оказывается положение православной женщины в семье.

Наиболее значительный социальный сдвиг советского времени — включение женщины в производство, в общественную жизнь. В советское время был создан, выражаясь языком современных гендерных исследований, «контракт работающей матери» как базовый[133]. Наличие этого «контракта» предполагало сокращение рождаемости, достигавшееся практикой абортов. Женщина оказывалась под грузом двойного порядка: полная нагрузка в семье и полная загруженность на работе, но законодательство давало возможность матери содержать детей (вопрос об отце из «контракта» был практически исключен — социальные катаклизмы XX в. способствовали этому исключению). Особенно разрушительно демографические катастрофы ударили по крестьянскому населению. Преобладание женщин над мужчинами[134] на селе привело к отказу от моногамии и переходу к последовательной полигамии.

Казалось бы, восстановление православной семьи должно привести к решению многих проблем, возникших в современном обществе, в частности гармонизировать отношения между полами. Как показывают исследования, в обществе появился тип «домашней» женщины, нацеленной больше на семью, чем на профессиональную карьеру. Исследователи даже говорят о своеобразном «патриархатном ренессансе»[135].

Однако при более серьезном взгляде на эту проблему становится очевидным, что воссоздание православной семьи встречается с массой проблем. Обозначим лишь наиболее существенные: проблема рождаемости, главенство мужа и профессиональная занятость женщины (проблемы воспитания детей и взаимоотношений детей и родителей мы не касаемся — это особая проблема).

Сейчас издается множество книг о семье, где, касаясь вопросов деторождения, православные авторы вполне традиционно и законно утверждают спасительность многочадия[136].

В 1980–1990 гг. в России состоялся своеобразный демографический эксперимент, когда новообращенные христиане пошли по этому пути — создания многодетных семей. Для некоторых это обернулось страшной трагедией (мы исключаем семьи священников, в них, как правило, не происходило отрыва от предыдущих поколений, что давало детям поддержку и приводило к жизненности такой семьи)[137]. И дело здесь не в том, что родители редко могли дать своим детям христианское воспитание, а в некоторых социальных законах, работающих очень жестко.

Почему-то в книгах о православной семье нет простых подсчетов, известных любому демографу. Средняя статистическая женщина может родить в течение чадородного периода 8 детей. Зарплата среднего мужчины по России позволяет прокормить ему самого себя и полребенка (август 2003 г.: средняя зарплата — 5559 р. при прожиточном минимуме 2137, для москвича — 3209 руб.; на 2010 г.: средняя зарплата — 15 200 руб., соответственно — 4789 и 5790 руб.).

Кто прокормит мать и семерых? Семья закономерно попадает в группу «социального риска». Как это ни удивительно, но группа многодетных как требующих особого внимания и поддержки только в Год семьи появилась в церковных программах. Сегодня экономическая ситуация в многодетных семьях выглядит куда страшнее, чем в советское время: зависимость материального положения семьи от числа растущих в ней детей подтверждена статистикой: в 2003 г. среднедушевые располагаемые ресурсы (термин, включающий в себя не только денежный доход, но и выплату пособий, использование льгот, поступление продуктов из подсобного хозяйства) в семье с одним ребенком составили 2008 руб. на человека, с двумя детьми — 1567 руб., с тремя — 1241 руб., с четырьмя и более — 767 руб. При этом существенно ухудшился социальный статус многодетных семей. Сегодня бедность и нищета стали реалиями общества, а государственные программы социальной поддержки семей имеют несколько циничный характер; хотя можно говорить об определенной тенденции к увеличению пособий. Даем сведения на 2003 и 2010 гг.:

— единовременная компенсационная выплата в связи с рождением ребенка: 2003 г. — 1600 руб.; 2000 г. — 8000 руб.;

— ежемесячная доплата к пособию на детей в многодетных семьях с 3 и 4 детьми до 16 лет: 2003 г. — 150 руб.; 2010 г. — ежемесячное пособие на ребенка в многодетной семье в случае, если среднедушевой доход не превышает 8000 руб. — 500 руб.;

— ежемесячное пособие на ребенка с месяца рождения до 16 лет: 2003 г. — 70 руб.; 2010 г. — до 1,5 лет — 1500 руб.;

— ежемесячное пособие на детей одиноких матерей: 2003 г. — 140 руб.[138]; 2010 г. — 1500 руб.

Сведения 2003 г. даны из официального сборника «Правовые основы семьи». М., 2004 г. (составитель — Методический совет Управления ЗАГС города Москвы). Для сравнения в этом же сборнике имеется таблица *Свадебный бюджет*: экипировка невесты — 5900–82 700 руб.; экипировка жениха — 4300–33 200 руб.; свадебная церемония — 6950–24 500 руб.; всего — 87 900–431 000 руб.[139]

Государственная поддержка многодетных только декларируется, реальность же такова, что во многих случаях большое число детей в семье — свидетельство ее социального неблагополучия.

Исследование бедности в современном российском обществе, проведенное Н. Е. Тихоновой, показало, что рискуют оказаться за чертой бедности семьи, имеющие большое количество иждивенцев. Именно эти семьи (а не пенсионеры, как это иногда представляют) имеют наибольшую вероятность попасть в группу с наиболее низкими жизненными стандартами. Так, если в 1999 г. среднее по стране соотношение среднедушевых располагаемых ресурсов и величины прожиточного минимума составляло 128,9%, то в группе домохозяйств с 2 детьми этот показатель по России в целом составлял 99,1%, с 4 и более детьми — 47,0%[140].

Как считает исследовательница, семейная многодетная женщина стоит сегодня перед выбором: полная занятость на работе в ущерб семье или нищета семьи, которая просто «не в состоянии выжить без заработка женщин»[141].

Многодетная православная мать неизбежно сталкивается с той же проблемой, что и любая российская женщина: «Самым тяжелым последствием реформ... стала для женщин невозможность эффективно совмещать обе свои главные социальные роли — семейную и производственную. Необходимость приносить в жертву работе интересы семьи или же, отказываясь от чрезмерной работы, ощущать постоянную нехватку денег для удовлетворения даже самых насущных

потребностей семьи, прежде всего детей, порождает у женщин состояние постоянного стресса, и жизнь их сопровождается непреходящим и чрезмерным психологическим напряжением. И хотя совмещать две свои главные социальные роли женщинам и в советский период было очень непросто, однако в сегодняшней России проблема в этой области еще более усложнилась, а в бедных семьях приобрела фатальный характер»[142].

В современных условиях вопрос **о муже как о главе семьи** имеет особое значение. Христианское понимание главенства совершенно особое: «Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетели называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк. 22, 25–26). Главенство в христианском контексте означает обязанность служить. Так же писал об этом и Иоанн Златоуст: «Хочешь, чтобы жена повиновалась тебе, как Христу повинуется Церковь? Заботься сам об ней, как Христос о Церкви. Хотя бы нужно было пожертвовать за нее жизнью, хотя бы нужно было тысячекратно быть рассеченным, или потерпеть или пострадать что бы то ни было, не отказывайся, но хотя бы ты потерпел все это, не думай, что ты сделал что-нибудь подобное тому, что сделал Христос... Так и ты поступай в отношении к своей жене, хотя бы ты видел, что она пренебрегает тобою, что развратна, что презирает тебя, умей привести к своим ногам твоим великим об ней попечением, любовию и дружбою... общницу жизни, мать детей и виновницу всех радостей привязывать к себе не страхом и угрозами, но любовию и расположенностью»[143].

Однако в русской традиции «глава» понимается в ином контексте. Можно привести множество пословиц, характеризующих мужа как неограниченного деспота по отношению к жене. Но и здесь нужно

оговориться: в реальных условиях большой крестьянской семьи муж зависел от главы большого семейства не меньше, чем жена — его также можно было учить битьем. Представление о «главе» как о неограниченном деспоте имеется и в современной культуре. Неслучайно все авторы делают обязательно оговорку: «глава, не деспот». Вот пример из православной книги «Переходный возраст. Как правильно выйти замуж?». Автор проводит в школе беседу на эту тему, отвечая на реплики школьников: «Что такое «глава» семьи? — Да, он главный. Тот, кто в конечном счете принимает решение. Но, обратите внимание, он и принимает ответственность за свои решения. Еще что означает это самое слово — что муж для жены «глава»? Да, он буквально ее *голова*. То есть жена и муж, как мы говорили, образуют одно тело, одну плоть, они части друг друга, муж в этом теле — как бы голова...

Как «палкой бить»? — Палкой бьет жену и совсем запугал? Слушаться ли такого «главу»? Вы хотите действительную историю рассказать или что-то спросить? Может быть, так поставить вопрос: как отличить главу семьи от самодура и изверга?»[144].

В другом современном издании «О женах лукавых. По Священному Писанию, Святым Отцам и нынешним историям» приводится без указания на источник проповедь прот. А. Белоцветова (XIX в.)[145] «О значении женщины»: «Да, как у нас смотрят большей частию на женщину? Ее почти и за человека не считает простой народ. Почему нередко, рассвирепел муж, и вот на ком показать власть? На жене! Не удалось что-нибудь в работе: рвет и мечет муж, и опять жена виновата. И в дело и не в дело, и в сердцах и в шутку, не постоянно да сыплются у вас, братие, на жен если не побои, то ругательства?»[146].

Именно этот архетип во взаимоотношениях мужа и жены возникает в современном сознании при слове «глава». Исследовательницы считают, что в современ-

ном обществе авторитет женщины упал еще ниже, чем в предшествующие эпохи: «Каждый сколь угодно посредственный мужчина думает, что он выше любой женщины (в советском обществе еще очень сильны эти традиционные комплексы) только потому, что он — мужчина. Именно оттого, что женщина встала у нас на место мужчины, именно потому, что она сильнее его, нужнее его, ее еще больше презирают»[147]. Это наблюдение представляется верным: женщина утратила те функции, которые давали ей нравственный авторитет в обществе: религиозную и воспитательную, а ее включение в сферу общественную не приводит к росту ее авторитета.

Есть и еще одна проблема: главенство мужа над женой во всех патриархальных обществах вытекало из его места в хозяйстве — основная, самая тяжелая работа лежала на нем. В современной семье работают оба супруга, особенно если у них есть дети. Кроме того, на женщину ложатся все обязанности по домохозяйству. При ее двойной нагрузке главенство мужа может быть только «идеей». Даже если эта «идея» усвоена женщиной как собственная, она все равно станет источником конфликта, как только «глава» перестанет отвечать возложенным на него надеждам.

Как пишет Н. Е. Тихонова: «В российском обществе идут сейчас достаточно противоречивые и сложные процессы изменения представлений о том, как должна выглядеть идеальная семья. Среди мужчин до 30 лет число сторонников патриархальной семьи в три раза больше, чем среди женщин этого же возраста. Причем эта тенденция отчетливо прослеживается и в бедных семьях, где ограниченность ресурсов делает ее наиболее опасной по своим последствиям для соблюдения элементарных прав и интересов женщин. Зато женщины из возрастной группы до 30 лет в большинстве своем (почти 60%) полагали, что главы семьи вообще не должно быть — важные для семьи решения должны

приниматься совместно всеми, а мелкие — в соответствии с существующим разделением обязанностей.

Таким образом, многие последующие семейные конфликты в молодежных семьях заранее «запрограммированы» разницей тех моделей семьи, которые собираются реализовывать на практике юноши и девушки. Причем конфликты, в основе которых лежит разница представлений об идеальных моделях семьи, встречавшиеся и раньше, в будущем станут, видимо, возникать гораздо чаще, поскольку если разрыв в численности сторонников равноправной семьи у мужчин и женщин 16–30 лет почти двукратный, то аналогичные показатели в поколении их родителей различаются всего на несколько процентов»[148].

Конечно, можно с умилением читать слова о жене, сидящей в тишине дома. Действительно, есть семьи «новых русских», где жена может не работать, а находиться целиком на иждивении мужа. Однако и в этих семьях, как в семьях советских начальников, жена может стать объектом агрессии[149].

В современном обществе, где насилие в семье стало нормальным явлением, идея «главенства», прочитанная в ее русском нехристианском варианте[150], может привести к тяжелым последствиям. Известный православный теолог Иоанн Мейендорф видит свою задачу в том, чтобы определить, как «вернуть современным христианам представление об истинной сущности брака»:[151] «Будучи тайной, таинством, христианский брак неизбежно противоречит практической, эмпирической реальности падшего человечества. Поэтому он, как и само Евангелие, является недосягаемым идеалом»[152]. Характерно, что для о. Иоанна проблема главенства вообще не стоит.

Отметим, что современное российское законодательство исходит из равенства супругов. Новый Семейный кодекс разрешает развод и без согласия

другого супруга. Ничто не может удержать «главу», если он перестанет претендовать на эту роль. У Церкви не существует способов защитить права замужней и имеющей малолетних детей женщины. Кроме того, при накопительном расчете пенсии многодетная мать никогда не получит даже среднюю пенсию. То высокое представление о браке, которое было создано в христианской традиции — понимание брака как символа союза Христа и Церкви, — не вмещается современной культурой, где развод стал атрибутом брака. За подтверждениями не надо далеко ходить: статистика показывает, что за год в одной Тверской епархии на 10 тыс. венчаний — 7 тыс. заявлений о расторжении церковного брака[153].

Института церковного суда, который мог бы совершать в соответствии с решениями Поместного собора 1917–1918 гг. церковные разводы, не существует.

Сегодня очевидна опасность клерикализации Церкви, превращения ее в самодовлеющую организацию, решающую хозяйственные проблемы своих структур. При такой тенденции даже вхождение женщин в «церковные структуры» существенно не изменит положение.

Известный богослов XX в. митрополит Антоний Сурожский, отвечая на вопрос о месте женщин в Церкви, отметил: «Мы, в православной церкви, сейчас должны бы ставить вопросы по существу, а не играть такими вещами, как мытье полов или писание икон, даже не говорить, что можно восстановить чин диаконисс — это, мол, придаст почетности уборщицам в храме, но не даст им права совершать что бы то ни было в области священнодействий. Я убежден, что мы должны вдумываться в эту проблему всеми силами ума, с полным знанием Писания и Предания, и найти ответ. Ответ может быть в ту или другую сторону, но пока что мы даем ответы, вовсе не продумав их»[154].

Заключение

В XIX в. сложился «православный дискурс» в понимании места женщины в Церкви. Рост женского движения и грозившие обществу социальные катаклизмы вынудили даже консервативно настроенных православных иерархов взглянуть по-новому на вопрос о месте женщин в православии. Обращение к истории шло параллельно с поиском новых форм социального служения христиан. Женщинам в этом служении принадлежало особое место — их общественный статус определялся их главенствующей ролью в воспитании. Социальные процессы XIX в., развитие капитализма и связанное с ним отходничество, стремительный рост столиц, разрушение традиционной религиозности — все это повлияло и на положение женщины. Уже в работах XIX в. прозвучало грозное предупреждение о последствиях для всего общества в случае утраты женщинами христианской нравственности. Выход виделся в активизации женского служения в Церкви, в христианском образовании женщин. Диакониссы мыслились как образец христианского служения.

Исследование памятников церковного права позволяет понять, как постепенно формируется система запретов и отстранения женщины от участия в цер-

ковной жизни. Однако ни понятие о женском рукоположении, ни чин диаконисс никогда не исчезали из православной традиции. Как показывает анализ толкований к канонам, традиция во многом транслировала то отношение к женщине, которое сложилось в средневековом обществе.

В русскую письменность перешли церковные каноны из византийской традиции. Христианство принесло новое понимание места женщины в обществе. Вектор влияния Церкви на семью был направлен на создание моногамии, запрет браков в близкой степени родства, охрану чести и имущественных прав женщины, запрет детоубийства.

На протяжении всей русской истории женщина играла в православии существенную роль. Она выступала носительницей религиозной традиции не только в стенах церкви, но и в обществе. Православие принесло на Русь правовые традиции Византии, внутренне антиномичные, как поднимавшие женщину на высоту святости, так и отдаляющие ее от сферы сакрального. В разные эпохи и в разной среде могли актуализироваться разные составляющие. Особую проблему составили взаимоотношения женщин и монахов. Возрастающая роль монастырей в русской жизни, выполнение монастырями и монашествующими широких функций шли в разрез со строгими нормами, пришедшими из Византии, запрещавшими монахам общение с женщинами.

В Средние века организация женщин в монашеские общины не стала столь заметным для русской культуры явлением, как мужские монастыри. Лишь немногие женские монастыри пользовались широкой известностью. Роль женщины как хранительницы православия резко возросла в старообрядчестве. В эпоху гонений на старую веру женщины выполняли самые различные функции, не выходившие, однако, за рамки православной традиции.

В XVIII в. началась борьба государства против женского монашества, не приведшая к уничтожения потребности в женских общинах. Подъем женского монашества в XIX–XX вв. был связан и с социальными процессами, и с религиозными исканиями женщин. В монашестве женщины стремились найти способы служения миру. Несмотря на бедность, женские монастыри отличались широкой благотворительностью. Идея воссоздания чина диаконисс появилась в русской церковной жизни в разных областях: миссионерской, образовательной, монашеской. Особый вклад в укрепление диаконисской традиции был внесен св. Елизаветой Федоровной. «Женский вопрос» специально рассматривался на Поместном соборе 1917–1918 гг., и выступления по этому вопросу звучат сегодня не менее актуально, чем в начале XX в.

На Поместном соборе 1917–1918 гг. была сделана и запоздалая попытка изменения бракоразводных норм. Строгие бракоразводные нормы в России XIX в. шли в разрез с секулярными тенденциями общества и были одной из причин недовольства общества церковной политикой. Введение гражданского брака и развода резко ударило по традиционной семье. Борьба с Церковью в XX в., курс на «уничтожение религиозных предрассудков» нанесли сильный ущерб всему обществу подрывом религиозных основ семейного союза. Верующая женщина и в XX в. противостояла наступлению атеистического государства, сохраняя православные традиции. На протяжении всей советской истории существовали нелегальные женские монашеские общины, женщины выполняли различные религиозные функции.

Для нового этапа возрождения церковной жизни можно отметить тенденцию как к вытеснению женщин из сферы религиозной деятельности, так и актуализацию средневековых представлений о месте женщины. Рост фундаменталистских настроений идет

в разрез с реальностью и становится причиной семейных конфликтов. Дискуссии о поиске форм женского служения в церкви вновь становится актуальным. Для православной традиции важным остается западноевропейский опыт женского служения, а для христианского европейского мира особое значение имеет стойкость, проявленная православными женщинами в сохранении своей веры.

Приложения

Приложение к главе 3

1. Никон Черногорец. Об исповеди женщин. «Слово 14». «Слово 17»

Ѡ бѣдѣ же исповѣданіи нѣ смѣю рещи мужѐ ѿ сегѡ бывающаго, паче же глаже ѡ женстѣи: егда великаго онаго и с҃таго іѡанникѣа, гако же въ житіи егѡ глаголетъ, толико вредиша, колми паче немощныа по д҃ши, гако же тамѡ въ житіи ревнаго с҃таго іѡанникѣа глаголетъ, какѡ его юнаа она инокиня исповѣда емѹ лѹкавыа помыслы, гакоже и во всѣхъ сицѣ бываетъ. Тои же с҃тыи ѡцѣ҃тивъ ѕѣлнѹю врань, и вѣды оубоѥсѧ, сѣди паче оумрети, нежели ѿпасти ѿ преложенѣа своего. И самъ во единъ ѿ вертограда вшедъ, шврѣте зміѣа, и того оубѡ ѕѣлѣ раздраживъ еже востати и поглотити его. Тои же, ѡ ѹюдо. кѹпиѡ внегда ѿверсти оуста егѡ, авіе распадеѧ, и такѡ спасеѧ с҃тыи. Да ѧлма въ таковыхъ и толикихъ такова сѣть страшна, и множае паче во еже по д҃ши немощныхъ: не малѡ во ѻ҃ѵ мои такова ни҃ѣ бываютъ въ таковыхъ страшню, и тои самыхъ слѣхъ оѹдивлающа и оужасающа. Бысть нѣкѣи мнихъ иже въ ѵерноѵ горѣ в монастырѣхъ, иже въ таковѣ достиже мѣрѣ, гакѡ молитвою ѿ земли водѣ изѵести въ келіи своеи, гако же глаголетъ. Сіи надѣѧвсѧ начатъ пріимати многи во исповѣдь мѫжы вкоупѣ и жены. По сихъ же дѣвствѹющѹю нѣкѹю во исповѣдь прѣимъ: и споспѣшника шврѣтъ діаволъ естествѣ невниманніе, вверже его въ влѣдъ.

И гакѡ се бысть, не возможи въ покааніе пріити, но разжжесѧ, гакоже онъ глаголаше, вѣзгодѣ на послѣднюю сію срамнѹю сласть, тѣмъ сѣди въ константинъ градъ внити, и тамѡ влговременнѣ насладитисѧ таковыхъ похотеи, еже и бысть. Я гаже ѿсюдѣ на немъ бывшаа глаголати,

или писати, или слышати. Врѣменѡ бысть всѣмѣски мнѣ мнитсѧ, ꙗко же рече а҃пл҃ъ. Єлика во ми шкаанномѹ бесѣдова рѣченныи минѹхъ, такова же по времинѣхъ дѣаше, не оубѡ ради исповѣди, не подобаетъ бо изꙗвити. Но аꙁъ ѿнелѣже ѡ҃брѣкохсѧ, въ константинѣ градѣ сыи, вѣсѣдовахъ съ нимъ. И оубѡ покаꙁѹю колико вѣдѣ имѧть исповѣди пр҃іемлющіи, и паче в женахъ. И ѡ҃баче о҃у҃е мои, не ѡ҃брѣтѣно бысть въ ѥ҃ѫтественномъ писаніи испов҃ѣдатисѧ женамъ къ мѫжемъ. И тои же самъıи номоканѡнъ постниковъ глаголемыи, ѥгоже имѣть въ винѹ исповѣди ради, такѡ глаголетъ: ꙗко женскіи помꙑслъ раꙁрѣ на смерти нен пр҃іемли. И паки дрѹгѹю винѹ приноситъ ѿ а҃пла, внегда глаголати ꙗко женѣ оуꙗити не велю. И егда женамъ оуꙗити не велитъ, какѡ мѫжіе да не пр҃іемлютъ ихъ, и се о҃у҃е мои невѣдомѣ раꙁмѣваютъ по своихъ похотехъ кождо, ꙗко же и аꙁъ шкаанныи. И слыши о҃у҃е мои ѥ҃ѫтественаго ꙁлатоѹста, какѡ сеи протолкова во ѥже къ титѹ послан҃іе.

Сѹщее

Старицамъ такожде во ѵстроен҃іи с҃ѡ҃ннолѣпнѣ.

Толкован҃іе

Старици ꙁдѣ слѫжителницы глаголетъ.

Сѹщее

Не сваливымъ, не винѹ многѹ поравоценамъ, доврѣ оуꙗитилномъ, такѡ да оуц҃ѣломѫдрятъ юныа.

Толкован҃іе

Какѡ инде возбранаетъ женамъ оуꙗити; и глаголемъ, такѡ ꙁдѣ ѡ накаꙁателнѣмъ словѣ въ домѹ вывлемѣмъ глаголетъ, тако же ѡ ѥже не предсѣдѣти въ народѣ и людемъ глаголати: и ꙗко же ѡ иже въ домѹ тоѹ҃ю оуꙗнi҃е тѣмъ подастъ, гавлатъ приводимое, ꙗко да оуц҃ѣломѫдритъ юныа. И сі҃а оубѡ ѥ҃ѫтественныи ꙁлатоѹстъ. И влюди о҃у҃е мои, какѡ кождо по своихъ страстныхъ волахъ познаваемъ ст҃аа писан҃іа, и не испытѹемъ тѣхъ толкован҃іа; ѥже ѡ ѥ҃ѫтественагѡ дха оусты ст҃ѣ҃ѣ ѻц҃ъ сказан҃іа, и ѡ семъ впадаютъ въ раꙁличныа прелести же и ереси, такожде по коегождо страстномоу хотѣн҃ію, ꙗкоже рече ѥ҃ѫтественое писан҃іе; какѡ кождо влекомъ есть и прелщаетсѧ ѿ своеа похоти.

Из «Слова 17».

Того же ко игѹменѹ ст҃аго ѡанна, ꙗкѡ вѣдна есть въ настоящихъ гаросте, и паки вѣдно есть ѥже пр҃еимати женскіа исповѣди, и ꙗко запрещаютсѧ монастыри мѫжестіи идѣже жены входятъ, и женстіи идѣже жены входятъ, и женстіи идѣже мѫжи входятъ.

Я ѥже женскіа помꙑслы пр҃іимати и исповѣди, и тѣмъ въ монастырь входити по какоѹ люво образѹ, се ѿвюдѹ не ѕдобно есть и ꙁаконопрестоупно. Гл҃ѣть бо ст҃ыи седмыи соворъ въ двадесатомъ правилѣ: такѡ да не пребываютъ въ ѥдиномъ монастырѣ иноци и иноꙗкини, прелюводѣйство бо пр҃іемлеть спребываніе.

(Никон приводит уже упоминавшееся выше 47 правило 6 собора, и опять пишет об исповеди.)

Я ѥже ѡ сокровеныхъ помыслѡхъ и исповѣди повелѣвати иноꙗмъ пр҃іимати жены, се страшно и не подобно есть, и во мнѡзѣхъ гавленъ соблаꙁнъ, и пр҃іимающемѹ и исповѣдающемсѧ великъ вредъ ꙗко же видитсѧ. ѥ҃ѫтественными правилы не повелѣваетсѧ се.

Книга преподобного и богоноснаго отца нашего Никона,
игумена Черныя горы... Почаев, 1795. Л. 70 об. — 71 об., 95 об.

Приложения к главе 4

1. «О еже не звати жену госпожею»

Яко не подобает жены звати госпожею. Толк(ование) Козмы Халкидонского. Пытай учения Павлова к Тимофею пиша рече: Жене не велю учити ни владети мужем, но быти в молчании и в покорении мужу своему. Адам прежде создан бысть. Потом Ева створена. И Господь рече: Аз тебя сотворих равну с мужем владествовати. Но ты не оуме равно господствовати. Буди обладаема в покорении вся дни живота своего. К Титу рече: Да будут жены домодержицы, покаряющиеся своим мужем. К Филиписеом рече. Жены да покаряются во всему мужем своим. И мужи да любят жены своя. И жены да послушают при всем мужеи своих, яко раб господина. Рабъ бо раздрешится от работы господьскы, а жене несть раздрешения от мужа, но егда муж ея умрет, тогда свободна есть за иного посягнуть. К Римляном рече: завязана ужа не отрешай, отрешена не завязай. И паки: в неж зван еси, в том же стои, и паки рече, аще и агтел с небеси пришед благовесть вам, не яко ж мы благовестихом, да будет проклят. К Коринфеом рече: Глава ему Христос, жене ж глава муж. Несть сотворен муж жены деля, но жена мужа деля. Того деля имать власть муж над женою, а не жена над мужем.

Не мози, сыну, изнести главы женьскы выше мужескы, али то Христу ругаешися. Того ради не подобает жены свое

звати госпожею. Но лепо жене звати мужа господином да имя Божие не хулится в вас, но и паче славится. Кый властель под собою суща зовет его господою или кыи господин зовет раба господином и кая госпожа зовет рабу госпожею. Не прельщайте ся в свете сем. Имам бо великого светилника Христа Бога нашего главу над всеми главами, да не срамляися никто ж мужескыа главы, оли то Христа срамил есть. Рече егда на земли ходих плоть нося, тогды кто укорил мя. Или что хулно прощю е, а иж кто похулит нные или укорит то не прощен будет ни в сеи век ни в сеи будущеи.

РГБ. Ф.247. Рогожс. № 256. Л. 363-364

2. Глава об инокинях из Скитского устава

Вѣдомо же бѫди ꙗзе и о калоутерицахъ.

Дѣце коа ѿ нѝ трѣбѣ́ канѡ́ ѿ сѝ Ѹставленнѝ дръжати себѣ́. да смотрѝ прежѐ писанаа. и ꙗко тамо Ѹставленъ ѥ́ въ нноскѡ́ прѣбываниѝ ѥ́ о всеноцинѝ бдѣнии. такоже и катадневнѡ́ пѣтни и трезвѣнню въ цр҃кви обрѣтши или в келии на своѥ́ канонѣ́. и просто рекше. въсѣ́ елика сѫ́ о ннокѡ́ рѣ́нна. такоже прѣданне сѝ да ѥ́, нж протнвѣ крѣпостн. елико можѐ коа вмѣстнти да творнтъ. и на госпѡ́скыа праꙁникы всеноцинѝ бдѣнии нѣлѣ́ ꙗкѡ́ рѣ́нно ѥ́. егда въ цр҃кви бѫдет приходнти на съборное пѣтне. тоѓа врѣвцѫ дръжати и мл҃твѹ пѣтн. ꙗкѡ́ Ѹказано преже о всѐ. егда ли не приѹ́тнт сѧ въ цр҃кви бдѣнне нарѣ́нна праꙁникы. тогда въ келии да трезвнтсѧ. рѣ́ниѹ́ѧ мл҃твѫ пом. и рѹ́кодѣ́лнемь кои любо. не ꙗко прнбытка рѧ́ дѣ́лаа. нж̑ ꙗко ѿ Ѹныина сѝ трезвѧсѧ въ келии своен. и и скверънна помышленна. ꙁабалѣ́ѩ сѝ дѣ́лѣ. понѐ немѣ́ѫцин прочнтатати стѣ́ы писанин. немощно ѥ́ трезвѣ́тн сѧ тѣ́ и нн҃ѣ, разѵѣ́ ꙗкѡ́ рѣ́нно ѥ́ мл҃твѹ. и въ врѣ́мѧ Ѹныина рѫкодѣ́лнемь. прѣдѣннѣ́ пѫ́ Ѹдобнѣ́ншѐ ѥ́. и болше ѿ нн҃ѣ́ рѫкодѣ́лнн. и се Ѹбо колѫ́ко протнвѣ своен крѣ́постн да нѫдят сѧ не тъ́ма на прѫ́кы сна творнтн . нж

и всегда въ келии своен прѣбываѫцин тако трезвнтсѧ. по Ѹставленнѝ выше ѡ всѐ. еще же не исходнтн ѿ своеѩ келна. въ велнкыа пѡ́ кромѣ́ сѫ́ и нѐ. такоже и прочаѧ дн҃и всего лѣ́та. кромѣ́ рѣ́ннѣ ꙁа нѫ́ѫ. vѣ́. нлн втѡ́. ꙗко же и прѣ́же рѣ́нно ѥ́. а пнѐ и срѐ. и пѣ́. не исходнтн нн комѹ́ же ѿ келна своѧ. кромѣ́ велѝ нѫ́ѫ. ꙁане ѿ исхоѫенна. и раꙁрѣ́шенна бываѫ́, егда не пѡ́баѥ́ и ѿ сего прѣстѫпленне въпадаѥ́. и ꙁапрѣщенне ѿ ѩ҃тѣнѣ́ правнль. Ѧ повъсѧдѫ проклнаѫцѝ нѣ́. ѿ раꙁрѣ́шенн безъврѣ́менныѝ. пѫ́ ѿ многы́ бесѣ́. и не сблюденна.оѵню коенѫ́ко нноки́нн велѝ врѣ́ бываѥ́. ащѐ и мнѝ сѧ не нмѣ́ѧ сѐ тѣ́м же лѣ́по ѥ́ всякон кало герицн нмѣ́тн на Ѹмѣ́ слово сне. Ѧ самѣ́ ѩ҃тѣнымь апл҃ѡ павл҃ѡ глѣ́т сѧ ѡ нѝ. сѫцаѧ рече вдовнца и Ѹединенаа. и Ѹповаѫцина на бг҃а. пребываѥ́ въ мл҃тва́ и моленнн ноць и дн҃ь. а пнтаѫцаа сѧ. безъ страха въ своемь прѣбыванни. жнва рѣ́ таковаа. вмрѣла ѥ́. и сна Ѹбо велнкын Ѹнитель павель показа къ нѝ сего ра́ подобаѥ́ нмь сблюдатн сѧ въ всѣкы́ вещѐ. елнко можѐ кожо трезвнтн сѧ. да не лѣ́нит сѧ и сна до ꙁдѐ.

РНБ. Погод. 876. Л. 310–312 об.

Приложения к главе 8

1. Правила о диакониссах, выработанные Предсоборным Присутствием

1. Диакониссами называются православные христианки, изъявившие желание быть постоянными служительницами Церкви Христовой и принявшие на такое служение посвящение от архиерея.

2. Причисляясь к клиру церковному, диакониссы служат храму Божию и приходу.

3. Служение храму состоит в трудах по соблюдению чистоты в нем, по содержанию в исправности священных

облачений и церковной утвари и вообще в содействии благолепия храма Божия.

Примечание. Для уборки алтаря диакониссам, как посвященным, дозволяется входить в оный, но воспрещается касаться престола и напрестольной утвари.

4. Присутствуя за богослужением, диаконисы наблюдают за поведением в храме женщин и детей, помогают подносить детей к причащению, в случаях крещения взрослых лиц женского пола диаконисы прислуживают при крещении таковых и, вообще, содействуют порядку при богослужении.

5. Служение приходу состоит в том, что диаконисы прилагают усердное попечение о научении неведующих христианского учения, особенно женщин, готовящихся к святому крещению, и о вразумлении заблуждающихся, но при этом они должны быть по своим познаниям правоспособны к сему и во всем поступать по указанию пастырей Церкви.

6. Диаконисы помогают священнику и приходскому Совету в заботах и трудах по призрению сирот увечных воинов, и вообще в делах благотворительности содействуют в изыскании на это средств, посещают квартиры бедных и больных, входят в их положение и по возможности облегчают тяготу их жизни. В тех приходах, где есть богадельни, приюты, больницы и другие благотворительные учреждение, диаконисы могут служить в таковых учреждениях или иным способом содействовать благосостоянию их.

7. Имея такие святые обязанности, диаконисы для поддержания в себе ревности служения Господу и святой Церкви должны быть прилежны к молитве и слушании Слова Божия. Для сего каждый день начинают и оканчивают чтением положенных молитв, присутствуют, по возможности, за каждым богослужением, а в случае невозможности, должны восполнять это опущение диаконисс чтением Евангелия, Псалтыри и положенного церковного правила.

8. Диаконисы, по возможности часто, особенно в великие праздники и вообще не менее четырех раз в год, исповедаются и приобщаются Св. Христовых Таин и ведут жизнь строго благочестивую, подражая преподобным и праведным женам и девам, причтенным к лику святых. В случае

уклонения от подобного диаконисам образа жизни они подвергаются за это всем каноническим последствиям.

9. В одежде они должны соблюдать скромность, а с разрешения епископа могут носить и особую одежду наподобие монашеской.

10. В диаконисы посвящаются архиереем вдовы и девицы, как духовного, так и других сословий, имеющие не менее 40 лет от рождения. Возведение в это звание достойных лиц, с возложением на них иподиаконского ораря, совершается архиереем или по его личному усмотрению, или по ходатайству настоятеля прихода. Посвящение диаконисс совершается или за литургией во время малого входа, с возглашением древней молитвы, или когда нет литургии, за особым молебствием после прочтения Евангелия.

11. Вдовы и девицы, желающие принять звание диаконисс, но не достигшие сорокалетнего возраста, допускаются к исполнению их обязанностей с званием церковниц с благословения настоятеля прихода, но без посвящения и без права входить в алтарь.

12. Служение диаконисс есть подвиг добровольный и безвозмездный, но в случае их немощи и старости они имеют преимущественное право на призрение от прихода, которому служат.

Журналы и протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 2. СПб., 1907. С. 102–104.

2. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения»

7/20 сент. 1918 г.

Признавая полезным привлечение женщин к деятельному участию на всех соответствующих их призванию поприщах церковного служения, Священный Собор Православной Российской Церкви определяет:

1. Сверх предоставленного Священным Собором права женщинам участвовать в Приходских Собраниях и Приходских Советах и занимать должности церковных старост предоставить им также

а) право участия в Благочиннических и Епархиальных Собраниях, и

б) право занимать должности во всех епархиальных просветительных, благотворительных, миссионерских и церковно-хозяйственных учреждениях, за исключением Благочиннического и Епархиального Советов и учреждений судебных и административных, и

в) в исключительных случаях допускать женщин к исполнению должности псаломщика со всеми правами и обязанностями штатных псаломщиков, но без включения в клир.

Собрание определений и постановлений Священного собора Православной российской церкви. 1917–1918 гг. М., 1994. Вып. 4. С. 47.

3. Доклад проф. прот. И. Галахова на заседании Отдела «О церковной дисциплине» 12 октября 1917 г.

Участие женщин в соборной жизни церкви

В соборной жизни Церкви не может не обращать на себя внимания одно печальное явление — отсутствие прямого, активного участия женщины. Правда, это явление в одинаковой степени было заметно и в жизни государства. И там женщина до последнего времени не имела равноправия с мужчиной в общественной и политической жизни. Но то, что казалось бы существенным для государства, живущего и действующего на основах естественного человеческого права (humani juris), где нередко право силы господствует над силой права, то было бы совершенно неестественно для Церкви, живущей и действующей но основе Божественного права (divini juris), на основании законов Божественного происхождения, Св. Писания, Предания, канонов, правил соборов и св. отцов.

Между тем, что же мы видим?

Несмотря на прямые и не допускающие никаких перетолкований слова ап. Павла, что *в церкви Божией несть мужеский пол, ни женский*, — на соборе нет ни одной женщины, нет ее и в Епархиальном Управлении, незаметно или очень мало заметно ее участие и в приходской жизни. Женщина отстранена отовсюду. Не участвуя в богослужении, по причинам весьма понятным, женщина не принимает никакого участия и в сфере внебогослужебной. Хотя не одна женщина, но и все вообще миряне в последнее время считали себя чуждыми интересам церкви, предоставляя все духовенству, но отсутствие женщины повсюду, исключая храм и богослужения, было настолько ярким, что едва ли кто будет отвергать это. За женщиной доселе признавалось только одно право присутствовать за богослужением в храме и молиться. Но ее не было видно нигде, ни в приходских собраниях, ни в каких съездах и комиссиях и ни в каких церковных должностях.

Спешу оговориться. За последние, можно сказать, дни выходит на службу кое-где и женщина, допускается и ее участие в жизни церкви (например, в некоторых епархиях она занимает должность церковного старосты, псаломщика и т. д.), но шаги эти очень редкие, нерешительные, а главное, они никем не санкционированы, т. к. и вообще у нас соборной санкции не было, а санкция Синода была не всегда последовательной и постоянной.

Как все это могло произойти, в чем причина отстранения женщины от церковных дел?

Здесь я вижу несовершенство нашего религиозного сознания, которое, в свою очередь, явилось следствием несовершенства природы человека. Положительное христианское учение признает права женщины бесспорными. На самой ранней поре призваны к бытию два одинаково разумных и свободных человеческих существа, о которых Библия (Быт. 1, 27) выражается так: «и сотворил Бог человека, по Образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их». Слова, не оставляющие сомнения в том, что оба человеческие существа, муж и жена, одинаково созданы по образу Божию, одинаково разумны, свободны, в одинаковой степени призваны к бесконечному идеалу нравственного совершенства. Тут не положено никакого различия, не дано никому преимущества; тут нет ни господина, ни раба, ни высшего, ни низшего. Напротив, что дано одному, то дано и другому, и обоим вместе дано название «человек».

Таким образом, Библия ясно учит, что в намерения Божии не входило унижать женщину или указывать ей вто-

ростепенное значение. Не входило в высочайшие намерения также мужчину возвышать только за то, что он мужчина.

Фактическое унижение женщины произошло впоследствии. Равновесие в отношениях между людьми нарушилось грехом. Фактом непослушания Божьему нравственному закону человек показал, что он желает жить по своему закону, по закону своей физической природы. И вот с тех пор в человеке сильно и властно заговорили законы физической природы, где всякое существо любит, прежде всего, себя самого; заговорили эгоистические инстинкты, забушевала чувственность и плотские страсти. В стихийной борьбе эгоистических и чувственных страстей, мужчина, как более сильный физически, естественно возобладал над женщиной и подчинением себе сделал ее из существа равного — существом низшим, из помощницы — рабыней, из союзницы — врагом. Одним словом, мужчина по отношению к женщине стал пользоваться правом сильного. Об этом именно ненормальном явлении в брачном союзе, как последствии греха, и сказал Господь согрешившей женщине: «И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой» (Быт. 3, 16). Это есть предсказание будущего неестественного отношения полов: мужчина станет господином над женой своей и будет злоупотреблять своей властью в смысле подчинения женщины себе.

История очень ясно говорит, в чем сказалось это подчинение. Женщина оказалась отстраненной не только от участия в общественной жизни, но и в кругу семьи роль жены и матери сузилась до крайних пределов. Не говоря уж о нравах в языческих семьях, где женщине отводилось значение самки или вьючного животного, не говоря о магометанстве, где женщине не дается никаких серьезных дел, где за нею не признается право даже на равное отправление религиозных обязанностей (женщина-магометанка не имеет права ходить в мечеть и дома во время общей молитвы должна стоять позади мужчины), где забыто положение женщины в будущей жизни (согласно Корану, женщина и в раю будет такой же служанкой мужчины, какой была здесь), не говоря о всем этом, даже в древней иудейской религии унижение женщины было весьма заметным явлением. Правда, ветхозаветные писания с уважением говорят об

именах Сарры, Ревекки, Рахили, Сепфоры, Деворы, Анны, матери Самуила, Есфири и др., — но, с другой стороны, они же высказывают очень строгие суждения о женских недостатках. Прем. Соломон пишет, что лучше жить на кровле, чем со сварливой женой в пространном доме (Притч. 25, 24), а Прем. сын Сирахов заявляет, что тот, кто берет злую жену, хватает скорпиона (Сир. 26, 9–15). Тот же Иисус, сын Сирахов с особенным негодованием отзывается о женской красоте и считает ее источником всякого зла (там же 9, 2–11), как будто женщина виновата в том, что природа наделяет ее красотой. Нередки обвинения женщины со стороны ветхозаветных моралистов в том, что женщина является виновницей совращения мужчины на путь безнравственности и разврата, — причем те же писатели очень осторожно обходят вопрос о виновности мужчины.

Неудивительно, если библейская женщина оказалась существом униженным и бесправным даже в семье. По Библии многоженство считается явлением допотопным. Пятый потомок Каина, Ламех, взял себе в супруги двух женщин, Аду и Циллу. Впоследствии многоженство утвердилось до того, что даже и праведники Ветхого Завета, начиная с Авраама, не считали многоженство явлением греховным и беззаконным. Между тем унижение женщины ни в чем так ясно не сказывается, как именно в многоженстве. Насколько глубоко укоренилось это унизительное явление в сознании древнего еврейства, видно из того, что даже законодательство Моисея не в силах было восстановить первоначальный Закон Божий, — моногамию. Не давая прямого разрешения еврею иметь много жен, оно допускало легкость развода; для мужчины оно развод облегчало, для женщин затрудняло. Допускало и даже в некоторых случаях обязывало браки в близких степенях родства. Женщина бездетная лишалась благоволения в глазах мужа и отпускалась на все четыре стороны. В законах, наказывающих разврат, о грехе женщины говорится с большим осуждением, чем о грехе мужчины и т. д. (Втор. 23–24 гл.).

Первоначальный закон равенства полов восстановлен Евангелием. Об этом очень определенно засвидетельствовал Иисус Христос по такому случаю. Однажды к нему приступили фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по

всякой ли причине позволительно человеку разводится с женой своей? Иисус сказал им в ответ: «не читали ли вы, что сотворивший в начале мужчину и женщину сказал: оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей и будут два одной плотью (Быт. 1, 27; 2, 24). Так что они уже не два, а одна плоть. И так, что Он сочетал, человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с женой? Иисус сказал им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводится с женами вашими, а сначала не было так» (Мф. 19, 3–8). Фарисеи думали, что муж может обходится с женой, как ему угодно: может держать ее при себе, но может и отказать в сожительстве с собою по самому ничтожному поводу. Но такое мнение было в явном противоречии с первоначальным законом Божиим о единобрачии и равенстве полов. Об этой исконной Божией правде и напомнил фарисеям Иисус Христос. В законе Моисея статья о разводе была уступкой жестокосердию мужчины.

Но Евангелие разрушает ходячие взгляды на женщину и обличает фарисейское лицемерие мужчин не только тогда, когда дело касается юридических прав, но и в оценке их нравственности. Ведь известно пристрастие человеческого суда, когда дело касается поведения женщины. Однажды толпа народа из книжников и фарисеев привела ко Христу женщину, уличенную в прелюбодеянии. По закону Моисеову таких блудниц полагалось побивать камнями. Толпе врагов Иисуса любопытно было знать, что скажет на это Христос, друг мытарей и грешников. «Учитель, кричали в толпе, вот женщина прелюбодеица. Ее по закону надо побить камнями. Ты что на это скажешь?» Но Иисус не обращая на них внимания, писал в это время перстом Своим по земле. Когда же толпа настойчиво потребовала Его ответа, Он сказал: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень». И снова, наклонившись, писал что-то на земле. Обличаемые совестью книжники стали уходить один за другим, пока не разошлись все. Иисус, увидел, что никого нет, и спросил: «Женщина, где твои обвинители? Никто не осудил тебя?» Она отвечала: «Никто, Господи». «И Я не осуждаю тебя», сказал Иисус, «иди и впредь не греши» (Ин.13, 3–11).

Да, христианство не осталось равнодушным к вековому унижению женщины и подвергает одинаковому суду поведение того и другого пола. Как прежде, так и теперь преступление против нравственности мужчине обычно не ставится в особую вину. Пользуясь преимуществами своего пола, мужчина счастливо избегает наказания за нарушение 7 заповеди. Между тем, женщина за ту же вину терпит позор и унижение, считается падшей, потому что не может скрыть следов своего преступления. Такое неравномерное отношение к проступкам одного и того же рода есть величайшая несправедливость, которую Евангелие и обличило.

Евангелие не оставляет никаких сомнений в том, что гражданами будущего Небесного Царства оно считает оба пола без различия и не допускает в этом отношении ни малейших преимуществ мужчины. Когда саддукеи, искушая Христа, спросили Его, чьею женою в будущем веке станет женщина, бывшая последовательно супругой семи братьев (по закону Моисеову это допускается), Господь сказал: «Заблуждаетесь, будущая жизнь совсем не такова, как вы ее представляете. Там не будет ни жен, ни мужей, ни брачных между ними сопряжений. И люди будут жить там подобно ангелам» (Мф. 22, 23–32). Ясно, что для Царства Божия нет ни мужеского пола, ни женского: все одно во Христе Иисусе.

Евангелие ценит в женщине то же, что ценит и в мужчине и вообще в человеке: не мелочные заботы, не погоню за куском хлеба. Все это второстепенные цели, не главные нужды. Если женщина вся без остатка уходит в хозяйство, экономию, если ее занимают только мелочи жизни, — она, так же как и мужчина, с головой уходящий в политику, — заслуживает только упрека. «Марфа, Марфа, — забот у тебя много, — сказал Христос доброй хозяйке, — но только одно нужно». В лице сестры Марфы, Марии, Евангелие указывало на другой, желательный тип женщины, ищущей, прежде всего, Царствия Божия, способной быть выше житейской прозы, понять истинный смысл жизни. Стало быть, и в женщине Евангелие ищет и ценит человека и с похвалой отзывается о ней, когда видит в ней высшие идеальные стремления.

Но как в Евангелии, так и в учении апостолов мы не видим прямых указаний на женское равноправие в общественной жизни. Все, что там говорится о женщине, имеет в виду или богослужебный, или семейный порядок. Так 1 Кор. 2, 4–16 определяет внешний вид женщины: ей приличны длинные волосы в качестве покрывала. Она не должна украшать себя золотом, серебром и жемчугом (1 Пет. 3, 1–7). В богослужебных собраниях женщине учительство не представлено (1 Кор. 14, 34–35 и 1 Тим. 2, 8–11). В семье жена повинуется мужу, как Церковь Христу (Еф. 5, 22–24, 1 Пет. 3, 1–7). Но как бы мы не понимали все эти места, общий принцип, определяющий права женщины в Церкви, установлен прямо и твердо: в Церкви «несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 23, 23; Кол. 3, 11). Тот же апостол Павел назвал Фиву, диакониссу церкви Кенхрейской, своей помощницей (Рим. 16, 1–2); ап. Петр именует женщин сонаследницами благодатной жизни (1 Пет. 3, 7). Еще более положительно установлен тот же принцип там, где Церковь называется телом Христа (Еф. 4 гл.), в котором все члены в свою меру служат на пользу целого. Женщины такие же члены тела, как и мужчины; тут нет пассивных или активных членов, а если так, то не может быть и речи о том, что женщина в Церкви не имеет прав или имеет меньше. Ибо не может глава сказать руке: — ты мне не надобна. Тело есть лучший пример или конкретный факт принципа или идеи соборности. Когда Церковь собирает Собор, она конкретным образом осуществляет эту идею. Почему же она осуществляет ее так однобоко: собирает только членов мужчин и отстраняет женщин?

Чему учит история, каноны, св. отцы? Повсюду полное молчание. Есть указание только у св. Златоуста (Беседа 18, т. 10, кн. 2, на 2 Посл. к коринфянам), что при избрании ап. Матфея на место Иуды Петр предложил высказаться всем тут бывшим, мужам и женам. На апостольском соборе присутствовала братия, но кто — неизвестно. Очень возможно участие и женщин, так как это произошло через 17 лет после избрания Матфея. Каноны решительно ничего не говорят о правах женщин, не подтверждают их и не отрицают. Но ведь те же каноны очень мало говорят о присутствии и роли на соборах мирян вообще. Присутствовавший на

вселенских соборах царь (василевс) олицетворял собой весь народ и был единственным представителем мирян. Конечно, женщин на соборах не было, иначе были бы исторические указания; — но с другой стороны, несмотря на запрещение апостола, история ясно говорит о публичном учительстве женщин. Многие из них носят имя равноапостольных: Мария Магдалина, царица Елена, Нина, просветительница Грузии, княгиня Ольга. В житии св. великомученицы Варвары говорится, что она проповедовала Св. Троицу рабочим, строившим баню. Ясно, что активное участие женщины в проповедничестве, учительстве Церковью не отвергалось. Но участия в соборной жизни Церкви не было. И очень просто почему: не было повода. Взгляд на женщину был не высок. Ее деятельность была только в семье. И никому из женщин и в голову не приходило требовать себе общественных прав.

Почему же Евангелие прямо не говорит о правах женщины? Потому, конечно, что говорит о человеке вообще и вовсе не имеет в виду один какой-нибудь пол, мужской или женский. Для Царствия Божия нет ни мужеского пола, ни женского. Гражданином этого Царства может сделаться одинаково как мужчина, так и женщина. С этой точки зрения никогда не будет иметь значение вопрос о женских правах. Он здесь также неуместен, как неуместен был бы вопрос о правах мужчины над женщиной. Все христиане, мужчины и женщины, одно во Христе, братья и сестры. И если бы кто-нибудь — мужчина или женщина — захотел быть первым, господином, заговорил о своих правах на власть и первенство, тому Евангелие напомнило бы об обязанности служить всем: «кто хочет быть между вами первым, да будет всем слугой», и указало бы на пример Самого Иисуса Христа, умывшего ноги ученикам (Мф. 23, 11; 20, 20–28; Ин. 13, 4–15).

Евангелие не говорит, что нужно делать мужчине и что женщине, что лежит на обязанности того и другого пола. Оно не поощряет и не порицает стремлений женщины завоевать себе место в сфере мужского труда и общественной деятельности. Устраивать свой внешний быт Евангелие предоставляет самим людям, лишь бы в основе этого быта не были положены какие-либо унижающие людей

условия. Христианский социальный быт народов должен быть утвержден на началах христианской любви, братства и равенства всех перед Богом. Следовательно, в христианском обществе женщина не может быть и не должна быть унижена перед мужчиной, и если бы потребовалось, силой сложившихся социальных, политических и экономических причин, активное участие женщин в делах общественных, с точки зрения христианства к этому не было бы никаких препятствий.

Почему же теперь поднимается этот вопрос? Этого требуют время и обстоятельства. В последнее десятилетие создалось целое женское движение, явившееся результатом экономических причин, переменой человеческого труда и развития техники. Все, что раньше производилось человеческими руками дома и в семье, стали выделывать машины и станки на фабриках и заводах: ручной труд заменился фабричным. А так как большая часть женского ручного труда — шитье, пряжа, тканье — стала продуктом машинного производства, то масса женщин осталась без дела и спрос на женский труд сократился до минимума. Таким образом, экономический прогресс отразился на материальном положении трудящихся женщин в самом неблагоприятном смысле. Естественно, что женщины, особенно те, которым не выпал жребий замужества, обратили свой взор на некоторые отрасли мужского труда и на мужские профессии: чиновников, учителей, администраторов, судей, адвокатов и проч. В голове женщины возникло недоумение: по какому праву одни мужчины ведают дела общественные, занимают должности хорошо оплачиваемые; почему им одним открыты двери к образованию и ко всем видам общественной службы, создающей материально независимое положение.

Но далеко не одна эта причина вызвала женское недовольство, и не в этом одном выразилось женское движение. В доброе старое время, когда земледельческий труд был одним из главных видов человеческого труда вообще, положение семьи было устойчиво. Каждая семья представляла из себя крепко сплоченную единицу, дружно боровшуюся со стихийными невзгодами. Одиночество и холостая жизнь были редким явлением. Поэтому в прежнее время господ-

ствовал взгляд на семейную жизнь, как на единственно возможную форму человеческой жизни. Религия еще более скрепила брачные и семейные узы, напоминая о том, что в то время, когда жена в болезнях рождает детей и воспитывает их, — муж обязан в поте лица добывать себе и семейству хлеб от земли. Экономическое движение перевернуло вверх дном и это, идущее из глубины веков, убеждение. Семейный союз от напора новых влияний и течений и новых условий экономической жизни стал терять значение в глазах людей. Хлеб от земли добывать в поте лица не нужно; его можно заработать на фабрике или на заводе более легким способом, а чтобы не голодать, нужно жить одному и не жениться. Жить одному удобнее, легче, дешевле: холостая жизнь более свободна, заманчива во всех отношениях. Одна голова не бедна, а бедна — так одна. И вот с переменой человеческого труда, оторвавшись от земли и придя в город на фабрику или завод, мужчина стал предпочитать холостую жизнь. Количество холостяков с каждым годом стало увеличиваться.

Разумеется, сам по себе факт холостой жизни многих современных мужчин не представлял бы никакого интереса и не вел бы ни к каким осложняющим жизнь вопросам, если бы при этом не страдала другая половина человеческого рода. Каждый холостой мужчина обрекает на незамужество женщину, и от количества вечных холостяков зависит количество вечных девиц. Апостол Павел говорит только о замужних и вдовицах. Девицы в его время не оставались без брака. Но в наше время многим девицам судьба отказывает в семье по не зависящим от них причинам и даже против их воли. Поэтому им нужно так или иначе устраивать свою незамужнюю судьбу, обеспечить себя на всю жизнь таким или иным трудом. Но где же искать его как не там, где зарабатывает свое содержание мужчина? Современной женщине поневоле приходится вступать в конкуренцию с мужчиной, чтобы обеспечить свою экономическую независимость.

Зная все эти причины женского движения, что могли бы иметь Церковь и христианство против этого движения? Ведь женщина не своей волей увлекается им, не добровольно бросает семью, материнство, роль хозяйки дома. Ее к этому

вынуждают обстоятельства, от нее совершенно независящие. Если вопрос о браке, по доселе действовавшим условиям социального быта, всецело принадлежит инициативе только мужчины, — то естественно, что женщина во многих уродливых и безнравственных явлениях, от этого происходящих, является стороной совершенно безответственной. В совершенно другом положении по отношению к вопросу о браке, семье явилась бы женщина в том случае, если бы она получила полную экономическую независимость от мужчины. Тогда бы она была совершенно свободна избирать себе брачную или безбрачную жизнь, и под этим только условием она явилась бы, наравне с мужчиной, стороной одинаково ответственной за все аномалии современного семейного быта. А если этого нет, то у кого поднимется рука, чтобы кинуть камень осуждения в нынешнюю женщину, экономически порабощенную мужчине и от него всецело зависящую в вопросах о браке и безбрачии. И у кого хватит смелости осудить женщину в ее стремлениях к полноправию в общественной жизни. Я полагаю, Церковь должна была бы призвать Божие благословение на успех в подобном стремлении женщины-человека отвоевать себе независимость.

Но в женском движении есть момент очень опасный, когда женщина, вслед за мужчиной, начинает переоценивать и преувеличивать роль экономических факторов, от которых, по учению социализма, зависит вся человеческая жизнь. Если женщина в своих справедливых исканиях свободы и равноправия вступит на путь отрицания христианских идеалов, надежд и чаяний, и всецело примкнет к новому социалистическому миропониманию, это будет истинным несчастьем для всего человечества, полным его духовным банкротством. Социалистические принципы известны: все они сводятся к признанию того спорного и никем не доказанного факта, что не идеи управляют жизнью, а сама жизнь управляет идеями, иначе говоря, история человечества слагается под влиянием экономических мотивов, а не религиозных или нравственных. Последние вырабатываются жизнью, идут позади нее, а не впереди. Социализм исповедует ту истину, что в основе всех человеческих стремлений лежит кусок хлеба, а не Царство

Божие. Все нравственные доктрины имеют, так сказать, экономическое происхождение, поэтому и повиноваться им человек должен только до тех пор, пока жизнь их не устранила. Такова идеология новейшего экономического материализма, до основания разрушающая прежний семейный быт, сложившийся веками под влиянием высоких требований христианской религии.

Практические последствия такого учения не замедлили обнаружиться. Много молодых людей оставляют мысль о законном браке, предпочитая временное, случайное сожительство с женщинами. Безнравственность разливается широкой волной; проституция принимает угрожающие размеры, особенно в столицах и крупных центрах. В селах и деревнях, как на Западе, так и у нас, где сохранилось уважение к законному браку, нравственность еще не пала, и женщина осталась помощницей мужа, матерью детей, хозяйкой семьи. Но чем крупнее центр, чем больше в нем фабрик и заводов, чем больше в нем людей, усвоивших новые взгляды на мораль, тем больше в нем явлений проституции и внебрачных, случайных сожительств. С другой стороны, под влиянием тех же новых взглядов, существующие взгляды стали терять устойчивость: умножаются разводы, супружеские измены сделались почти заурядным явлением.

Всего печальнее то, что в ниспровержении старых религиозно-нравственных устоев за мужчинами потянулись и женщины, в которых лежит все будущее человечество. Женское движение, к великому несчастью, в значительной мере впитало в себя эту неприглядную струю современного аморализма. Замечая вокруг себя полное пренебрежение к нравственным требованиям, видя в большинстве мужчин не мужей, а явных или тайных развратников, глубоких эгоистов, одиноких или бросивших свои семьи на произвол судьбы, женщина сама заразилась в этой атмосфере, не хочет замужества, не желает материнства, указанного ей самой природой. Понятно, если женское движение отольется в такие уродливые формы, на почве такой свободы могут вырасти такие плоды полной нравственной прострации, перед которыми все недостатки прежнего семейного быта — все женское бесправие и унижение — по-

кажутся злом не очень значительным. А есть уже грозные признаки этого. Укажу на одно из них — аборт, широко практикующийся в последнее время. В больших городах практика истребления плода, искусственный выкидыш, производится десятками тысяч; замужние женщины и девицы прибегают к нему по 12-му и даже по 15-му разу (доклад женщины-врача в университетской клинике в Томске). И что всего хуже, на этот путь женщина призывается открыто. Прежде аборт был деянием уголовно наказуемым, теперь его стараются легализовать, пишутся на эту тему доклады (первый такой доклад был прочитан в Петрограде в 1913 году женщиной-врачом (еврейкой) на Пироговском съезде и затем в Томске врачом Соломиным 6 ноября того же года. На них теперь ссылаются адвокаты в судебных процессах).

Явление грозное, вопиющее к небу: для борьбы с ним, для объяснения как самого явления, так и его причин нужно бы являться грозным пророкам, вроде Предтечи, Илии. А у нас что происходит? Церковь молчит, решительно ничем не реагирует на это Иродово побоище внутриутробных младенцев, будущих людей. Ни в проповедях, ни даже в духовных журналах на эту тему не написано ни строчки. Мы как будто нарочно закрываем глаза на это вопиющее зло; как будто оно не задевает самых основ религии, нравственности, семьи, церкви, государства. Отчего? Это отчасти объясняется общей инертностью нашей церковной жизни, но больше всего тем, что женщине в церкви не было дано надлежащего места. Ведь вопросы, касающиеся брака, рождения, аборта, наконец, ближе всего касаются женщины. Но безгласная и бесправная в церкви, что она могла до сих пор сделать. Как она могла противодействовать этому злу? Я указал бы еще на одно явление, о котором женщине нужно бы давно кричать в церкви во всеуслышание. Разумею это ужасное общественное зло, проституцию. В христианских городах со множеством храмов существуют целые кварталы, улицы, занимающиеся торговлей живым телом. Позорнейшее явление христианства, с которым Церковь никогда и нигде не выступала в открытую борьбу, и опять же потому, что отстранена была от участия в борьбе с этим общественным злом женщина, которой оно ближе всего касается.

В результате женского движения стремление женщины к равноправию в настоящее время получает полное осуществление. Перед ней государство открыло двери всех высших учебных заведений, не исключая технических. Этим самым женщина фактически вступает на арену общественной жизни, допускается ко всем видам человеческого труда. Наконец, указом Временного правительства ей даровано активное и пассивное избирательное право при выборах в Учредительное Собрание и тем самым предоставлено право участия в самом Учредительном Собрании. Таким образом, государство фактически открыло женщине дорогу ко всем видам государственной службы.

Так поступило государство, учреждение человеческое, покоящееся на основах естественного права. Как же дело обстоит в Церкви, в этом Божественном учреждении, где *несть мужеский пол, ни женский*? Я сказал уже, что в этом вопросе доселе какая-то неясность, колебание, двусмысленность. Съезд духовенства и мирян, бывший в июне сего года, допустил женщину в свою среду, но с правом совещательного голоса. По местам, в епархиях и приходах полное разногласие. В некоторых епархиях преосвященные допускают женщину к занятию должности церковного старосты, к исправлению должности псаломщика, в других — нет. При выборах на собор женщина получила только активное избирательное право, но не пассивное, вследствие чего не могла попасть даже на благочинническое собрание, и больше прихода не пошла.

Какие же возражения могли бы быть приведены в пользу такого ограничения прав женщины? Если видеть их в учении апостольском, то мы нашли уже, что все суждения апостолов по этому предмету касаются богослужебного порядка или семейного, причем апостол Павел, говоря, например, о женских волосах, прибавляет: «если бы кто захотел спорить, то мы не имеем такого обычая» (1 Кор. 2, 16), а запрещая женщине учить в Церкви, ссылается на простое неприличие: «неприлично жене говорить в Церкви» (1 Кор. 14, 35). Указывают на каноны, но ведь в них нет прямых указаний на участие мирян вообще и их роли на соборах.

Итак, прямых запрещений нет нигде — ни в Писании, ни в Предании, ни в канонах.

Я бы даже так сказал: дух и смысл Божественного Писания — Евангелия и апостольских посланий за то, что женщина принимала прямое, непосредственное участие в жизни Церкви.

Каноны об этом молчат, но если в них нет разрешения, то нет и запрещения.

История Церкви прежде и теперь определенно говорит о том, что не одними семейными, материальными обязанностями ограничивалась женщина, но часто вступала на поприще общественного служения Церкви, и многие из них стяжали даже титул равноапостольных жен.

А если так, то бывшую доселе практику устранения женщины благовременно отменить и установить другую, а именно:

предоставить женщине наравне со всеми мужчинами право непосредственного участия на соборах (активное и пассивное избирательное право);

право активного участия в соборной жизни церкви, в делах управления, суда, церковного хозяйства и

право несения всех низших церковно-служительских должностей и званий, кроме иерархического.

Проф. прот. И. Галахов.
1917, 20 окт.

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 73–79 об. (машинопись).

4. Доклад проф. И. М. Громогласова

О праве женщин входить в алтарь

При обсуждении доклада «Об участии женщин в жизни Церкви» возник частный вопрос — о праве женщин входить в алтарь. В качестве канонического основания, категорически решающего этот вопрос в отрицательном смысле, Высокопреосвященнейшим Председательствующим на Соборе митрополитом Новгородским Арсением приведено 44 пр. поместного Лаодик. Собора.

«Не подобает жене в алтарь входити» (по тексту древнеславянской Кормчей: *Яко не подобает женам в алтарь входити — Бенешевич.* Древнеславянская Кормчая. 1, 275).

Смысл правила, по-видимому, совершенно ясен и внушителен. Но тогда же, в ответ на эту справку, мною было указано, что воспрещение женщинам входа в алтарь есть лишь частный случай такового воспрещения вообще для мирян (ср. текст Лаодик. пр. 44 по тексту печатной Кормчей: «Женам и мирским людям во святой алтарь не входити» — как это видно из 69 пр. Трулл. Соб.: «Никому из всех, принадлежавших к разряду мирян, да не будет позволено входить внутрь священного алтаря»).

Здесь в качестве общей нормы устанавливается, что никому из мирян (следовательно, не только женщинам, но и мужчинам не дозволяется вступать в алтарь, ибо он, по разъяснению Зонары и Вальсамона, на данное правило «отделен» или предназначен для одних священных лиц[1]. Но

А) в самом 69 Трул. Правиле указано изъятие из него: «по некоторому древнейшему преданию вхождение в алтарь не возбраняется «власти и достоинству царскому, когда восхощет принести дары Творцу». Толкователь же правила Вальсамон расширяет это право царя вообще на все случаи, когда царь восхотел бы войти в алтарь для поклонения, — ибо царь есть помазанник Божий, а Христос есть, м. пр., и Архиерей: «благословно и императорски украшается архиерейскими дарованиями». Широкая диспенсация царя эта ограничена, устанавливаемая 69 пр., мотивируется, следовательно, тем, что он — царь, — в сущности, не мирянин, а клирик, да еще высшего ранга (архиерейские дарования). С таким толкованием императорской власти, носящим на себе яркую печать византийского угодничества, едва ли, однако, можно согласиться вполне: получающий особое освящение в миропомазании и коронации, царь византийский все-таки был не клирик, а мирянин. Следовательно, само 69 Трул. пр., устанавливая общую норму о не вхождении мирян в алтарь, второй своей половиной свидетельствует, что это — не безусловная норма, что возможны и отклонения от нее. Вопрос, стало быть, лишь о пределах отклонения;

Б) из замечаний Вальсамона на то же 69 правило видно, что в его время это правило не согласовалось с безусловной

[1] Ср. конец 19 пр. Лаодик. соб.: «Единым токмо освященным позволено входити в алтарь и тамо приобщатися».

строгостью: «каким образом в божественное святилище преславного храма Господа нашего Иисуса Христа беспрепятственно входит и всякий желающий, я не знаю», — пишет Вальсамон. «А знаю, что не только миряне мужчины, но и женщины имеют обычай входить в святой алтарь и сидеть даже часто и тогда, когда стоят священнодействующие». Настаивая далее на соблюдении общей нормы (с изъятием для царей), Вальсамон свидетельствует и еще о ее нарушении. Он говорит, что «много употребил старания, чтобы воспрепятствовать мирянам входить в святой алтарь храма Пресвятой Госпожи моей и Богородицы Одигитрии»; но не мог достигнуть успеха: «говорят, что это древний обычай, и не должно возбранять» (Пр. Св. Всел. Соб. С толкованием. Ч. 2. С. 670. М., 1877);

В) в XII в. Константинопольский патриарх Николай на вопрос: может ли монах входить в святой алтарь (из контекста видно, что речь идет о монахе, не получившем посвящения в чтецы), отвечает: «Воспрещено монаху, не произведенному, исполнять на амвоне обязанности; однако из уважения к монашескому чину, не думаю, чтобы монаху, свободному от всякого преступления, воспрещено было входить в алтарь для возжигания свечей или лампад» (Еп. Никодим. Правило с толкованием. II. Воз.; Ср. Кормч. перв. и 54, п. 578 об.)

Таким образом, в отношении к мужчинам церковные правила и позднейшая практика разрешают, при известных условиях, доступ к алтарю и без включения в клир. Так и по отношению к женщинам.

Без сомнения, в отношении к ним ограничения были строже. Причина в той особенности женской организации, на которую указывает Зонара в толковании на 44 пр. Лаодик. Соб.: «Если мужам-мирянам, пишет он, запрещено входить внутрь алтаря, по 69 правилу VI Собора, то еще более это может быть запрещено женщинам, у которых непроизвольно случается и течение месячных кровей» (Прав. Св. Поместн. Соб. с толков. в п. I. С. 360. М., 1880)[1].

Нетрудно, однако, видеть, что в данном случае мы имеем дело с препятствием не безусловного характера, ибо указанная особенность женской природы стоит в зависимости от возраста, — и уже по одному этому представляется возможным привлечение женщин к церковному служению по достижении известной возрастной нормы. Такого именно воззрения и практики держится древняя Церковь, знавшая особый вид женского служения в чине диаконисс. По 15 пр. IV Всел. Соб.: «В диакониссы поставлять жену не прежде четыредесяти лет возраста, и при том при тщательном испытании».

[1] Сн. Пр. 2 св. Дионисия Алдр., у еп. Никодима II, 326.

Разумеется, эта возрастная норма имеет лишь условное значение и допускает как повышение ее (см. 1 Тим. 5, 9: «вдовица да причитается не меньше лет шестидесяти»), так и понижение при доказанной чистоте жизни «по тщательном испытании», о котором говорит церковное правило.

Было ли служение женщин-диаконисс в древней Церкви служением вне алтаря или служением в алтаре? — Прямой и определенный ответ на этот вопрос дают византийские канонисты Вальсамон и Матфей Властарь. По словам первого из них, в его время рукоположение диаконисс уже вышло из употребления, как и разрешение им входа в алтарь (ст. Толков. на 15 пр. IV Всел. Соб.), но, значит, в древности это было. Да, отвечает Властарь, приводя мнение тех (вероятно, имеет в виду Вальсамона), которые утверждали, что в древности диакониссам «дозволялось входить и в св. алтарь и проходить служение, подобное служению диаконов. А запрещено последующим отцами и входить в него и проходить относящееся до сего служение, по причине непроизвольного месячного очищения. Что в древности и женщинам был доступ в святой алтарь, это можно видеть и из многих других (свидетельств) и особенно из надгробного слова, которое сочинил на смерть сестры великий Григорий Богослов» (см.V, II; рус. пер. свящ. Ильинского. С. 119).

На это алтарное служение диаконисс и доступ их к алтарю указывает и чин рукоположения диаконисс, приведенный в ред. IX в. Здесь, по пр., содержится следующая молитва:

«Владыко, Господи, не отвергающий и женщин, посвящающих себя и по Божественному совету отдающих себя надлежащему служению святым Твоим делам, но

принимающий их в чин служителей, даруй благодать Святаго Твоего Духа и этой рабе Твоей, желающей посвятить себя Тебе, и исполни ее благодатию служения, как Ты дал благодать служения Деве, которую Ты призвал на дело служения. Удостой ее, Боже, неосужденно пребывать в святых Твоих храмах, заботясь о своем поведении, в особенности о целомудрии, и сподоби ее быть совершенной, дабы она, предстоя перед алтарем Христовым, получила достойную награду за хороший образ жизни». — После возгласа епископ возлагает на шею рукоположенной, под мафорием, диаконский орарь, перенося вперед два конца. А после принятия ею Св. Тела и Крови, отдает ей Св. Потир, который она поставляет на Св. Престол (см. у Троицкого. Диакониссы. С. 185).

У Матфея Властаря (V, II) тот же чин излагается так:

«Она приводится к священному Престолу и покрывается мафорием, концами наперед, и после слов: «Божественная благодать, немощная врачующая...», она не преклоняется на колена ни одной ноги, а только одну голову, а архиерей, возложивши на нее руку, молится о том, чтобы она, проведя целомудренную и честную жизнь, непорочно совершила дело служения и таким образом пребывала постоянно при святых храмах; но отнюдь не позволяет ей служить при Пречистых Тайнах или брать в руки рапиды, что свойственно диакону. Потом архиерей под мафорионом возлагает на нее диаконский орарь, перенося оба его конца наперед. После диаконов она причащается Божественных Таин и, приняв Чашу из рук архиерея, никому не преподает, но тотчас ставит ее на Св. Престол» (русский перевод 172; цит. у Троицкого. Диакониссы. С. 185; см. *еп. Никодим*. Правила с тол., I, С. 369).

Следует отметить одно характерное замечание, которым сопровождается известное учение еп. Порфирия: Успенский в своем «Втором путешествии на Афон» (стр. 50) приводит чин поставления диакониссы из Архиер. Чиновника XIV в.: «Ужели она с потиром входит в царские двери? Может быть. Ибо ежели ей дозволяется ставить его на оной трапезе, то может быть дозволен ей и вход в царски двери, кои менее важны, чем святый Престол в алтаре» (цит. у Троицкого. Диакониссы. С. 202).

Итак, не подлежит сомнению, что в древности рукополагаемые в диакониссы не только вступали в алтарь, но прикасались и к величайшей святыне — потиру с Телом и Кровью Господа и к св. Престолу. Казалось бы, что при условии того или иного посвящения и ныне не исключена для женщин возможность входить в алтарь.

Но чин диаконисс, ныне не существующий у нас (быть может, будет восстановлен), принадлежит далекому прошлому. Гораздо ближе к нам другое изъятие из общего ограничения, изложенное в 15 пр. св. Никифора Исповедника:

«Монахини могут входить в святый алтарь для возжигания свечей и лампад, для приведения в порядок алтаря и для метения его» (еп. Никодима Правила с толков. II, 582).

Правда, это правило изложено в нашей кормчей в противоположном смысле: «не подобает инокиням входить в святой алтарь, ни вжигати свещи»: еп. Никодим, следуя 44 пр. Лаодик. Соб., считает такую редакцию Никифорова правила более верной. Однако приведенный у него текст, разрешающий инокиням вход в алтарь, заверен Арменопулом (в каноне Афинск.); за первоначальность этого чтения высказался и авторитетнейший из наших отечественных канонистов — проф. А. С. Павлов (см. его Номоканон при Б. Требнике, коммент. К ст. 66. Изд. 2. С. 189). Во втором Киевском издании Номоканона правило Никифора приведено в редакции Арменопула, где сказано: «достоит инокиням в монастырях своих входити во святой алтарь и вжигати свещи и кадила и украшати храм» (ср. II, р. 44).

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 287–300 об. (машинопись).

5. Постановление соединенного присутствия Патриарха, Синода и ВЦС от 20 июня 1919 г.

Постановление 7 (20) июня 1919 г.

Св. Патриарх, Св. синод и ВЦС в соединенном присутствии слушали рапорт преосвященного Орловского от 24 мая (8 июня) 1919 г. за № 6337 с ходатайством о пре-

подании указаний по вопросу о праве женщин входить в св. алтарь[1].

Обсудив вопрос о праве женщин входить в св. алтарь и приняв во внимание, что канонический (Лаодик. пр. 44) запрет в практике церковной не имел безусловного значения, т. к. допускались изъятия в отношении диаконисс и инокинь, постановил представить на утверждение Св. Собора следующие положения: 1) женщинам, достигшим 40-летнего возраста, а в исключит. случаях и ранее 40 лет, отличающимся высокою религиозною настроенностью и горячей любовью к храму Божию, епархиальным архиереем может быть предоставлено право входить в св. алтарь для наблюдения за чистотою и для прислуживания при богослужении; 2) в женских учебных заведениях воспитанницам, отличающимся глубокою религиозною настроенностью и особою любовию к храму Божию, может быть дозволен вход в св. алтарь, под условием общего благословения епархиального архиерея и с особого разрешения настоятеля церкви по соглашению с начальницею заведения.

Настоящий доклад, препровожденный за нерассмотрением Собором на решение Высшего Центрального Управления был вынесен на обсуждение соединенного заседания Св. синода и ВЦС. При обсуждении доклада некоторые из членов высказались за принятие означенных положений, т. к. каноническое запрещение женщинам входить в алтарь не имело безусловного значения, другие же члены, основываясь на буквальном понимании церковных правил и установившемся церковном обычае, высказались за сохранение существующего порядка.

Ввиду определившегося различия во мнениях по указанному вопросу, постановлением от 2 (15) ноября 1918 г. решение сего вопроса было отложено до Собора.

Ныне Преосвященный Орловский ходатайствует о преподании ему указаний по возбужденному священником Александровской при Орловском доме трудолюбия церкви

[1] Далее в тексте приводятся каноны: VI Всел. 69, Лаодик. 19, Лаодик. 44 «Мирстии в св. алтарь да не входят, ни мужие ни жены по 69-му правилу, иже в Трулле, инокиня же входит и пометает по 15 правилу св. Никифора Цареградского» и сообщение по этому вопросу Отдела о церковной дисциплине Поместного собора 1917–1918 гг.

вопросу о разрешении входить в алтарь названной церкви, для исполнения обязанности церковника, помощнице церковного старосты Екатерине Тарасовой, 45 лет, и девице Анне Бырдыкиной, 52 лет, отличающихся христианскою настроенностью и примерным усердием к храму Божию.

ПОСТАНОВЛЕНО: Ввиду состоявшегося постановления ВЦУ от 2 (15) ноября 1918 г., о предоставлении вопроса о праве женщин входить в св. алтарь решению будущего Собора, настоящее ходатайство преосвященного Орловского по тому же вопросу признать не подлежащим ныне обсуждению по существу, о чем и уведомить преосвященного Орловского указом.

Патриарх Тихон
Митрополит Кирилл
Архиепископ Николай
Архиепископ Никандр
Протопресвитер Любимов
Архимандрит Алексий
Прот. Станиславский
А. Куляшев

РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 109–110 (машинопись).

6. Прошение Поместному Собору 1917–1918 гг. Людмилы Семеновны Герасимовой Всероссийскому Поместному Собору

Прошение

Сим имею честь покорнейше просить Поместный Собор разрешить мне принять сан диакониссы Русской Церкви, а для сего прошу разрешить подведомый настоящему Собору вопрос о восстановлении института диаконисс по древнему церковному чину, существовавшему во времена Иоанна Златоустаго, этого требуют культурно-историческая миссия России, благо государства, народа, с ними и благо всего человечества.

Обоснования прошения:

1. Женщина заложена в судьбы человечества как Святая дева (стершая главу змея), посредница между Богом

и людьми, как нравственная сила, она является носительницей христианской любви и милосердия, полагая душу за други, что утверждают факты нравственного порядка в жизни; равноправие политического, демократического строя требует и равноправия женщины в церкви, а не деления: мужчины в храме и вне храма, а женщины только вне храма — проповедницы Слова. У Христа нет изгоев (?) и рабынь с господами, нет ни муж. пола, ни жен., а Бог во всем; рабство женщины есть искажение христианства; как мать и воспитательница женщина закладывает фундамент нравственных и религиозных начал в ребенке, но рабыня не даст (?) ни героев духа... (?) ни героев граждан. Нравств. растление, бегущие солдаты, анархия — это моральный крах Церкви, уклонение ее от исполнения своего долга нравственно-христианского просвещения пасомых и рабства женщины. Последнюю необходимо возвести на подобающую ей высоту нравственного авторитета и дать самое широкое христианское просвещение. Сам Христос женщине Самарии открыл глубочайшую сущность своего учения и дал свое (?) благо Богопознания Марии. Все Евангелие есть благовещение Деве о ее освобождении от оков ветхозаветного закона. Св. Фива и равноап. Фекла — сотрудницы ап. Павла. Наш национальный гений — а последний есть дар Св. Духа — указал нравственный идеал в лице русской женщины. Женщина по чуткости и нервности физической и по тонкости психической организации обладает совершеннейшим интуитивным способом познания, является носительницей мистического религиозного чувства. Именно актические (?) доказательства призвания меня Христом к вышеуказанной миссии; человек ли станет противиться Духу Божию. Если немецкая принцесса получила право на организ. общ. диаконисс, то русской ли женщине будет отказано в просимом?

2. Что сделает женщина в ее духовной миссии для народа, Церкви, Государства, Человечества? Тьма и невежество народа — культурно-просветительная деятельность в духе религиозном, что соответствует мистическому чувству в душе русского народа. В частности сельско (?) медиц. знания, ремесла, полезные промыслы — в деревню. Слепое обрядоверие — за ним бездна нравств. падения в

жизни, незнание Евангелия и Христа (?) в христианских истинах Богопознания и нравств. дух. просвещение народа. Хозяйственно-экономическая деятельность в Церкви, организация прихода, благотворительная деят., благовестие Евангелия и оглашение в христ. учении мирян — взрослых, юношества, детей. Участие в богослужении; заведывание церковным хозяйством. Монастыри утратили свое значение — и женские интеллигентные силы найдут наилучшее свое употребление — в культ. просвет. религиозной миссии диаконисс. Деревня и народ жаждет веры и (?); по громадности пространства один священник не может обслуживать массу пасомых, диаконисса возьмется (?) его сотрудницей; она приобщит и таинств умирающего, застигнутого в пути, подаст во время помощь того или иного рода.

Все это вместе взятое в деятельности диакониссы имеет громадное государственное значение, ибо есть организации России на началах внутреннего нравственного порядка, который есть постройка здания на камне, на Христовом камне, которым только и держится человечество. Историческая миссия России явить Христа миру — духовно-христианская, — без нее Россия теряет право существования и народ изъемлется из среды живых. Но вся ответственность за судьбы России и человечества. Сейчас в грозные, роковые минуты женщина стоит на страже судеб России и мира. Горе вам, если ее отвергнете.

Верующая в Бога Отца, Господа Иисуса Христа Сына Божия
и Святаго Божественнаго Духа
Божьей милостью
раба Господня христиан
(?) Тела Христова
диакониссы Церкви Небесной
дочь умершего священника, писательница-журналистка,
специал. по сел. хоз.
Сестра милосердия
Людмила Семеновна Герасимова
Петроград, Преображенская ул., д. 3, кв. 13

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 327. Л. 8–9 об.

7. Доклад митрополита Владимира (Богоявленского) «Призвание диаконисс[1] по Св. Писанию»

Апостол Павел пишет, что женщины в церквах должны молчать, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении (1 Кор. 14, 34–35). Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью, а учить жене не позволяю, ни властвовать, но быть в безмолвии (2 Тим. 2, 12). Было бы несовместимо с прирожденными особенностями женского пола и тем положением, которое приличествует женщине, если бы это было иначе. Следовательно, женщина устранена в церкви от начальствования или управления, от публичной проповеди церковной и учения, вообще от духовной должности в более тесном смысле и от всякой дьяконии, которая носила бы какой-нибудь не женский характер. В остальных же случаях Св. Писание содержит многочисленные свидетельства о праве и полномочии женщин на служение Церкви, т. е. обществу верующих. Это служение могло совершаться и совершалось и частным образом, и официально, в установленном служебном порядке, лишь бы только оно соответствовало указанному Богом положению и способностям женщины. В Ветхом Завете первоначальные примеры официального служения женщин в установленном порядке представляют те женщины, которые служили при дверях скинии свидения (Исх. 38; 1 Цар. 2, 28). К этому их служению при дверях святилища побуждало наблюдение за порядком в скинии во время богослужения. Они, как кажется, были безбрачны. Если дочь Иеффая принесена отцом ее как жертва, то это, вероятно, означает не что иное, как посвящение ее на такое безбрачное служение при святилище (Суд. 2, 38–39). Также и певцы, о которых упоминается в Пс. 67, 26; Ездр. 2, 65; Неем. 7, 68, служили в святилище по избрании в это звание. Во всяком случае несомненно, что Ветхий Завет знает то, что мы называем установленным должностным церковным служением женщин. Помимо должностного характера ветхозаветные первоначальные образцы диаконисс суть те пророческие жены, в которых обнаружились важнейшие духовные дарования для служения в царстве Божием. Из них известны следующие четыре: Мариам, Деввора, Анна и Олдама (Исх. 15, 20–21; 4 Суд. 4 и след.; 1 Цар. 1; 4 Цар. 22, 14). Они доказывают, что Господь и женщин исполнял дарами Св. Духа для служения в Его Царстве, как вообще, так и в частности. Но пророчество Иоиля (2, 28) подтверждает, что во времена Нового Завета это наделение «дщерей» дарами Св. Духа стало далеко выходить из границ, существовавших в Ветхом Завете.

[1] Читано на неоффициальном заседании Св. синода Митрополитом Владимиром (так в документе — *Авт.*).

Новозаветные первоначальные образцы диаконисс суть женщины, служившие Господу во время Его странствования на земле. Между ними первое место занимает Сама благословенная в женах Матерь Господа, всю жизнь служившая ему так, как никто другой: Мать, через душу Которой прошло оружие. В лице двух сестер — Марфы и Марии в Вифании, — как в зеркале, отражается на все времена то отношение, в каком должно стоять наше служение Иисусу, к тому служению, которым Он служит нам, служение, составляющее *единое на потребу*. Евангелисты далее называют: Марию, мать Иакова, Саломию, мать сынов Зеведеевых, Марию Магдалину, Иоанну, жену Хузы, и Сусанну. О Марии Магдалине, Иоанне и Сусанне и о многих других женщинах говорится, что они служили Иисусу своим мнением (Лк. 8, 2–31). Эти верующие женщины все ходили за ним. О некоторых слышим мы, что они стояли при кресте Его и ходили к Его гробу, чтобы помазать миром Тело Его. Они были женщинами различного положения в обществе и носили в своей душе чувства глубокой благодарности к Нему за тот мир, который Он вселил в их душу. Но так как они в Нем находили исполнение чаяния Израиля, то, без сомнения, имели также и зачаточное убеждение в том, что чрез Него улучшится со временем и социальное положение женщины. На Востоке, и более или менее повсюду в язычестве, женщина находилась в положении рабы и ценилась не более товара. Даже у иудеев жребий женщины был далеко не таков, каким сделался он в христианстве. Это доказывают существовавшие положения о разводе, по коим можно было разводиться по всякой воле. Но, в противоположность этому твердо и решительно Господь защитил святость и нерасторжимость брака (Мф. 5, 31–32). Как высоко поставил Он честь и достоинство женщины (Мф. 5, 28). Из Его слов и апостольских свидетельств, которые вполне соответствуют им (Гал. 3, 38; Ефес. 5, 25–33), видно, что положение женщины в христианстве настолько возвысилось, что мы в праве сказать, что Христос в особенном смысле стал Спасите-

лем женского пола. Таким образом, упомянутые верующие женщины в лице Его, как главы христианства, сделали то, что потом христианский женский мир в чувствах благодарности к Нему делал в лице его членов.

Изначальный образец диаконисс представляет Собой Тавифа (Деян. 9, 36 и далее). Ее имя значит «светлая». Отвечая своему названию, она была всегда готова делать добро в своем обществе; щедро помогала бедным и полна была других добродетелей. Она хотя и не была посвящена (рукоположена) в звание диакониссы, однако по своему свободному желанию вполне заступала место таковой и носила даже и одеяние диакониссы. Когда она скончалась, ее горько оплакивали во множестве собравшиеся со всей Иоппии вдовы и бедные. Из того выводят заключение, что почившая была безбрачная. Из того, что она, как достигшая совершенства во Христе, воскрешена была апостолом Петром из мертвых, становится ясным, как дорого было для христианской общины такое служение женщин. А что при этом потребовалось такое чрезвычайное, чудесное проявление Божественной силы, то отсюда следует заключить о той трудности, с какой сопряжено было в христианском обществе установление церковного служения женщин, как исключительного жизненного их подвига. Об официальной должности женской диаконии ясно упоминается в 16-й главе (1, 2 ст.) Послания к римлянам. Фива была диакониссой, служительницей церкви Кенхрей, портового города Коринфского. Апостол называет ее сестрой. Это слово употребляется, как ласковый привет при обращении ко всякой христианке в знак взаимного христианского общения в вере. Служение Фивы обществу состояло в том, что она оказывала помощь многим, и, без сомнения, помощь не телесную только, но и духовную. Равно служила она и апостолу, но как служила, — в состоянии ли немощи и болезни или же как соработница в спасении душ, — этого с точностью сказать нельзя. Очень может быть, что в том и другом случае. По всей вероятности, Фива была передатчицей послания апостола римскому обществу, каковое послушание в опасные времена первенствующего христианства верующими женщинами исполнялись нередко. Рекомендательные слова апостола за Фиву особенно ценны для всего дела женской диаконии, во-первых, как *апостольское свидетельство* о существовании должности диаконисс, а во-вторых, как апостольская *рекомендация*, которая внушает и указует христианским общинам всех времен, как нужно им принимать диаконисс — этих служительниц Господа и какое *содействие оказывать им во всех их делах*, которые они имеют совершать на пользу церкви. Имя Фивы (светлая) есть приятное напоминание о том, как должен отражаться свет солнца Христова в скромном служении Его рабы.

Новый Завет повествует о женщине, торговавшей багряницей Лидии, которая, как только сделалась верующей и крестилась, тотчас же начала служить Господу в лице его учеников-последователей (Деян. 16, 14–15). Диакон и благовестник Филипп, один из семи мужей, исполненных Св. Духа и мудрости и избранных для заведывания хозяйством, имел четырех дочерей, которые жили в безбрачном состоянии и пророчествовали (Деян. 21, 8–9). О Прискилле, жене Акиллы (Деян. 18, 1–3; Рим. 16, 3; 1 Кор. 16, 19), говорится, что она со своим мужем с беспримерным усердием служила как апостолу, так и отдельным христианам и всему обществу. Павел называет их своими помощниками. Их служение происходило в свободном, но совершенном посвящении Господу не только своих личных сил, но и всего семейства и имущества. В своих посланиях Апостол называет длинный ряд верующих женщин, как много потрудившихся о Господе: Трифену, Трифосу, Персиду (Рим. 16, 12), Евдокию и Синтихию (Флп. 4, 2–3), которые подвизались вместе с апостолом в деле распространения Евангелия. Далее называет он еще Юлию и сестру Нирея (Рим. 16, 15). О некоторых из этих женщин говорится, что они известны были всему обществу и им были признаваемы. Стояли ли некоторые из поименованных в посланиях апостола женщин в таком же служебном отношении к обществу, как Фива, сказать не можем, хотя это вполне вероятно. Но, во всяком случае, все эти имена представляют важные свидетельства и неопровержимые доказательства того, как велика была в церкви потребность в женском сотрудничестве и помощи. Отсюда мы ясно *видим, что разного рода зародыши и зачатки церковного служения женщин с признаками общественного признания их как должностных лиц существовали уже и при апостолах или даже предшествовали им.* Большое значение имеют еще

те места посланий ап. Павла к Тимофею и к Титу, где идет речь об избрании вдов (1 Тим. 5, 9–10). Вдовы, о которых здесь говорится, были, вероятно, избираемы обществом, находились под его покровительством и занимали в нем видное, почетное место. Но в то же время они должны были принимать на себя и известные обязанности и труды, напр., по наставлению молодых женщин и девиц в христианском учении, в оказании некоторой помощи при совершении крещения, богослужений, в уходе за больными и т. д. Все такие служения были необходимой потребностью тогдашней общественной жизни. Высотой положения вдов и важностью их служения объясняются и те строгие требования, какие предъявлялись к ним при их избрании. Они должны были иметь возраст не моложе 60 лет, быть вдовами после первого только брака и иметь необходимую рекомендацию как женщины и христианки. Вдовы, кажется, и были первыми избранницами нововозникшего в церкви института диаконисс. Избрание на служение вдов было той формой, которая более всего удобна была для церковного служения и при которой Фива, напр., не будучи вдовою, была поставлена на эту должность. Соединяя вместе все сказанное доселе, мы находим в Св. Писании Ветхого и Нового Завета:

а) многочисленные первоначальные образцы женской диаконии, которые в различных видах выражают сущность дела;

б) разнообразные зародыши и начала женского служения в общине, из которых видна всеми чувствуемая и Господом подтвержденная его необходимость;

в) в отдельных случаях определенное, апостольски признанное существование официально установленной должности диаконисс;

д) начало той формы, в которой это дело легко и просто могло найти доступ в общество, именно, упомянутое избрание вдов. Такова многозначительная цепь свидетельств. Из них ясно, что дело диаконисс твердо и прочно основано на незыблемом фундаменте Слова Божия. Пусть же те, которые имеют призвание работать в этой области, смело и твердо, со спокойной совестью совершают это дело.

Равным образом и о тех условиях и требованиях, которые предъявлялись лицам, поставлявшимся на должность диаконисс, Священное Писание дает достаточные сведения. Ближайшим образом это те же самые, которые по книге Деяний Апостольских (6:3) предъявлены были при избрании «семи мужей» (*изведанных*, сказано здесь, исполненных Св. Духа и мудрости) и применение которых ко всем вообще лицам, вводимым в состав диаконата, явствует из самого дела. Подобно тем «семи мужам», и все диаконы и диакониссы, чтобы быть достойными своего сана, должны иметь

а) добрую репутацию,

б) быть исполненными Св. Духа и

в) мудрости.

В первом из этих требований содержится то, чтобы раскаявшиеся грешники, если они публично впали в какой-нибудь тяжкий грех и лишили себя в обществе доброго имени, , несмотря на их раскаяние, были навсегда устраняемы от церковного служения. Вторым условием или требованием было, чтобы диаконы были духовно опытными, испытанными и благонадежными христианами. Степень духовного опыта бывает различна. Кто духовно живет, тот многое испытывает собственным опытом. Наконец, диаконы должны быть и практически опытными и одаренными способностями, иметь надлежащие познания, рассудительность и сметливость, каждый в пределах того служения, к которому он предназначается. Более точные качества, требующиеся от диаконов, излагаются в I послании Тим.III, 6-10. Они не должны быть из новообращенных; им надлежит иметь доброе свидетельство и от внешних, они должны быть честны, не двоязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы. Они должны таинство веры хранить в чистой совести, т. е. стараться поступать искренно и честно, как требует этого христианская вера. Они должны быть единобрачными, и хорошо управлять своими детьми и домом. Равно и жены их должны быть честны, не клеветницы, резвы, верны во всем. По смыслу Св. Писания такие же духовные и практические требования, какие предъявляются к диаконам, одинаково относятся и к диаконисам. Для того, чтобы можно было видеть, соответствуют ли лица предназначаемые для должности диаконии этим требованиям, они должны предварительно пройти определенное время испытания, или искуса.

При церковных требованиях в отношении диаконис к трем главным из них: честному, незапятнанному имени, живой вере и практической способности — присоединяется еще как четвертое, требование безбрачия. Диакониссы обязательно должны быть или девицы или вдовы, что вызывалось сущностью принимаемых ими на себя обязанностей. Замужняя женщина, которая все заботы свои сосредоточивает на своей семье, не может вместе с этим нести должность диакониссы. Мужчине, если он служитель церкви, может быть при известных обстоятельствах рекомендуемо безбрачие (1 Кор. 7, 8.28), но не как нечто обязательное, ибо каждый имеет свое дарование, обладая ныне, один служит так, другой — иначе. Напротив, если женщина беспрепятственно должна служить в церковной должности и звании, то она при всех обстоятельствах должна оставаться безбрачной до тех пор, пока пребывает в этом звании (1 Кор. 7, 34–35). Подтверждением этого может служить и апостольский порядок избрания вдов.

Если мы бросим взор на все изречения Св. Писания, которые стоят в том или другом, более близком или более далеком отношении к призванию диаконисс, то из них можно без особенного затруднения усмотреть область той деятельности, которая была присуща означенному институту. Это была область внутренней христианской миссии, направленной на дела благотворения и воспитательного просвещения. Участие в такой деятельности и наших современных женщин было бы в высшей степени желательно и благоплодно, если бы Господь благословил нашу Церковь восстановить институт диаконисс. Конечно, условия жизни древнехристианских общин были совсем другие, чем теперешние; но по условиям и потребностям времени совершается и служение. В первенствующей христианской церкви на первом плане, без сомнения, стояло нечто другое, чем теперь. Диакониссы занимались тогда в церкви преимущественно катехизацией, тогда как гомилетическое обучение не считали своим делом. Это катехизическое обучение в первые времена церкви они совершали по отношению именно к тем женщинам, которые желали быть христианками (1 Тим. 5:10). Равно обучение и воспитание детей стояло тогда на первом план, между тем как сейчас у наших сестер милосердия стоят на первом плане уход за

больными и призрение бедных. Но если изменились образ и способы церковного сужения женщин, то не изменилась и никогда не изменится та христианская цель, осуществление которой всегда составляет задачу церковного служения женщин, будет ли это служение общественно-должностное, или недолжностное, т. е. частное добровольное. Подобная в духе христианской любви и самоотверженности работа женской диаконии всегда найдет себе оправдание и в Св. Писании, и в советах первенствующей Церкви. Поэтому официальное восстановление рассматриваемого института в настоящее время, особенно нуждающееся в подвигах христианской любви и самоотверженности, должно быть горячо приветствуемо, как явление, приближающее к той светлой эпохе первых веков христианства, от которой мы далеко отошли не пространственно только, но, к сожалению, и нравственно.

Диакониссы древней церкви

Сведения о быте и состоянии первых христиан, дошедшие до нас, очень скудны. Христианская община первых веков жила под давлением гонений очень скрытно. Этим достаточно объясняется, что все письменные документы, сохранившиеся от того времени, не дают нам достаточно ясной картины. Несомненно, однако ж, что потребность в церковном служении женщин в твердо определенном порядке ощущалась большая. И соответственно этому слагалась форма этого служения. Время от половины первого века и до половины второго дало существенное разрешение существующих в этом отношении трудностей. Происхождение древней, до нас дошедшей, молитвы на посвящение диаконис, кажется, относится к этому времени. О преполании, по которому она приписывается апостолу Варфоломею, нельзя сказать ничего определенного. Но содержание молитвы указывает на те мысли и обстоятельства и те недоумения, которые волновали тогдашнее общество, очевидно, имели очень близкую связь с установлением церковного служения женщин. И тот способ, каким облегчает молитва эти недоумения, ясно указывает на очень раннее время ее составления. Недоумения состоят в том, не находится ли это церковное, предваряемое рукоположением, служение

женщин в противоречии с тем очень строго соблюдаемым Древней Церковью правилом, по которому каждому полу указываемо было назначенное ему Богом место. У язычников женщины могли быть, т. е. содействовать.

Христианская же Церковь справедливо считает это предосудительным, греховным и противным природе. Тертуллиан и Епифаний в свое время бичевали еретиков за злоупотребление словами апостола, что во Христе нет разницы между мужчиной и женщиной, допускали женщин к публичному учению в церкви и даже поставляли их на должность епископа или пресвитера. Означенные порицания проливают свет и на более раннее время. Древняя молитва устраняет те недоумения, которые возникали по поводу церковного посвящения женщин, через указание на сотворение мужа и жены, через указание на женщин, которые в Ветхом Завете служили при дверях скинии или были Св. Духом избираемы для особого служения, — равно как чрез указание на Марию, Матерь Божию. Если бы эта молитва не вела свое начало от очень древнего времени христианства, то в ней непременно было бы указание на апостольское время, на Тавифу, на послание апостолов. Таким образом, время происхождения этой молитвы, кажется, очень близко подходит к апостольскому времени, так близко, что тогдашние внутренние волнения совпадают с волнениями апостольского времени. Отсюда мы в праве вывести такое заключение, что эта молитва дозволяет нашему взору заглянуть в прикровенное существование древнецерковной должности диаконисс.

Что же касается до скудных исторических об этом предмете известий, то они тесно примыкают к тому, что говорится об этом в апостольских посланиях. Мы видели, что для удовлетворения существующей потребности в церковном служении женщин ближайшим способом было избрание вдов. Христианские писатели второго и третьего столетия Поликарп, Игнатий, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген все упоминают о вдовах. Эти последние называются у них то вдовами, то старицами, то предстоятельницами, то сестрами. Они избираются и поставляются на свою должность, причисляются к клиру или духовенству, занимают церковную почетную должность и получают от общины содержание. Достопримечательно их наименование жертвенником

Божиим, на котором приносят в жертву дары и от которого поднимается жертва молитвы. Они должны иметь 60-летний возраст. Позже дозволялось избирать и моложе возрастом. Уже почетная должность председательствования в собраниях женщин требовала более высокого возраста. Но нелегкая деятельность вдов в тюрьмах между заключенными, участие их в деле обучения, в служении епископу делала в свою очередь необходимым допущение и более молодого возраста. Самый юный возраст, в котором можно было избирать вдов, кажется, был сорокалетний. Тертуллиан рассказывает, как о чем-то небывалом и неслыханном, что одна 20-летняя принята была в число избранных вдов. Пример того, как получили перевес требования труда и занятий, изменились и отступали назад мало-помалу и те условия, которые первоначально для избрания вдов установлены были апостолами. Избираемые были не одни только действительные вдовы, бывшие только однажды замужем и опытные в воспитании детей, как это было в самые древние времена, но и бездетные вдовы, а следовательно и девицы. Игнатий приветствует одну молодую девицу, которая называлась вдовою. Хотя при избрании вдов дело шло не об одном только церковном служении женщин, но все же на первом плане всегда стояло последнее. Вместе с этим начал потом образовываться класс таких женщин, которые вели безбрачную жизнь более созерцательного характера. Класс вдов исчезает, и на их месте мы видим, с одной стороны, институт диаконисс, а с другой — начало монашества.

Но уже и в более ранние времена не было недостатка в последовательницах Фивы в собственном звании диаконисс. Как в Кенхресе, так кое-где и в других местах существовало назначение диаконисс отдельно от избрания вдов. Это само собой понятно. И об этом есть одно хотя и единственное свидетельство, оставшееся от самого древнего времени. Правитель императора Траяна Плиний Младший преследовал, вследствие царского повеления, христиан в Вифании, в Малой Азии. Этот правитель писал императору о христианах письмо, которое сохранилось и до настоящего времени. В нем Плиний извещает о том, что поведали ему христиане о своей вере и своих богослужебных обрядах и обычаях. При этом он пишет, что он, дабы добраться до истины, счел нужным двух девиц, которых христиане называют

служительницами, т. е. диакониссами, подвергнуть пытке. «Но я ничего не мог, пишет он, узнать и выпытать от них, кроме одного безгранично темного суеверия». А потому он прекратил расследование и дело представил императору. Из этого письменного документа императорского чиновника явствует, что в малоазийских христианских общинах по истечении 100 лет со времени христианства уже существовали диакониссы и что служение состояло в связи с богослужебной жизнью общин. Это церковное служение женщин было ли исполняемо вдовами, избиравшимися для этой цели, или диакониссами, специально посвященными на это дело, в этом не полагали никакой особенной важности. Как в апостольское еще время, так и впоследствии существовали обе формы. И самые имена-то часто были для обеих форм одни и те же. Диаконисс называли вдовами, а вдов диакониссами. И так дело обстояло и развивалось до тех пор пока эта форма не сделалась господствующей и должность диаконисс не стала существовать самостоятельно как таковая.

Книга, которая дает нам самые полные сведения о диакониссах древней церкви, суть так называемые «Апостольские Постановления». Это сборник церковных правил и предписаний греко-восточной церкви отчасти из второго и третьего века с присоединением кое-чего и из четвертого. Книга в целом, без сомнения, не апостольского происхождения, и церковное значение составляет предмет спора, изображение здесь общественного быта и условий жизни ясно заслуживает полного доверия. В описываемое составителем сборника время вдовы и благочестно, и целомудренно живущие девицы, как посвященные Богу, были избираемы для церковной благотворительности. Их почитали и восхваляли как невест Христовых. Они представляют зародыш или начало монашества. Но почетного положения в церкви они еще не имели, и церковной должности предстоятельниц они не занимали; многократно упоминаются только разного рода должностные занятия диаконисс и везде подчеркиваются их заслуги и значение для Церкви. Если по апостольским постановлениям и другим как современным им, так и позднейшим письменным документам собрать вместе все черты рассматриваемого института, то из них можно составить полную картину древнецерковных диаконисс.

Что касается собственно деятельности диаконисс и предметов их занятий, то в существенном эта деятельность заключалась в следующем:

Диакониссы были привратницами при входе женщин в церковь. Эта служба, кажется, существует с самого древнего времени. Игнатий умер мученической смертью в начале второго века. В письме, которое носит его имя, говорится: «Приветствую стражниц святых дверей (диаконисс), которые в Господе». Не только во времена гонений и опасности, но и для порядка, и дисциплины была нужна тогда охрана входов в христианские общественные церковные собрания. Равным образом поставлены были сторожа при входах в церковь и мужчин.

Диакониссы указывали отдельным женщинам их места во время богослужений. Если приходила в церковь чужая и бедная женщина, то диаконисса, «от всего сердца», со всякою предупредительностью должна была указать ей место, равно как диакон мужчинам. Диакониссы, кажется, занимали здесь первое, высшее место в ряду женщин. По крайней мере, в катакомбах еще и сейчас указывают седалище диаконисс. Когда все более и более стало входить в обычай, чтобы молодые девицы и вдовы постригались в монашество, т. е. вели в состоянии безбрачия созерцательную жизнь, диакониссы имели по преимуществу за этими молодыми девицами надзор и были ответственны перед епископом за их поведение.

О служении диаконисс в алтаре ничего нельзя сказать определенного. Но уже во втором веке Римский епископ Сотер против захвата женщин (?) в этом отношении издал декрет. Служение диаконисс в алтаре может быть только допускаемо, как нечто законное, если оно ограничивается заведованием исключительно только внешней стороной его, т. е. наблюдением за чистотой утвари, ризницы, полов, стен и потолка. Относящиеся сюда жалобы на вторжение диаконисс не в свою область имели свое основание, так как такое поведение их вытекало из таких воззрений на их духовную задачу, которые не соответствовали евангельской простоте и истине.

Как в алтаре, так и при совершении крещения участие диаконисс относилось, в сущности, только к внешней стороне дела. В их услугах была нужда преимущественно тогда, когда крещение принимали взрослые женщины. Крещение по боль-

шей части совершаемо было чрез погружение в купальный бассейн, а после крещения происходило помазание миром чела, очей, груди, плеч, спины, рук и ног. Когда крестились женщины, священнослужитель помазывал только чело их. Помазание остальных же частей тела совершала диаконисса по требованию чувства стыдливости и целомудрия. Последняя же и одевала крещаемую и вообще имела заботу о том, чтобы все совершалось с соблюдением порядка и приличия.

Очень нужна была такая помощь диаконисс и при наставлении оглашаемых женщин и как миссионерок в женских заведениях, напр., мастерских, в которые воспрещен был вход мужчинам. Учительство было главной обязанностью диаконисс древней церкви. Это происходило чаще всего в смешанных семействах, когда (как, напр., у родителей Перепетуи) муж оставался язычником, жена с детьми тайно исповедовала христианскую веру. В исход пятого столетия церковный собор Карфагенский определение диаконисс поставил в зависимость от способности их к учительству в христианстве.

Диакониссы должны были присутствовать при пастырских собеседованиях между епископом и женщинами. Как Дух Святой есть посредник между Христом и Церковью, говорят апостольские постановления, так и диаконисса между епископом и христианскими женщинами.

Во времена гонений были такие диакониссы, которые, как кажется, с меньшей опасностью, чем мужчины, могли доставлять заключенным в темницы и находившимся в несчастии телесную и духовную помощь и утешение. Они приносили томящимся в заключении пищу и читали им из священных книг. Но и в спокойные времена они различным образом служили больным, несчастным, узникам и страждущим, особенно женщинам. Они знают все разнообразные движения человеческого сердца и все, что может подвергнуть женщину искушению, говорит Тертуллиан. Когда христианские женщины должны были посещать общественные бани, тогда их сопровождали диакониссы. Равным образом они убирали женские трупы и оказывали помощь при похоронах там, где она была необходима.

Диакониссы, кажется, нередко принимали участие и в брачных делах, помогая здесь своими советами, в чем в особенности нуждались девицы, не имеющие родителей. При

венчании они служили невестам точно так же, как диакон женихам. При разного рода таких условиях и обстоятельствах, когда, например, диакону затруднен был куда-нибудь вход, диакониссы служили посредницами в исполнении духовной обязанности. Если они, подобно Фиве, доставившей римлянам послание апостола Павла, несмотря на все трудности, нередко исполняли поручения епископов в роли рассыльных, то причиной этого, вероятно, было то, что они менее обращали на себя внимание, *чем* посылаемые мужчины. Равно находятся признаки и указания и на то, что они по тем же основаниям и соображениям имели у себя на хранении самую драгоценную собственность тогдашней церкви — священные книги.

Если в «Апостольских постановлениях» говорится: «Мы нуждаемся в диакониссах для многоразличных услуг», то из вышеизложенного это становится довольно ясно. Нельзя не признать, что условия Востока в большей степени, чем условия Запада, способствовали служению диаконисс в описанном виде уже потому, что у народов Запада обращение между мужчиной и женщиной было несколько свободнее. Очевидно, центр тяжести древнецерковной женской диаконии лежал не там, где мы предлагаем его теперь, т. е. не в преимущественной женской способности к служению в христианском обществе, и не в особенном умении их оказывать помощь в разного рода нуждах, бедствиях, болезнях и немощах, а вблизи храма. Это находилось в связи с особенностями тогдашней церковной жизни, что впоследствии и привело институт к упразднению.

Что касается условий для избрания на должность диакониссы, то в этом случае оставались в силе те апостольские предписания, которые мы находим в Священном Писании, именно те, которые изложены в Деяниях Апостолов. Для вступления в число диаконисс не было исключено ни одно сословие, как бы оно высоко или низко ни было. Мы слышим о диакониссах всех сословий и состояний, о богатых и бедных, о происходящих из рода консулов и сенаторов, из кругов знаменитых фамилий и таких, которые принадлежали к служащему и рабочему классу. В постановлениях апостольских говорится: «В диакониссы должна быть избираема целомудренная женщина». Возраст и условия жизни, которые были мерилом при избрании вдов, потеряли мало-

помалу свое значение для избрания в диакониссы. Целомудрие дает женщине достоинство и опыт живой веры, чего никто из женщин не достигает одной только преклонностью возраста. Это было правилом и древней церкви. Олимпиада в Константинополе сделалась диаконниссой, когда была еще очень молодой вдовой. Макрина, сестра Григория Нисского посвящена была в сан диаконниссы тоже в молодых летах. Златоуст хотел сделать диаконниссой молодую Нинарету, но она предпочла быть монахиней. Эти и еще другие случаи доказывают, что при избрании диаконисс в существенном поступали не так, как мы еще и сейчас смотрим на это дело.

Чем более развивался институт диаконисс в церковной жизни и чем более возрастало количество церковных обязанностей, с ним связанных, тем более устойчивую церковную форму принимало и определение диаконисс на их служение. Из многочисленных свидетельств мы убеждаемся, что в древней церкви находило место действительное посвящение диаконисс чрез епископское рукоположение. Это происходило во время главной части богослужения. Посвящаемая, закрытая покрывалом, не преклоняя колен, стояла с опущенной головой в алтаре. Епископ при рукоположении читал уже выше упомянутую нами молитву следующего содержания: «Боже вечный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, мужа и жены Создателю, исполнивый духа Мариам и Деввору и Анну и Олдаму, не отрекий Единородному Сыну Твоему родитися от жены, иже в скинии свидетельства и в храме избравый жены-стражи святых врат твоих. Сам и ныне призри на рабу Твою сию, избранную в служение и даждь ей Духа Святаго и очисти ю от всякия скверны плоти и духа, ко еже достоине совершити врученное ей дело в Славу Твою и похвалу Христа Твоего с Ним же Тебе слава и поклонение и Святому Духу во веки. Аминь». Это посвящение совершалось в предстоянии пресвитерства, диаконов и диаконисс. Орарь, который означает собой иго Христово, возлагаем был на шею и плечи рукополагаемой со словами «Господь облекает тебя одеждою благоволения». Кажется, что по местам диаконниссам вручаемы были кольцо и ожерелья (шейное украшение). Торжество заканчивалось принятием Св. Таин под обоими видами. По окончании торжества орарь обыкновенно снимали и более уже не носили. Рукоположенные диаконниссы

были причисляемы к клиру, но прав священства никаких не имели, что видно из следующих слов апостольских постановлений (Книга 3-я, п. 9): «Если женщинам не дозволено учить (т. е. публично проповедовать в церкви), то как позволить им кто, вопреки природе, священнодействовать? Поставлять при богинях женщин-священниц есть заблуждение эллинского безбожия, а не постановление Христово».

Что касается образа жизни диаконисс, то об этом мы в большинстве случаев имеем только гадания и предположения. На них существовал очень строгий взгляд. Раз, если диаконисса принимала это звание, то она не должна была оставлять его. Уже тогда начинали входить в силу те основные начала, которые впоследствии в православно-католической церкви в отношении посвящения и брака сделались господствующими. (Служительницы церкви, как таковые, были обязаны строжайше избегать в отношении мужчин всего неблаговидного, подозрительного и нецеломудренного.) Нарушавших это правило наказывали пожизненным заключением в монастыре. Если диаконниссы имели имущество, то строго [следили] за тем, чтобы оно было правильно употребляемо. Им не дозволялось, при протестах со стороны родственников, имеющих на это имущество законное право, распоряжаться своим имуществом по своему произволу. Ибо кто о своих не печется, говорит Апостол, тот веры отверглся и стал хуже неверного (1 Тим. 5, 8). С этим нисколько не стоит в противоречии то, что диаконниссам дозволялось производить большие расходы на церковную благотворительность, лишь бы это делалось не по прихоти и произволу. Особенной одежды диаконниссы, по-видимому, не носили, особенно во времена гонения. Это потому, что они своим костюмом, отличным от других, более привлекали бы к себе внимание врагов церкви.

В позднейшее время упоминаются вдовы, которые снимали мирскую одежду и одевались в церковную. Поступали ли так монахини и диаконниссы, сказать нельзя. Без сомнения, эти последние имели одежду соответственно предписанию ап. Петра (1 Петр. 3, 3), как приличествует женам, посвятившим себя благочестию (1 Тим. 2, 10). Из письма Августина видно, что цвет одежды монахинь и диаконисс по преимуществу был черный.

Распространение и прекращение древнецерковного женского диаконисства

Должность диаконисс, как она описывается в апостольских постановлениях, отвечала преимущественно потребности и условиям греко-восточной церкви. Фива, диаконисса Кенхрейская, принадлежала к греческой церкви; в ней же вообще получило и свое начало и свое распространение вся женская диакония древней церкви. Четвертый век представляет высший расцвет этого служения. Когда Златоустый был епископом Константинопольским (от 97 до 407 г.), под его руководством работали 40 диаконисс. Между ними были женщины очень знатного происхождения, как, напр., Прокула, Пентадия и Сильвана. Но прежде всех других следует назвать Олимпиаду. Она родилась в 368 г. в очень видной и почетной семье и в продолжении своей юности близко стояла к епископу Григорию Назианину. После непродолжительного брака с высокопоставленным императорским чиновником Небродием, она в 368 г. овдовела. Она была очень красива на вид, богато одарена умственно, глубоко религиозна и неизмеримо богата. Император Феодосий хотел очень взять ее замуж за своего родственника. Но она отказалась. Если бы Богу было угодно, чтобы она оставалась в замужестве, так рассуждала она, Он не отнял бы у нее мужа. Теперь она хотела служить одному Господу. Епископ Нектарий рукоположил ее в сан диакониссы. Когда разгневанный император воспретил ей до 30-летнего возраста распоряжаться своим имуществом, то она благодарила императора за то, что он поступил с ней не только как император, но и как епископ, сняв с нее тяжелое бремя распоряжения своими богатствами и возложив его на своих чиновников. Теперь она свободна от забот и беспокойных хлопот по заведованию своим имуществом, которое она просила разделить между церквами и бедными людьми. Она давно уже чувствовала привязанность к суетности, которой обыкновенно сопровождается распоряжение своим мнением, и боялась, как бы обладание земными благами не лишило ее истинных, духовных и божественных благ. Императору при этом стало стыдно, и он скоро возвратил ей ее права. Теперь она стала так широко благотворить, что ее сравнивали с многоводной рекой, из которой всякий может черпать и которая разливается по всему земному шару. Сама же она жила в высшей степени просто и без всякой роскоши. Златоуст предостерегает об опасности, что женщины, живущие духовно, хотя оставляют суетность пышности в нарядах, но впадают в другое искушение, стараясь, насколько возможно, всех превзойти своей простотой и казаться более всех достойным любви, то Олимпиада, кажется, стояла вне этой опасности. Ее простота внешняя была выражением святой простоты ее души. Как в благотворительный период своей деятельности, так и во всем служении своем Христу она руководствовалась мудрыми, исключительно ко спасению души ее направленными советами выдающегося христианского мужа и епископа Иоанна Златоуста. Когда Златоуст за свою твердость в вере сослан был в заточение, ее жизненный путь изменился и сделался глубоко скорбным. Так как она продолжала быть верной и неизменной поддержкой для сторонников заточенного епископа, то она подверглась злобе и жестокому преследованию со стороны его противников. Златоуст писал ей из ссылки много писем, из коих 17 сохранилось доселе. В них мы имеем красноречивое свидетельство того, как высоко ценил он служение диаконисс и как мудро и целесообразно руководил их деятельностью. Златоуст умер в ссылке в 409 г. со словами: «Слава Богу за все». Олимпиада же, которую он увещевал терпеливо нести крест до конца, скончалась в 402 г.

Как в общинах греко-македонского полуострова, должность диаконисс существовала и в общинах малоазийских. О диакониссах в Сирии упоминается в письмах Игнатия. Сведения из позднейшего времени имеем мы в известиях о жизни великих Малоазийских епископов: Григория Назианина, Василия Великого и Григория Нисского. Сестра двух последних Макрина была диаконисса. Происходя из благородной христианской семьи, она, как старшая и глубоко религиозная и высокообразованная сестра, имела большое влияние на церковное развитие и деятельность своих братьев и была по смерти отца поддержкой для своей матери во время тяжких испытаний. Она была обручена с избранным женихом, но когда жених ее умер до вступления в брак, она не захотела выходить замуж и осталась в безбрачии на всю жизнь. Рукоположенная в диакониссы, она несколько лет служила в этой должности, но впоследствии предпочла мо-

настырскую созерцательную жизнь в сообществе с другими единомысленными женщинами и под строгой дисциплиной. Ее смерть была очень назидательной. Большая масса народа и множество сестер сопровождали ее к могиле. Два выдающихся епископа совершали ее отпевание.

Что учреждение должности диаконисс перешло и в Италию, и в Рим, в этом достаточно убеждало бы нас упоминание в послании к римлянам о Фиве, хотя бы мы не имели об этом никаких других свидетельств. Но есть довольно многочисленные и другие свидетельства о сем. Дочери одного сенатора, Праксида и Пруденциана, пожертвовали свой дом и имущество в церковь и были диакониссами. Церковь Прудинции, одна из древнейших церквей Рима, построена была на том самом месте, где стоял дом сестер. Они были похоронены вместе на Саларинском пути. Дациана и Феодора были диакониссами, памятники которых находятся в катакомбах. Другие имена суть: Ломпадия и Романа, которые были настоятельницами диаконисс. Женский диаконат проник и в Галлию и Ирландию, хотя подробности об их существовании нам мало известны. В Ирландию этот институт перешел непосредственно с Востока. Нельзя с несомненной достоверностью сказать, была ли Бригита, современница Ирийского апостола Патрикия, монахиней или диакониссой. Из ее, совсем затемненной преданиями, биографии видно, что она приняла церковное посвящение и проводила жизнь свою в служении церкви и делах любви. Умерла она в 520 г. и погребена у алтаря церкви в Килдаре.

Бросая теперь взгляд на изложенные сведения о распространении женской диаконии в древней церкви, мы не можем не заметить того обстоятельства, что широкое русло, которое она нашла на Востоке, в греческой церкви, на западе было гораздо уже. Всматриваясь глубже в это дело, нельзя не видеть причину этого в том обстоятельстве, что тот облик, который получило диаконисство на Востоке, менее отвечал условиям Запада. Тот особый дар женщины для служения в Царстве Божием, дар свидетельств о вере посредством оказания помощи чрез благотворительность имеет свою область, с одной стороны, на поприще воспитания и обучения, а с другой — в деятельности, направленной к облегчению разного рода телесных страданий и нужд. Диаконисство греко-вос-

точной церкви знает именно последнюю сторону женской вспомогательной деятельности, но нам кажется, не особенно подчеркивало это официально. Деятельность диаконисс здесь сосредотачивалась в богослужении соответственно условиям Восточной Церкви. Чем более эта Церковь становилась народной церковью по причине того, что на место миссионерского крещения (крещения взрослых) выступало крещение детей, тем более становилось необходимым и преобразование диаконисского служения, которое отчасти зависело и стояло в связи с менее свободным отношением полов (муж. и женск.) здесь, чем на Западе. Но для такого обновления или преобразования диаконисства церковная жизнь не благоприятствовала, напротив, она все более и более развивалась в том направлении, которое не только было опасно для диаконисства, но и делало его прямо невозможным. И оно действительно скоро пришло в упадок и закончило свое существование. Причина этого заключалась в следующем:

Центр тяжести древнецерковного служения женщин-диаконисс заключался в их содействии и услугах в богослужебной жизни христианских общин. Можно с уверенностью сказать, что клерикализм охватил и диаконство и поставил его слишком близко к «алтарю», но слишком далеко от «дверей» храма. Это вызывало соперничество между мужским клерикализмом и женским, породив зависть и ненависть в первом и властолюбие и карьеризм во втором. Чтобы понять это, достаточно вспомнить о грубых посягательствах на должность пресвитерид. Вот почему Лаодикийский собор в 364 г. и счел за благо воспретить поставление женщин в пресвитериды, сказавши в 11 правиле «не должно поставлять в церкви так именуемые пресвитериады (старицы), или председательницы». Постановление очень знаменательное. Случались и фактические вторжения диаконисс в область того, что выходило за пределы их служений и полномочий. Если бы женскую диаконию отодвинуть подальше от алтаря и поставить поближе к дверям, как это было еще в Ветхом Завете и на первых порах в христианской церкви, иначе: если бы диакониссы работали не столько в храме, сколько вне его, в области благотворительной, просветительной и воспитательной находились бы в большем подчинении пресвитерам, то, наверное, служение их было прочнее и так быстро не последовало бы падение рассматриваемого института.

Впрочем, помимо клерикализма падению и церковному определению диаконисс способствовали также и другие причины, из коих главной было все более развивающиеся монашество и монашеская жизнь.

По мере того, как более и более развивалась и проникала в общество христианское идея аскетизма, указывавшая на отшельническую монашескую жизнь, как на более верный путь к совершенству (так при этом человек налагает на себя еще больший подвиг, чем какого требует евангельский закон от всех людей), благочестивые женщины более и более устремлялись в монастырь. А это обстоятельство не могло не вытеснять диаконисство, так как по монастырским правилам не было и не могло быть места для тех, деятельность которых не должна ограничиваться тесными стенами монастыря, но должна простираться иногда далеко за его пределы.

На Востоке диаконисское дело со своей высоты стало спускаться вниз еще с 4 века. Причем на западе, где оно пустило еще менее глубокие корни в церковную жизнь, падение диаконисства совершилось быстрее. Так как диакониссам нужно было жить вне стен монастыря, то скоро обнаружились признаки недоверия, с которыми стали смотреть на них потому, что они жили вне ограды и правил гарантий монастыря. Признано было необходимым поэтому возвысить возраст для их церковного посвящения. Усилены были надзор за ними и наказания за проступки. Были даже случаи наказания смертью тех диаконисс, которые выходили замуж и нарушали целомудрие после их посвящения. Уже в половине четвертого века последовало на Лаодикийском соборе запрещение (хотя при некоторых ограничениях) определять диаконисс. Такие запрещения повторяются в 5 веке в постановлениях Галликанских провинциальных синодов. Эти последние, конечно, имели значение только местное и простирались на ограниченное число общин; почему в той же Галлии даже в 6 веке были случаи посвящения диаконисс. Однако ж эти запреты имели громадное значение в судьбе диаконисского института. С прекращением церковного определения диаконисс служение их стало чисто частным делом. А следствием этого было то, что на Западе женская диакония еще с 8 века делается мало или даже совсем неизвестной. В 10 веке некий Медиоланский священник Амвросий пишет епископу пись-

мо, в котором спрашивает, что значит в одном епископском рескрипте выражение «пресвитерина» и «диаконисса». Он, стало быть, ничего не знает уже об этом предмете. На Востоке же, несмотря на очень рано, по местам, начавшуюся оппозицию против института диаконисс, служение их продержалось долее, что весьма понятно и естественно. В Константинополе еще в 12 веке существовали диакониссы. Там еще доселе существует одно церковное здание, которое известно под названием «Церковь диаконисс». В остальных общинах греко-восточной церкви означенный институт около этого времени, по-видимому, совершенно исчез. (вставка: Над могилой древнецерковного диаконисства, несмотря на неблагоприятные для него условия времени, оставались еще различные знаки, заключающие в себе напоминание о нем. В некоторых монастырях те сестры, коим поручено наблюдение за чистотой в церкви и для служения при дверях, называются еще и теперь диакониссами. У некоторых общин сохранился, правда, почти полностью и весь чин диаконисс, но это только у еретических общин, которые откололись от восточной православной церкви. Так, напр., у иакобитов диаконисство продолжается и теперь в сущности также, как оно было и в древней церкви. Их патриарх (Михаил) в 12 веке дает новое позволение епископам поставлять диаконисс, когда встречается нужда. Равно и у несториан, отделившихся от церкви при Нестории в 431 г., и доселе существует чин диаконисс, составленный в 16 столетии и вполне напоминающий древнецерковный чин. Диаконисс, по правилам несториан, нужно брать из монахинь, пользующихся особенно хорошей репутацией и не моложе 40 лет. Молитву при посвящении говорит епископ при возложении рук на голову стоящей перед алтарем сестры. Действие оканчивается назиданием новопосвященной, главная мысль которого — предостережение от гордости и самопревозношения.)

Известный церковный канонист Вальсамон в 12 столетии пишет о диакониссах, что они некогда признаны были церковными законами и даже имели доступ к алтарю, но затем были удалены, так как по особенностям своего пола женщины не должны иметь этого права в Святейшей церкви Константинопольского престола, диакониссы хотя и были еще избираемы, но они уже *права* входа в алтарь более не имели, и только по

тем или иным поводам и побуждениям являлись на церковные собрания и руководили заседаниями. Эти последние также не были посвящаемы и назывались внеалтарными диаконисами. Об этих внеалтарных диаконисах, которые были по большей части вдовы священников, следует заметить, что они существовали в восточной церкви до 14 века и даже далее.

Вот мы сказали, что причиной прекращения института посвященных диаконисс было то, что женщины с развитием монашества устремлялись в монастыри, где они по монашескому уставу и должны были проводить жизнь свою, не выходя за стены их; в них, значит, не могло быть места для диаконисс, деятельность которых не ограничивалась стенами монастыря, но выходила далеко за их пределы. Священнические же вдовы могли быть диакониссами, не поступая в монастырь, и это потому, что в восточной церкви по свидетельству Вальсамона, существовала теория, получившая довольно широкое распространение, по которой жены священнослужителей считались имеющими посвящение ввиду того, что они составляют одну плоть со своими мужьями (Вальсамон, толк. на 44 прав. Василия Великого). Таковое народное познание и давало им право носить название диаконисс. А что это был чин, об этом мы имеем свидетельство Гоара, относящееся к 17 веку. Он говорит, что жены приходских священников у современных ему греков пользовались почетным наименованием диаконисс или попадей, что им принадлежало всякого рода среди женщин самое почетное место в храме и наблюдение здесь за женским отделением. На них было распространено и запрещение второбрачия, наложенное на диаконисс.

Такова вкоротке история диаконисства в древней православной церкви. Но что можно сказать об этом институте в Русской нашей церкви. Был ли он у нас?

В исследованиях, полагающихся истории чина диаконисс, обычно или молчаливо предполагается или прямо заявляется, что чина диаконисс в русской церкви не существовало. Однако уже на основании одних теоретических соображений можно не согласиться с этим взглядом. Посвящение диаконисс существовало в Константинопольской церкви до второй пол. 11 века, а не посвященные, внеалтарные диакониссы существовали здесь и потом. Между тем Русская Церковь с

10 века несколько веков была нераздельной частью церкви Константинопольской, потому естественно предположить, что и чин диаконисс, как часть такового устройства, существовал и в Русской церкви, тем более что их помощь была особенно нужна при крещении женщин новообращенного народа. На сторону такого предположения решительно становится наш знаменитый историк Е. Е. Голубинский, который на основании некоторых исторических фактов утверждает, что диакониссы в древнее время существовали и у нас и что преемницами их явились у нас затем просвирни. — Эти просвирни, как и диакониссы, в наших церквах, канонических памятниках причисляются к клиру. В клире просвирни состояли до недавнего времени — 1869 года. В этом году они исключены из штатов по всем епархиям, и заготовление просфор предоставлено распоряжению местного священника (Выс. Устав 16 апр. 1869 г. Журнал Главного Присутствия по делам православного духовенства).

Бывали в русской церкви и попытки восстановить чин диаконисс. Из таких попыток нам известны главным образом две, одна из них сделана Алтайским миссионером архимандритом Макарием Глухаревым, другая — приходским священником С.-Петербурга Александром Васильевичем Гумилевским.

Мысль о восстановлении чина диаконисс у знаменитого архим. Макария Глухарева вызвана была нуждами миссии. Подобно праведникам христианства первых веков, о. Макарий увидел, что при приготовлении женщин к крещению нужна помощь женщины и что он не может быть руководителем новообращаемых женщин во всех случаях их жизни, особенно во время болезни. И вот он задумал уже в начале своего миссионерского служения устроить на Алтае женскую общину миссионерских диаконисс.

В 1833 г. 4 мая он обратился к некоей Непряхиной с просьбой дать обет послужить Христовой церкви, в болезнях ее рождения послужить теми средствами и способами, которые приличны женскому полу. Но Е. С. Непряхина по болезни и домашним обстоятельствам не могла прибыть на Алтай. Тогда он в следующем году попросил для этой цели свою землячку, Веру Ильиничну Верховскую, племянницу старца Верховского, жившую в Одигитриевской общине

Московской епархии, он и от этой не получил согласия. Тем не менее ревностный о. Макарий не оставил своей мысли. В 1836 г. он официально ходатайствовал перед Тобольским преосвященным Афанасием об устройстве женской общины. Последний, хотя и сочувственно отнесся к такому намерению, но официального хода делу дать не решился. Не смущаясь этим, архим. Макарий в 1837–38 гг. разработал обширный проект о необходимости в христианизации инородческих женщин участия диаконисс.

Этот проект, продиктованный ему апостольской ревностью и обширным личным миссионерским опытом, был связан с грандиозным проектом реформы всего миссионерского дела, а потому ему не суждено было скоро осуществиться. О. Макарий отправил его при особом представлении Преосвященному Томскому Агапиту с просьбой представить в Св. синод, а другой экземпляр его при особом письме препроводил на имя Государя Николая Павловича. Но он тоже передан был в Св. синод, в котором состоялось такое определение: «прошение архимандрита Макария оставить без действия, и рукопись возвратить при указе Томскому Преосвященному». (вставка: По-видимому, из Синода этот проект переслан был Митрополиту Филарету, который в одном из своих писем к о. Макарию пишет: «Вы говорите о диакониссах, но отчего сей чин прекратился в церкви? От того ли, что Отцы меньше нас знали, что для церкви полезно и что неудобно. А не почитаю восстановление сего чина ни бесполезным, ни невозможным, но Вы видите, что мысли Ваши о сем дошли до начальства и не встретили сочувствия».) Но если широкий проект о. Макария о восстановлении диаконисс остался только проектом для русских миссий вообще, то в миссии Алтайской, находившейся под его непосредственным управлением, он положил начало этому восстановлению на свой страх и риск. В 1838 г. в деревне Майне поселилась некая Прасковья Матвеевна Ландышева, на которую о. Макарий и возложил обязанности диакониссы. Затем в 1839 г. идеей о. Макария о служении Господу и спасении душ человеческих прониклась другая служительница Христа, девица Софья Густавовна Де-Вильмон. Она также поселилась в деревне Майме и вместе с Ландышевой начала выполнять и не без успеха программу деятельности диаконисс, начертанную в проекте о. Макария.

Вот что пишет о. Макарий в 1841 г. о миссионерской деятельности этой Вильмон: «Ревностные труды сей благородной сестры явно содействовали успехам миссии в здешнем крае. Она помогает больным иногда аллопатическими и чаще гомеопатическими средствами. Старается путем приветливого обращения с девицами и замужними женщинами распространить между ними познание евангельских истин; приглашает их по вечерам в свой домик и читает им Св. Евангелие и разного духовного нравственного содержания книги; приучает новообращенных женщин к молитве и труду; раздает им волну и лен, чтобы пряли, а потом берет у них пряжу и за нее платит им холстом, а другим ради Христа помогает и деньгами, учит девочек грамоте, из которых некоторые и живут в ее домике; после чтения девочки учатся петь церковные песнопения и знакомятся с первоначальными арифметическими соображениями по пальцам». Но не долго, к сожалению, продолжалась эта симпатичная деятельность девицы Вальмон. В 1843 г. она возвратилась в Рим, и поступив в Арзамасскую общину, более в Сибирь уже не возвращалась. На этом и остановились попытки о. Макария восстановить чин диаконисс.

Но чрез четверть века снова сделана была подобная попытка, хотя безо всякой связи с попыткой о. Макария. Эту попытку сделал С.-Петербургский священник Христорождественской на песках церкви Александр Васильевич Гумилевский в Крестовоздвиженской общине сестер милосердия.

Эта община основана была вел. княгиней Еленой Павловной во время Крымской войны. Желая придать ей характер религиозного учреждения, узнала, что диакониссы существовали и в православной церкви, она пришла к мысли сделать из своего учреждения не монастырь, а общину диаконисс. В начале 1860 г. священнику Гумилевскому поручено было составить устав для Крестовоздвиженской общины, что и исполнил он к 4 авг. того же года. В этом Уставе о. Гумилевский из общины сестер милосердия хотел сделать общины православных диаконисс. В своем Уставе он проектировал устройство подобных общин и по всей России. Как центральная Крестовоздвиженская община, так и все другие по этому проекту должны находиться под управлением пресвитеров, избираемых духовенством

и подчиненных управлению центральной общины, а не епархиальной власти.

Проект о. Александра, однако, осуществления не получил, а в мае 1862 г. он был устранен от всякого участия в делах общины, главным образом из-за того, что он называл институт сестер милосердия ненародным и неправославным. Но еще прежде, чем о. Александр устранен был от участия в деле общины, одно обстоятельство натолкнуло его на более верный путь к восстановлению чина диаконисс. Будучи приглашен напутствовать одного ополченца отечественной войны, он увидел вопиющую картину бедности и беспомощности этого ветерана. После захватывающей проповеди его по этому случаю о благотворительности древних христиан и служении диаконисс, одна бедная вдова Крохолина заявила, что она желала бы служить бедным, как служили диакониссы. Тронутый таким настроением Крохолиной и благословив ее на подвиг милосердного служения, о. Александр пришел к мысли устроить (?) общину приходских диаконисс. По его мнению, *диакониссы должны образоваться в приходских церквах под непосредственным ведением священников и под руководством местных епископов.* Воодушевившись такой мыслью, он делал все, что было в его силах для того, чтобы образовать общину диаконисс в своем приходе. Он тратил на это свои средства. Он обращался за пожертвованиями на сей предмет к благотворителям и на эти средства оставил общину сестер, служащих церкви по примеру древних православных диаконисс. Эти сестры (их было 12) трудились в приюте при этой общине ради Христа и способствовали нравственным успехам этого приюта; одни из них занимались обучением детей, другие работали в приютской кухне, третьи посещали квартиры бедных, четвертые ходили за больными и т. д.

Очень возможно, что эта община мало-помалу упорядочилась бы, разрослась и послужила бы образцом для подобных учреждений и в других примерах, но он скоро, в 1869 г., перемещен был в Обуховскую больницу, где заразился тифом и скончался. Так закончилась вторая попытка восстановления диаконисс.

Но через сорок лет вопрос о восстановлении диаконисс поднимается снова в связи с подготовкой к поместному Всероссийскому Собору.

Предсоборное Присутствие, бывшее в 1906 г., по поводу мнений, *которые* выражались некоторыми Преосвященными в своих отзывах, а также по поводу доклада игуменьи Екатерины, посвятил немало времени и внимания этому вопросу. Подвергнув его обсуждению на нескольких заседаниях, оно сделало такое определение: «Желательно восстановление института диаконисс в особенности в тех приходах, где существуют женские благотворительные кружки, из числа этих преданных Церкви женщин, достойнейшие девственницы или вдовы, достигшие 40-летнего возраста, могли бы быть посвящаемы в диакониссы по чину, который существовал в древности». При этом 4 Отделом Присутствия одобрен был составленный протоиереем О. Успенским проект «Правила для жизни и деятельности православных диаконисс», о коих речь будет позже. <*Приводятся правила, подготовленные Предсоборным Присутствием.*>

Справедливость требует сказать, что работа 4 Отдела Предсоборного Присутствия не без недочетов и ошибок. Так он совершенно упустил из вида исторические традиции собственно русской церкви. Он ни единым словом не обмолвился о прямых преемницах диаконисс — наших просфирнях, которыми являются по большей части вдовы священно- и церковнослужителей. А между тем эти вдовы по всей справедливости должны бы являться ядром восстанавливаемого чина. За это говорит и умственный, и нравственный ценз таких вдов, и традиция православной, а в частности и русской, церкви, и печальное материальное пополнение нашего приходского духовенства вообще, и его вдов и сирот в особенности.

Но несмотря на все недочеты в работах Предсоборного Присутствия, имеющие второстепенное значение, основной взгляд его на служение диаконисс, как служение приходское, нужно признать нравственным и проект правил для жизни и деятельности диаконисс в общем целесообразным. Отсюда, однако ж, не следует, что рассадники и общежития диаконисс, как подготовительные учреждения, бесполезны и излишни. Такие рассадники и общежития (парфеноны и дома диаконисс) существовали и в древней вселенской церкви, они появляются и в наше время. Как на образец таких учреждений в древней церкви я укажу на обитель вдов

и девиц, образовавшуюся некогда на Авентинском Холме в Риме, находившуюся под руководством св. Павлы, руководимой Иеронимом-подвижником, а в настоящее время вот в этой нашей первопрестольной Столице уже на наших глазах возникала подобная обитель милосердия, основанная и руководимая одной из тех Божиих избранниц, которые многоскорбным путем крестным из царских чертогов снисходили в смиренные кельи предавших себя Богу подвижниц. Я разумею Марфо-Мариинскую обитель, которая действует по особому, утвержденному Св. синодом уставу, близко подходящему к монастырскому, и находится под руководством Московского Митрополита. Сюда собрались добрые души православных русских женщин и девиц, пожелавших посвятить себя на служение церкви в делах милости телесной и затем в делах милости духовной. Проводя жизнь при монашеском режиме, в труде и молитве и в поучении слову Божию, сестры этой обители являются всюду, где скорбь и болезни, где несчастье и горе, где бедность, нужды и лишения, являются во имя Христово, как тихие ангелы-утешители и с посильной помощью, и с словом утешения. О, даруй Господи, чтобы такие учреждения умножались и развивались в других местах нашей страждущей России. Они могли бы послужить прекрасными подготовительными учреждениями, откуда могут выходить по достижению сорокалетнего возраста опытные и благонадежные диакониссы на служение в наших православных приходах, на служение не в качестве только помощниц пастырям церкви в миссионерско-просветительном, воспитательном и благотворительном деле. Если хотя история церкви и свидетельствует о том, что диакониссы по большей части причислялись к клиру и служили храму Божию, но из той же истории мы видим, что характер женского служения церкви всегда сообразовывался с современными церковными нуждами. А так как в литургическом служении диаконисс особенной настоятельной нужды в настоящее время не усматривается, то для церкви было бы несравненно полезнее вывести это служение, не ограничивать одним храмом, а выводить его на более широкое поприще вне храма. И вот мне в каком виде рисуется это поле деятельности диаконисс. Нужно, например, наставить в вере обращающуюся язычницу,

магометанку или еврейку, кому поручить это святое дело? Диакониссе. Нужна у купели крещения этих новых дщерей церкви восприемница и на первых порах руководительница их, кто лучше всего мог бы исполнить это? Диаконисса. Кому вверить наблюдение за сирыми в воспитательных домах? — опять лучше всего диакониссе, они для нее Богом данные дети, о духовном воспитании которых она больше других и может позаботиться. В больницах диакониссе может быть поручено духовное больных и приготовление умирающих к христианскому напутствию, для врача ведь так сказать больному решительное: «Нет больше надежды на выздоровление, надо готовиться к переходу в другую жизнь». А доброе, любящее сердце диакониссы найдет и время и подходящие слова для такого важного дела. Нужна ли заведующая таким учреждением как детским приютом (ясли), в который отдают детей своих матери, вынужденные за бедностью идти на заработки для насущного куска хлеба, диаконисса и здесь является на помощь: она сказывает им Священную Историю, жития святых, она их незаменимый друг, к которому льнет их детское сердце. Она же собирает вокруг себя и взрослых девушек в праздничные часы, чтобы почитать им что-нибудь душеполезное или сообщить знания, которых у них нет, поднять уровень их образования, заронить в их сердца любовь к Богу, к Церкви, к добру, к Родине. Диаконисса может принести великую пользу и в тюрьмах, особенно в женских камерах, где при помощи Божией она может зажечь светлый луч веры и добродетели в этих загрубелых от порока сердцах, пробудить в них совесть, расположить их к раскаянию и добровольному несению креста заслуженного наказания. Диаконисса может явиться и в частных домах к постели больного, не столько как сиделка или как сестра милосердия, сколько как ангел-утешитель, и не только для самого больного, но и для домашних его. Да и можно ли перечислить все виды доброделания во имя Христа, чем может послужить диаконисса, эта истинная раба Божия и Христовой церкви и ближнему своему. Влагая всю свою любящую душу во всякое святое дело, она может проникнуть и туда, куда не всегда может проникнуть и пастырь церкви, — во Святая Святых женского сердца и зажечь там чистый пламень беззаветной любви к Богу и святую ревность

о Боге. О, если бы Господь помог нашему Собору воскресить это угасшее в истории церкви учреждение диаконисс, то для пастырей церкви явились бы незаменимые помощницы в деле духовного просвещения их паствы. Тогда христианский мир еще раз обновился бы веянием Духа Божия чрез этих Фив, Персид, Трифен и Трифос, которых с такой любовью, с таким почтением приветствует Апостол Павел в своем послании к Римлянам. Тогда, может быть, и наше общество увидело бы просвет среди облегающего его мрака язычества, еретичества, безбожия и скотоподобия, тогда между нашими женщинами появились бы своего рода Олимпиады, Нонны, Макрины, Пентадии, Платониды или вторые наши Анны Кашинские, Иулиании Ольшанские, Евфросинии Полоцкие и Московские. Тогда, может быть, и наши новые женщины, подобно древним, пленились бы духовной красотой этих подвижниц и сказали бы, какие женщины православных христиан и перестали бы ненавидеть православие.

Конец

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 43–64 (машинопись).

8. Приложение к докладу Отдела о церковной дисциплине по вопросу о восстановлении чина диаконисс

Чин ПОСТАВЛЕНИЯ диаконисс

По еже совершитися св. возношению и отверзтися, прежде еже рещи диакону — «Вся святыя», вводится хотящая поставлятися ко архиерею и возгласив — «Божественная благодать», преклоняющей ей главу, полагает руку свою на главу ея и творя кресты молится сице:

Боже святый и всесильный, иже рождением плоти от Девы Единородного Твоего Сына и Бога освятивый женский пол, и не мужем токмо, но женам даровавый благодать и наитие Св. Духа, Сам ныне, Владыко, призри на рабу Твою сию и прими ю в дело служения Твоего и ниспосли ей богатый дар Св. Твоего Духа. Сохрани ю в православной Твоей вере и непорочнем житии во благоугождении Тебе выну свое служение совершающую. Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение Отцу и Сыну и Святому Духу ныне и присно. Аминь.

И по амине творит един от диакон молитву сию

Миром...

О свышнем...

О мире...

О архиепископе нашем (имярек) о священстве, вступлении, пребывании, мире, здравии его и о деле руку его, Господу помолимся.

О проручествуемой ныне диакониссе и о спасении Господу помолимся.

Яко да человеколюбец Бог нескверно и непорочно служение дарует ей Господу помолимся.

О блоговернейшем и боголюбезнейшем царе нашем Господу помолимся

О избавитися...

Заступи, спаси..

И внегда совершатися сей молитве от диакона Епископ, имея подобне руку на главе поставлемыя молится тако:

Владыко, Господи, Иже божественным советом жен посвятивших себе, якоже подобает служити святым Твоим ломом не отревающий, но сих в чине служителей приемый, даруй благодать Св. Твоего Духа и рабе Твоей сей, восхотевшей посвятити ти себе, благодать во еже исполнити служение, якоже даровал благодать служения Твоего Фиве, иже призвал еси в дело служения. Подаждь и сей Боже неосужденно пребывати в св. Твоих храмах пещися о своем житии, паче же о целомудрии, и совершенну рабу твою, да представши судищу Христову, достойного благого жития улучить воздаяние.

Милостью и человеколюбием Единородного Твоего Сына, с ним же благословен еси и прочая.

И по амине облагает выю ея низу мафория диаконским орарем, оставляя наперди оба конца (его). И тогда стояй на амвоне диакон глаголет: Вся святыя и проч.

По еже причаститися ей св. Тела и Св. Крови подает ей архиепископ св. потир, его же приемлющи поставляет на св. престол.

М. Властаря (л. Б, гл. Х1): Над диакониссой следует творить за исключением немногого то же, что и над диаконами. Следует, чтобы она приводилась к св. Престолу покрытая мафорием, края которого свешиваются наперед.

По возгласе «Божественная благодать», поставляемая не преклоняет колен, но только голову. Архиерей, возложив на нее руку, молится о том, да совершит она дела служения своего благотворительно, проявляя целомудрие и честное житие, и да пребывает во св. храмах, но не повелевает служить ей св. тайным, или вручить ей рипиду, как бывает при поставлении диакона. Затем архиерей возлагает на шею ей под мафорий диаконский орарь так, чтобы концы его свешивались наперед. Во время же причащения она причащается Свв. Таин после диаконов. Затем она принимает потир из рук архиерейских, но никому не преподает св. таин, а тотчас же поставляет его на Св. Престоле».

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 327. Л. 23–25 (машинопись).

9. Священному Собору Православной Российской Церкви Отдела о церковной дисциплине

Доклад по вопросу о восстановлении чина диаконисс

Докладчик протоиерей Т. П. Теодорович

Служение женщины церкви Христовой имеет свое славное прошедшее, а особенно в первые века христианства, когда женщина-христианка при известных условиях могла быть причислена к клиру и ей были предоставлены права низшего иерархического служения в Церкви. Это институт вдовиц-церковнослужительниц, с 3 века определившийся в чин диаконисс. В Русской Церкви еще в 60-х гг. XIX столетия был возбужден вопрос о восстановлении церковного чина диаконисс, до последних дней не оставлявший внимания известных церковных кругов.

Переживаемое нами время в положении Церкви, некоторыми чертами напоминающее первые века христианства, побуждает вспомнить о полезном служении диаконисс древней церкви, призвать верующую русскую женщину к особливому служению ее Церкви в звании диакониссы.

Обсудив этот вопрос, еще в первых днях Собора поставленный на обсуждение Отдела блаженной памяти священномучеником Высокопреосвященным Митрополитом Владимиром, Отдел имеет долг почтительнейше представить Священному Собору сей доклад о восстановлении чина диаконисс в следующих положениях:

1. В Русской православной церкви учреждается чин диаконисс применительно к тому виду, в каком он существовал в древней церкви.

2. Диакониссами называются девы и однобрачные вдовы в возрасте не моложе сорока лет, давшие обет целомудрия и пожизненного служения Церкви Христовой, по тщательном испытании их познаний и жизни, посвященные епископом и причисленные к клиру.

Примечание: Епархиальный епископ может в исключительных случаях посвящать и более молодых дев и однобрачных вдов, а также замужних женщин, ради подвига воздержания прекративших брачное и совместное сожительство по взаимному согласию.

3. Посвящение диаконисс совершается епархиальным архиереем или по его личному усмотрению, или по ходатайству настоятеля прихода, применительно к древнему чину (изданному Гоаром, еп. Порфирием и проф. Дмитриевским, вкратце изложенном в Синтагме Властаря, см. приложение к сей статье).

4. Обычная одежда диаконисс должна отличаться однообразием и скромностью цвета и покроя. Отличительной одеждой диаконисс служит мафорий — покрывало белого цвета, одеваемое на голову и ниспадающее на плечи. Богослужебной одеждой их является орарь, возлагаемый на шею, причем оба конца его спускаются вперед под мафорием.

5. Служение диаконисс есть подвиг безмездный, хотя они могут получать пособие в случае необходимости из средств, изыскиваемых приходом, но не из доходов прочих членов причта.

6. Диакониссы по самому званию своему состоят членами приходских собраний и советов с решающим голосом.

7. Под руководством священнослужителей диакониссы служат: 1) храму Божию, 2) приходу.

1) Служение их храму состоит в сохранении порядка и чистоты в нем. В частности диакониссы:

а) присутствуя за богослужением, наблюдают за поведением в храме молящихся, помогают подносить детей к

причащению, услуживают при крещении детей и взрослых женщин и вообще во всем содействуют поддержанию порядка при богослужении.

Примечание: В отсутствие псаломщика диаконисы могут исполнять его обязанности.

б) во внебогослужебное время они заботятся о сохранении чистоты в храме, в особенности в алтаре, о содержании в исправности священных облачений и церковной утвари и вообще содействуют благолепию храма Божия.

2) В приходе служение диаконисс состоит в выполнении поручений священнослужителей, главным образом в отношении женщин и детей. В частности диаконисы:

а) не имея права на богослужебное церковное учительство (гомилию), помогают священнослужителям в учительстве частном (в катехизации) в доме, в школах и храме во внебогослужебное время и всячески содействуют распространению религиозно-нравственной литературы;

б) помогают священнослужителям в заботах и трудах по призрению сирот и вообще в делах благотворительности: содействуют в изыскании на это средств, посещают квартиры бедных и больных и несут службу в приходских благотворительных учреждениях;

в) содействуют священнослужителям в руководстве приходскими церковницами, кружками сестер и женскими обществами религиозного характера.

Примечание: Желательно, чтобы диаконисы, особенно сельские, знакомили женщин прихода с основными, необходимыми знаниями по гигиене, домашнему и сельскому хозяйству.

8. Девы и однобрачные вдовы, желающие принять звание диаконисс, но не достигшие установленного возраста или не имеющие надлежащих познаний, допускаются к исполнению их обязанностей со званием церковниц без посвящения, но с правом входить в алтарь с благословения настоятеля.

Председатель Отдела
Докладчик
Делопроизводитель

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 327 Л. 21–22 (машинопись — копия).

10. Краткий доклад по вопросу о восстановлении чина диаконисс прот. Митрофана Сребрянского, духовника Марфо-Мариинской обители

В Отдел о Церковной дисциплине
Настоятеля церквей и духовника
Марфо-Мариинской обители милосердия в Москве
протоиерея Митрофана Сребрянского

Краткий доклад по вопросу о восстановлении чина диаконисс

В Русской Православной церкви учреждается чин диаконисс применительно к тому виду, в каком он существовал в древней церкви.

Диакониссами называются девы и однобрачные вдовы в возрасте не моложе 35 лет, давшие обет целомудрия, нестяжательности, послушания и пожизненного служения Церкви Христовой, по тщательном испытании их познаний и жизни, посвященные епископом и/или живущие общинами, именуемыми «обители милосердия», или работающими в приходах и тогда причисленные к клиру.

Примечание: Епархиальный епископ может в исключительных случаях посвящать и более молодых и однобрачных вдов, а также замужних женщин, ради подвига воздержания прекративших брачное и совместное сожительство с мужьями по обоюдному согласию, но не моложе 30 лет и не менее пяти лет прошедших испытания или в обители милосердия, или в приходе под наблюдением священника.

Желающие посвятить себя служению церкви Христовой в звании диаконисс заявляют об этом в обителях милосердия — настоятельницам, в приходах же — священнику и вписываются в книгу с наименованием «сестер церковниц» (испытуемых), и в этом звании каждая сестра должна пробыть не менее пяти лет, из которых первый год сестра работает без формы. Возраст для поступления в «сестры церковницы» не моложе 16-ти лет.

Посвящение диаконисы совершается епископом в обителях милосердия по представлению настоятельницы, а в приходах или по личному усмотрению епископа, или по ходатайству настоятеля прихода применительно к древнему чину (изданному Гоаром, еп. Порфирием и проф. Дмитриев-

ским, вкратце... в Синтагме Властаря. Желательно обратить внимание и на «чин посвящения» сестер Марфо-Мариинской обители милосердия, утвержденный Св. синодом).

Одежда сестер «церковниц» и «диаконисс» должна быть однообразна во всей Русской православной церкви, а именно: для сестер церковниц серая ряска с узкими рукавами, на голове белая косынка, в руках четки, для диаконисс — ... серая ряска, на голове белый апостольник, сверх которого возлагается мафорий — покрывало серого цвета, на шее сверх апостольника (под покрывалом) — крест, в руках — четки. (Эта форма носится сестрами Марфо-Мариинской обители милосердия и утверждена Св. синодом.)

Служение диаконисс есть подвиг безмездный, хотя приходские диакониссы могут получать пособия в случае необходимости из средств, изыскиваемых приходом, но не из доходов прочих членов причта.

Приходские диакониссы (но не церковницы) по самому званию своему состоят членами приходских собраний и советов с решающим голосом.

Обители милосердия:

а) живут по уставу полного общежития, с внутренней монашеской дисциплиной. Сестра обители должна весь свой труд отдать делу диаконисского служения, ничего не работая на себя.

б) обители милосердия освобождаются от всех епархиальных обложений, а доходы обители: церковный, жертвы и проч. идут полностью на благотворительные цели обителей.

в) обители милосердия управляются настоятельницей и советом при ней. Совет состоит под председательством (?) настоятельницы и членов: настоятелей церквей обители (желательно, чтобы он был и духовником сестер), казначеи и благочинной (?) обители. Совет вырабатывает ежегодную смету, вырабатывает внутренний строй жизни обители, разрабатывает и утверждает пред...(?) о постройках, покупках и продажах свыше 1000 руб., об открытии новых видов благотворительной деятельности общины. Все же вообще жизнью Обители управляет настоятельница под руководством епископа, она же принимает и увольняет сестер-церковниц, и диакониссы в случаях печальной необходимости подлежат суду епископа.

г) обители милосердия имеют курсы: 1) духовные по выработанной программе, 2) медицинские, 3) миссионерские, 4) регентские и по церковному уставу, 5) сельскохозяйственные и другие по выясняющимся надобностям. Курсы слушают сестры Обители — приходские церковницы и диакониссы и мирские особы женского пола. При Обители должно быть устроено общежитие для иногородних диаконисс и церковниц, слушающих курсы или приезжающих по делам в город.

а) обители милосердия имеют: безм(?) больницы, амбулатории, аптеки, конторы для при(?) работы, приюты и другие благотворительные заведения, в которых сестры и диакониссы применяют на практике полученные на курсах сведения.

Под руководством священнослужителей диакониссы служат 1) храму Божию и 2) приходу. Обительские диакониссы служат своему храму, своим благотворительным учреждениям, городу в той местности, в которой находится обитель и куда будут командированы.

Диакониссы, достигшие 50–60 лет, могут принять пострижение в мантию, но при непременном условии жить тогда в обители и служить только при храме, вообще внутри обители.

Протоиерей Митрофан Сребрянский
1918 года 15 / 28 день
г. Москва
Бол. Ордынка, 34

P.S. Чин посвящения сестер М-М обители милосердия, отчеты о деятельности обители за (?) и Пояснительное слово находятся у госп. Троицкого.

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 327. Л. 14–15 об. (рукопись).

11. Материалы об утверждении женских общин в 1918 г. в Вятской епархии

Историческая справка

С. Шаркан (Лонлез) (Четвертое благочиние Сарапульского викариатства Вятской епархии) становится из-

вестным с 1849 г., когда там появляется чугунолитейный и механический завод православного купца А. М. Родыгина. При заводе был построен и каменный храм Петра и Павла.

При храме постепенно начинается миссионерская деятельность среди местного населения, так в 1861 г. в селе существовало училище для девочек-удмурток, содержавшееся иереем Иоанном Мышкиным (параллельно он работал над созданием удмуртского словаря и грамматики).

В 1883 г. купчиха Л. Д. Родигина привезла с Афона для своей домашней молельни древнюю икону «Скоропослушница», она постепенно стала главной святыней прихода.

В сер. 1890-х гг. по инициативе «чрезвычайно богомольных Родыгиных на их землях, с их помощью, вокруг их домашней весьма чтимой иконы образуется «трудовое общежитие», или «ферма» из богомолок, в основном удмурток». В связи с большим почитанием иконы «Скоропослушница» «во избежание соблазна» по указу епископа вятского Никона икона в феврале 1903 г. была перемещена из молельни Родыгиных в официальную Петропавловскую церковь, к иконе начинаются паломничества.

7 ноября 1900 г. группа «крестьянских девиц» из упомянутой фермы обратилась к духовным властям в Сарапуле, выразив желание «составить женскую общину» в Шаркане. Прошение было одобрено, но для официального признания общины был необходим отдельный храм, выделить средства на постройку которого соглашается промышленник Родыгин.

С 1908 г. в Шаркане начинает работать священник-удмурт И. В. Васильев, крупный этнограф и просветитель (ум. в 1928 г.). С 1910 г. он стал выполнять функции инородческого миссионера всего благочиния, в том же году в Шаркане открылась миссионерская школа для удмурток.

В 1911 г. было закончено строительство и была освящена церковь Михаила Архангела для женской общины. В «Шарканском вотяцком женском общежитии» уже тогда было до 70 сестер. Они изготовляли и распространяли в округе «ткацкие станки новой системы», сами занимались сельхоз.

работами на ферме и особенно рукоделием, обучая ему девочек. Общежитие считалось приписным к Сарапульскому женскому монастырю.

Вдова А. М. Родыгина Л. Д. Родыгина, возглавившая общину, просила о преобразовании «общежития в общину», но просьбы не были удовлетворены духовными властями, т. к. «среди насельниц нет ни одной более или менее долгое время пожившей в монастыре, не говоря уже о рясоформной монахине». 27 ноября 1915 г. 70-летняя Л. Д. Родигина была пострижена в монахини под именем Софья.

В 1916 г. был создан Шарканский миссионерский инородческий комитет при Вятском епархиальном братстве святителя и чудотворца Николая. Комитет содействовал церковному и светскому просвещению удмуртов.

По указу Св. синода от 29 марта / 1 апр. 1918 г. в селе Шаркан на месте сельхоз. фермы учреждается «вотяцкоиноческое общежитие с целью просветительства инородческого населения». 16 мая 1918 г. Софья (Родыгина) стала настоятельницей только что утвержденного монастыря.

Весной 1922 г. в селе было произведено изъятие церковных ценностей, снят оклад с иконы «Скоропослушница». В 1932 и 1938 гг. репрессированы приходские священники села. По всей вероятности, община просуществовала до 1939 г., поскольку на основании указа Президиума Верховного Совета УАССР от 29 мая 1939 г. в с. Шаркане закрываются Петропавловская церковь и женская община[1].

О судьбе второй общины — в деревне Забегалово этого же уезда никакой информации обнаружить не удалось.

[1] Православные храмы Удмуртии. Справочник-указатель по ЦГА УР. Ижевск, 2000. Удмуртская Республика. Энциклопедия. Ижевск, 2000.

27 сент. 1917 г.
№ 3052

В Св. Прав. Синод

Алексия епископа Сарапульского
и Елабужского второго викария
Вятской епархии

Представление

Насельницы вотяцко-иноческого женского общежития Шарканской волости Сарапульского уезда обратились ко мне с ходатайством следующего содержания:

«Основанное восемнадцать лет тому назад крестьянской вдовой села Шаркана Любовью Родигиной маленькое по числу сестер вотяцко-иноческое общежитие в настоящее время разрослось в большую общину с большим — 83 — количеством сестер, с хорошими угодьями и денежными (около 20 тысяч) средствами. Всего усадебной земли под общежитием имеется шесть десятин и под пахоту с покосами тридцать семь десятин и сверх сего, еще не закрепленной в общежитии документами, 48 десятин.

Иноческое общежитие основано в целях просветительных, так как окружное население почти все инородческое — вотяцкое, придерживающееся язычества. Для сего при общежитии устроена школа, где священником села Шаркана Иоанном Васильевым — инородческим миссионером ведутся беседы и девицы обучаются грамотности. Лет 8 тому назад устроена большая деревянная церковь, с утварью и церковными одеждами в достаточном количестве. В настоящее время для насельниц имеется 9 домов; для странников и богомольцев, которых в весеннюю и летнюю пору бывает очень много, для служения молебнов перед иконой Божией Матери, именуемой «Скоропослушницей», имеется особое помещение при иконе; странников-богомольцев привлекает к себе чтимая окружающим населением вышеупомянутая икона «Скоропослушницы», которая в первые годы основания общежития была при общине и потом по распоряжению Св. синода была взята из общежития и поставлена в приходский Шарканский храм. Об этой-то святыне мы, сестры, отрешившиеся от мира, скорбим и плачем и просим Св. синод оказать нам милость вернуть

эту святыню, тем более что в указе Синода от 23 ноября 1913 г. на имя Вятского Губернского Правления сказано, что и удовлетворение ходатайства помянутой крестьянки (Родигиной) о перенесении иконы во вновь выстроенную на ее земле церковь следует отложить до того времени, когда последует разрешение на открытие самостоятельной женской общины в селе Шаркане, а в настоящее время мы, сестры, надеемся, что препятствий к открытию этой общины со стороны Синода не может быть, так как общежитие благоустроено, церковь есть, сестер много, денежных средств, хотя и в не совсем достаточном количестве, но хлебопашество и имеющиеся при общежитии ремесла: столярное, чеботарное, рукодельное, ткацкое, кузнечное, кирпичное и пчеловодство — эти средства добавляют и служат достаточным источником содержания общежития. На основании вышесказанного мы, насельницы Шарканского общежития, осмеливаемся просить Ваше преосвященство возбудить ходатайство пред Св. синодом о преобразовании общежития нашего в самостоятельную женскую общину по возвращении в эту общину, с первых годов основания общежития принадлежащей чтимой святыни — иконы Божией Матери «Скоропослушницы» в Шарканскую женскую общину».

Вполне присоединяюсь к изложенному ходатайству об открытии самостоятельной общины в Шараканской волости Сарапульского уезда насельниц вотяцко-иноческого женского общежития, оборудованного на усадьбе и на средства монахини Софии (Родигиной). Общежитие огорожено оградой деревянной и занимает площадь в 12 десятин, в 5 верстах находятся 2 хутора с постройками. В самом общежитии помещается миссионерская школа, где под руководством священника-миссионера И. Васильева обучаются вотячки. Хорошо оборудованы в общежитии: мельница, кирпичный завод, кузница, столярная, ткацкая, чулочная, малярная и веревочный завод; причем работы исполняются исключительно насельницами общежития, которых теперь 83 человека; хорошо поставлено у них пчеловодство и молочное хозяйство. Имеется в общежитии 20 коров, 10 лошадей, сестры сами пашут, жнут, работают в кузнице и выделывают кирпич. Вообще, как я лично при посещении общежития

убедился, хозяйство поставлено у них образцово. Средств имеется достаточно — около 20 000 рублей. Приток доходов большой от наплыва, особенно осенью и весной, богомольцев, по большей части — вотяков.

Если Св. синоду благоугодно будет открыть самостоятельную общину в Шаркане, то я просил бы разрешить перенести туда из приходской церкви села Шаркан (1,5 версты от общежития) и икону «Скоропослушницы» Божией Матери, чтимую окрестным населением, — согласно указа Св. синода от 23 нояб. 1913 г. на имя Вятского Губернского Правления.

Вашего святейшества нижайший послушник Алексей епископ Сарапульский и Елабужский

(Алексей, епископ Сарапульский и Елабужский)
3 марта 1918 г. № 1210
Его Святейшеству Тихону, Патриарху Московскому и всея России

... я осмелюсь напомнить о своем ходатайстве об открытии самостоятельной миссионерской инородческо-вотяцкой женской общины при селе Шаркане и о перенесении в храм общины иконы Божией Матери «Скоропослушницы», находящейся в церкви с. Шаркан.

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ И СВЯЩЕННЫЙ СИНОД ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Постановление 29 марта/ 1 апреля 1918 г.
Святейший патриарх и Св. синод...
(на основании представления преосв. Сарапульского от 27 сент. 1917 г. за № 3052 и от 3 марта 1918 г. за № 1210 и рапорт преосвящ. Вятского)

ПОСТАНОВИЛИ: В удовлетворение ходатайств Пресвященных Вятского и Сарапульского: 1) открыть в селе Шаркане Сарапульского уезда Вятской епархии, женскую общину, 2) разрешить перенести в храм общины икону Божией матери «Скоропослушницы» из приходской церкви села Шаркана; о чем и послать Преосвященному Вятскому указ, уведомив таковым же Преосвященного Сарапульского, и сообщить в редакцию «Церковных ведомостей» выпиской для напечатания.

В это же время — осенью 1917 г. с прошением к епископу Сарапульскому и Елабужскому Алексию обращаются с просьбой крестьяне деревни Забегаловой Сарапульского уезда (в этом же уезде находилось с. Шаркан) с просьбой об официальном утверждении Синода существующей в их деревне женской общины.

№ 590

13 февр. 1918 —получено
читано
еп. Алексий

Его преосвященству
Преосвященному Алексию,
епископу Сарапульскому и Елабужскому

Общества крестьян деревни
Забегаловой Гольянской
Волости Сарапульского уезда

Покорнейшее прошение

Мы, нижеподписавшиеся, обращаемся к вашему преосвященству с покорнейшей просьбой возбудить ходатайство пред Св. синодом об утверждении новоустроенной Покровской женской общины, при которой в настоящее время имеется налицо 33 сестры во главе с настоятельницей монахиней Макриной, для устройства вышеупомянутой общины мы в 1914 г. пожертвовали собственной земли 74 десятины в чересполосное пользование, а также жертвовали кто чем мог на построение дома общежития (двухэтажный на 24 отдельные кельи) и принимали большое участие в построении храма, который был освящен 1-го октября 1916 г. в честь и имя Покрова Пресвятой Богородицы.

Со дня освящения в общине храма мы, посещая богослужения в нашей общине, слушая стройное пение сестер общины и взирая на монастырский чин и порядок, всегда приходим в умиление и получаем духовное утешение и от-

раду, а посему и возымели крайнее желание утвердить сие многополезное учреждение для нравственного воздействия как на нас, слабых в вере, так и на потомство наше, которое, надеемся, также будет духовно утешаться и подкрепляться в православной вере — посещая богослужения в общине, о чем всеусерднейше и просим ваше преосвященство, ибо надеемся, что по Вашему ходатайству перед Св. синодом — община будет утверждена. К сему прошению прилагаем собственноручные подписи[1].

(за нескольких человек за неграмотностью подписался сельский писарь)
В том и удостоверяет сельский староста
1918 г. Января 28 дня

Епископ Алексий отправляет это прошение в Синод, прибавляя от себя:

3 февр. 1918 г. № 589
В Св. синод
Алексея, епископа Сарпульского и Елабужского, прошение

...считаю долгом доложить Св. синоду, что открытие означенной общины в настоящее время безверия и гонения на Церковь вполне целесообразно и вполне будет ответом религиозному порыву просителей...

Окрестное население относится весьма сочувственно и с любовью к общежитию.

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ И СВЯЩЕННЫЙ СИНОД ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Постановление 15/28 февраля 1918 г.
Святейший патриарх и Св. синод...
(На основании прошения преосв. Сарапульского от 3 февр. 1918 г. № 589)

ПОСТАНОВЛЕНО: открыть при деревне Забегаловой женскую общину с наименованием ее Покровской, с таким числом сестер, какое община в состоянии будет содержать

[1] Подписи мужчин и женщин. Сход состоял из 58 человек. РГИА. Ф. 831. Д. 74. Л. 30.

на собственные средства, о чем и послать Преосв. Вятскому указ...

РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 74. Об открытии женских общин, подворий и о преобразовании женских монастырей 4 окт. 1917 — 28 ноября /11 декабря 1918 г. Л. 2–30.

Приложения к главе 9

1. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви «О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью»

7(20) апреля 1918 г.

1. Супружеский союз мужа и жены, освященный и украшенный в таинстве брака благодатною силою, должен быть у всех православных христиан-супругов нерушимым: все они, приемля с покорностью воле Божией свой жребий жизни, должны до конца дней совместно нести и радости, и тяготы супружества, стремясь осуществить слова Спасителя и Господа: «еже Бог сочета, человек да не разлучает» (Мф. 19, 6).

2. Расторжение брачного союза Святая Церковь допускает лишь по снисхождению к человеческим немощам, в заботах о спасении людей, в предупреждении неизбежных преступлений и в облегчение невыносимых страданий, при условии предварительного действительного распадения расторгаемого брачного союза или невозможности его осуществления.

3. Брачный союз, освященный Церковью, может быть расторгнут не иначе как по решению церковного суда, вследствие ходатайства самих супругов, по определенным поводам, надлежаще доказанным, и при соблюдении условий, указанных в следующих ниже статьях. Поводами к расторжению брака могут быть:

а) отпадение от Православия,
б) прелюбодеяние и противоестественные пороки,
в) неспособность к брачному сожитию,
г) заболевание проказою или сифилисом,
д) безвестное отсутствие,

е) присуждение одного из супругов к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния,

ж) посягательство на жизнь и здоровье супруга или детей,

з) сонохачество, сводничество и извлечение выгод из непотребства супруга и

и) вступление одного из супругов в новый брак.

4. В случае отпадения одного из супругов от Православия право просить церковный суд об освобождении от брачных обетов и расторжении брака принадлежит супругу, остающемуся в Православии.

5. Супруг вправе просить о расторжении брака в случае нарушения другим супругом святости брака прелюбодеянием или противоестественными пороками.

6. Обоюдное прелюбодеяние супругов не служит препятствием к возбуждению каждым из них ходатайства о расторжении брака.

7. Дело о расторжении брака вследствие прелюбодеяния может быть возбуждено до истечения трех лет с того времени, когда нарушение святости брака прелюбодеянием стало известным супругу, просящему о разводе. Если же нарушение святости брака состоит в постоянной прелюбодейной связи, то возбуждение дела о разводе допускается во все время пока связь продолжается, а также в течение трех лет по ее прекращении. Во всяком случае возбуждение дела о расторжении брака не допускается, если со времени совершения прелюбодеяния или прекращения прелюбодейной связи прошло 10 лет.

8. Прелюбодеяние одного из супругов не может служить основанием к расторжению брака, если совершено с согласия или по побуждению другого супруга, имевшего намерение таким путем добиться расторжения брака.

9. Неспособность одного из супругов к брачному сожитию может служить для другого супруга поводом к расторжению брака, если она началась до совершения брака и не обусловливается преклонным возрастом.

10. Дело о расторжении брака по добрачной неспособности одного из супругов может быть возбуждено не ранее как через два года со времени совершения брака.

Примечание. Указанный срок не обязателен в тех случаях, если неспособность супруга бесспорна и несомненна и обусловлена отсутствием или ненормальным анатомическим строением органов.

11. Поводом к расторжению брака может служить и неспособность одного из супругов к брачному сожитию, наступившая после бракосочетания, если она произошла от телесного повреждения, намеренно причиненного с этой целью себе самим супругом или причиненного ему кем-либо другим с его согласия.

12. Заболевания проказою дают право просить о расторжении брака как здоровому супругу, так и супругу, одержимому проказою.

13. Заболевание сифилисом служит поводом к расторжению брака по ходатайству здорового супруга, если брачное сожитие представляет опасность для здорового супруга и его потомства.

14. Безвестное отсутствие одного из супругов служит поводом к расторжению брака, если оно продолжается не менее трех лет.

15. Установленный в предшествующей (14) статье трехлетний срок сокращается до 2-х лет:

а) для супругов лиц, пропавших без вести в связи с военными действиями или под влиянием других стихийных народных бедствий, и

б) для супругов лиц, находившихся на погибшем во время плавания морском судне и безвестно отсутствующих со времени его гибели.

16. Означенный в ст. 14 и 15 срок исчисляется со времени конца того года, в течение которого было получено о безвестно отсутствующем лице последнее известие, причем во всяком случае решение суда о расторжении по безвестному отсутствию брака лиц, принимавших участие в войне или пропавших без вести в связи с военными действиями, может последовать не ранее как через год по окончании войны.

17. Дело о расторжении брака вследствие присуждения одного из супругов к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, может быть возбуждено супругом

осужденного по вступлении приговора уголовного суда в законную силу, а самим осужденным по правилам, изложенным в ст. 181 и п. 1 ст. 182 устава о ссыльных.

18. Помилование осужденного, а также отмена состоявшегося уголовного приговора вследствие разрешения возобновить дело устраняют право просить о расторжении брака, но не лишают силы состоявшееся уже решение о расторжении брака.

19. Брак в случае присуждения одного из супругов к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, не расторгается, если совместная жизнь супругов продолжалась после освобождения осужденного супруга из заключения.

20. Супруг вправе просить о расторжении брака в случае

а) покушения другого супруга на убийство его или детей и б) умышленного нанесения супругу или детям другим супругом тяжких увечий или ран, неизгладимого обезображения лица или тяжких, угрожающих опасностью для жизни побоев, либо причинения истязаний или мучений, или важного для здоровья вреда.

Примечание 1. Брак на указанных в ст. 20 основаниях расторгается в том случае, если, по убеждению Церковного суда, продолжение брачной жизни представляется для супруга, просящего о разводе, невыносимым.

Примечание 2. Указанное в ст. 18 ограничение не распространяется на случаи расторжения брака по указанным в ст. 20 основаниям.

21. Супруг вправе просить о расторжении брака при наличии снохачества или в случае сводничества одним супругом другого, склонения промышлять непотребством или извлечения себе в виде промысла, имущественной выгоды из непотребства.

22. Супруг вправе просить о расторжении брака в случае вступления другого супруга в новый брачный союз при существовании брака его с супругом, просящим о разводе.

Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 3. С. 61–64.

2. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви «О дополнении соборного определения О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью 20 августа (2 сентября) 1918 г.

1. Поводом к расторжению брака, освященного Церковью, сверх указанных в соборном определении 7 (20) апреля 1918 г. могут быть:

а) неизлечимая тяжкая душевная болезнь одного из супругов, устраняющая возможность продолжения брачной жизни, надлежащим образом доказанная, и

б) злонамеренное оставление супруга другим супругом, если по убеждению церковного суда оно делает невозможным продолжение брачной жизни.

2. Выздоровление от душевной болезни, происшедшее до решения церковного суда о расторжении брака, устраняет повод к расторжению брака, но не лишает силы состоявшееся решение.

3. Право просить о расторжении брака по злонамеренному оставлению супруга другим супругом принадлежит супругу оставленному.

Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 4. С. 48.

Приложение к главе 10

УСТАВ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ДИАКОНИС

§ 1. Каждый православный приход, имея свой Церковно-Приходский Совет, должен иметь и приходских диаконисс, по крайней мере в количестве трех.

§ 2. Диакониссы в приходе подчиняются в своей духовной жизни своему духовному отцу, а в отношении приходскаго дела они подчиняются Церковно-Приходскому Совету.

§ 3. Главная обязанность инокинь-диаконис самоотверженно служить делом и словом Единой Соборной

Апостольской Церкви, не делая различия между братией Христовою, и во имя Христово служить всем без различия веры и положения.

§ 4. Диакониссы должны иметь попечение о следующих сторонах церковной жизни:

О благолепии церковнаго Богослужения; по возможности должны знать церковное пение, заботиться о чистоте и порядке в храме.

Должны посещать больных, сирот и калек своего прихода и изыскивать средства для облегчения их участи.

Должны помещать безграмотныя семьи, обучать кого можно грамоте, читать назидательные книжки, утешать немощных.

Сами для себя диакониссы должны ежедневно читать Священное Писание, имея с собою Новый Завет, чтобы всегда служить делу Божьему.

§ 5. За Богослужением диакониссы имеют право, с благословения настоятеля, читать, вместо проповеди, книги Св. Писания или святоотеческия проповеди.

§ 6. В приходския диакониссы могут быть немедленно зачислены монахини, вдовы и девицы благочестиваго настроения с благословения своего духовника и своей настоятельницы.

В таком случае настоятельницы монастырей переименовываются настоятельницами монахинь и диаконисс ближайших приходов.

§ 7. При вступлении в число диаконисс всякая вдова или девица /не менее 40 лет/ принимает обычное пострижение с обычными монашескими одеждами, но с заменою камилавки скуфьей и чернаго апостольника белым с восьмиконечным крестом на лбу.

§ 8. Диакониссы трех приходов должны иметь отдельную старшую сестру-диакониссу, как руководительницу.

§ 9. Каждая постриженная /манатейная/ диаконисса должна иметь не менее трех помощниц-учениц, набранных с благословения приходскаго настоятеля; ученицы носят апостольник с крестом на лбу и могут нести на себе все обязанности диаконисс /как испытуемые/.

§ 10. В случае исполнения инокинями-диакониссами их церковных обязанностей они получают награду от Господа и часть вместе со всеми сотрудницами Св. Апостолов / Матф. 28, 7; Деяния 21, 9; 2 Иоанна 5; Рим. 16, 1–2, 6. 12. 15; Тим. 5, 10; а согрешающия против своих обетов после трех обличений пред всем приходом должны уйти в гражданское состояние впредь до искренняго раскаяния.

8 сентября 1922 г.

Архив УФСБ РФ по Республике Башкортстан. Д. ВФ-19497 (по обвинению епископа Аввакума — Боровкова). Л. 117–118 об.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

[1] Kanon XVII. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. Frauenrollen und Frauenrechte in der Europäischen Ortodoxie. Hrgb. von *Eva Synek*. Egling, 2005.

Глава 1

[1] *Leipoldt J.* Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig, 1955; Frauen in der Geschichte. VII / *Werner A., Kuhn A.* Düsseldorf, 1986; *Zscharnack L.* Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen, 1902; *Rurie C. Charles.* The place of women in the Church. N. Y., 1958; *Schlüssler-Florenza E.* Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung // Concilium 12 (1976); *Schelke K. H.* Der Geist und die Braut, Frauen in der Bibel. Düsseldorf, 1977; *Ruether R. R. / E. McLaughlin.* Women of spirit. Female leadership in the Jewish and Christian traditions. N. Y., 1979. Библиография в: *Tucker R. A., Liefeld W. L.* Daughters of the Church. Michigan, 1987.

[2] *Tucker R. A., Liefeld W. L.* Daughters of the Church. Michigan, 1987.

[3] Обзор западной литературы о диакониссах представлен в статье: *Постернак А.* Женское служение в ранней христианской церкви // Альфа и Омега. М., 1996. № 2/3 (9/10). С. 209–227. Автором выделена лишь одна проблема: возможность отождествления вдов и диаконисс. См. также: Ministry of Women: A Report by a Commitee appointed by his Grace the Lord Archbishop of Canterbury. London, 1919.

Truesdell M. P. The Office of Deaconess // The Diaconat now / Ed. by *Richard T. Nolan*. Washington, 1968. См. также статью «Диакониссы» в Православной энциклопедии: *Желтов М.* Диакониссы // Православная Энциклопедия. Т. 14. М., 2006. С. 580–587.

[4] *Тишкин Г. А.* Женский вопрос в России в 50–60-е гг. XIX в. Л., 1984.

[5] *Надеждин А.* Права и значение женщины в христианстве. СПб., 1873. С. 1.

[6] Там же. С. 94.

[7] Там же. С. 95.

[8] Там же. С. 99.

[9] Там же. С. 109.

[10] Там же. С. 148.

[11] Там же. С. 180.

[12] Там же. С. 200.

[13] Там же С. 209.

[14] Там же. С. 210.

[15] Там же. С. 211.

[16] Там же. С. 283.

[17] Там же. С. 306.

[18] 1 Кор. 11, 8–9; 1 Кор. 14, 34–35.

[19] *Надеждин А.* Права и значение женщины в христианстве. С. 285.

[20] Там же. С. 306.

[21] См., напр.: *Беликов В.* О самовоспитании женщин // Православное Обозрение. 1888. № 5. С. 384–395; В статье «Бабы богомерзкие» С. Смирнов в качестве введения говорит об исключительной роли женщин в первохристианстве, заканчивая цитатой из А. Гарнака: «христианство не должно забывать, что быстрым успехом своим оно в большей степени обязано именно женскому полу» — *Смирнов С.* «Бабы богомерзкие» // Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909. С. 217–219; *Добронравов Н.* Диакониссы в древнем христианстве // Душеполезное чтение. Сергиев Посад, 1912. Февраль. С. 188–196; О служении женщин в Церкви // Церковный вестник. 1908. Апрель. № 17. С. 498–499.

[22] *Порфирий, еп. (Успенский).* Священное писание у христианских женщин и библейская редкость благочестивейшей государыни императрицы Марии Александровны. СПб., 1864. С. 4.

[23] *Галахов И.* Женский вопрос, его причины и оценка с христианской точки зрения // Христианское чтение. 1903. № 8. С. 97.

[24] Там же. № 8. С. 233.

[25] *Галахов И.* К вопросу о социальном положении женщины по учению христианства (По поводу толкований о ненаказуемости аборта)// Вера и разум. 1914. № 6. С. 692–693.

[26] Статьи по женскому вопросу демократического направления рассмотрены в работе: *Тишкин Г. А.* Женский вопрос...

[27] *Хвостов В. М.* Женщина и человеческое достоинство. М., 1914. С. 509.

[28] Историография работ по истории русской женщины и наиболее полная библиография даны в книге: *Пушкарева Н. Л.* Русская

женщина: история и современность. Два века изучения женской темы русской и зарубежной наукой. 1800–2000. М., 2002.

[29] *Шашков С. С.* Собрание сочинений в 2-х томах. Т. 1. Исторические судьбы женщины, детоубийство и проституция. История русской женщины. СПб., 1898. С. 805.

[30] Там же. С. 805.

[31] *Щапов А. П.* Сочинения. СПб., 1906. Т. 2. С. 110–116.

[32] *Абрашкевич М. М.* Прелюбодеяние с точки зрения уголовного права. Одесса, 1904. С. 485.

[33] *Дубакин Д. Н.* О влиянии Византии на семейный быт русского общества // Христианское чтение, 1881. № 3–4; *Его же.* Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления «Домостроя». СПб., 1880.

[34] *Хвостов В. М.* Женщина и человеческое достоинство. М., 1914.

[35] См., напр.: *Матханова Н. П.* Отношение к религии одной из участниц народнического движения // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX вв. Новосибирск, 2006. С. 129–137.

[36] «Женская жизнь», «Женский вестник», «Женское образование», «Женщина». Списки «женских изданий» имеются в работе *Пушкарева Н.* Русская женщина... С. 522–523; *Юкина И.* История женщин России: женское движение и феминизм. 1850–1920-е гг. Материалы к библиографии. СПб., 2003. С. 166–167.

[37] *Люлева Е.* Свободная женщина и христианство. М., 1906. С. 1.

[38] Там же. С. 7.

[39] Там же. С. 12.

[40] Там же. С. 16.

[41] Там же. С. 20.

[42] Там же. С. 22.

[43] Там же. С. 26.

[44] *Порфирий, еп. (Успенский).* Священное писание у христианских женщин... С. 3.

[45] *Appel A.* Möglichkeiten und Grenzen für ein Amt der Frau in frühchristlichen Gemeinden am Beispiel der Pastoralbriefe und der Thekla-Akten // Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Schwann, Düsseldorf, 1986. P. 244–256.

[46] РНБ. Ф. СпбДА. № 574. Оп. 2.

[47] См., напр.: *Ильинский В.* Благотворительность в России. СПб., 1908 (бесплатное приложение к журналу «Луч света»). С. 31.

[48] Работе С. В. Троицкого предшествовал ряд публикаций на эту тему: *Маслов И.* Диакониссы древней Церкви // Дух христианина. СПб., 1861. № 6; *Екатерина (Ефимовская).* Диакониссы первых веков христианства. Серг. Посад, 1902.

[49] *Троицкий С. В.* Диакониссы в православной церкви. СПб., 1912.

[50] Письма Плиния Младшего. Кн. X. Письмо 96 (Письма Плиния Младшего / Пер. М. Е. Сергеенко и А. И. Доватур. М., 1983. С. 205). Русский переводчик дает комментарий: «это были дьяконисы» (С. 395).

[51] *Троицкий С. В.* Диакониссы в православной церкви. С. 26.

[52] Там же. С. 27.

[53] Там же. С. 93–94. Прим. 3. Testamentum Domini Nostri Iesus Christi // Rachmani—Funk. Das Testament unseres Herrn. Mainz, 1901.

[54] Там же. С. 187–188.

[55] Там же. С. 225.

[56] Там же. С. 252.

[57] Там же. С. 258. *Дмитриевский А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме в IX–X в. Казань, 1894. С. 188–189.

[58] Последние слова из подготовленного для Поместного собора 1917–1918 гг. доклада митрополита Владимира (Богоявленского).

Глава 2

[1] О месте женщины в Евангелии с точки зрения семиотики текста: De Jesus et des femmes. Lectures sémiotiques/ *Gremias A. I.* Montreal, 1987.

[2] Имеется в виду, что именно женщины были свидетелями воскрешения: наинская вдовица — своего восставшего сына, Марфа и Мария — вышедшего из гроба брата Лазаря, Мария Магдалина и прочие мироносицы — воскресшего Учителя своего, ионнийские вдовицы — Тавифу.

[3] *Порфирий, еп. (Успенский).* Священное писание... С. 2.

[4] *Надеждин А.* Права и значение... С. 75.

[5] *Порфирий, еп. (Успенский).* Священное писание... С. 3.

[6] Библиографию см.: *Tucker Ruth, Liefeld Walter.* Dauthers of the Church. Women and ministry from the New Testament times to the present. Michigan, 1987. The Diaconat now (ed. by Richard T. Nolan), Washington, 1968. Исследователи отмечают, что трактовка этой темы зависит от общей концепции устройства раннехристианских общин — *Tucker Ruth, Liefeld Walter.* Dauthers of the Church... P. 453–463.

[7] *Leitpoldt J.* Die Frau in der antiken Welt. Leipzig, 1955.

[8] *Левинская И.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 314–315.

[9] Acta Petri. Acta Pauli. Acta Pauli et Theclae. Acta Thaddae / Ricardus Adalbertus. Lipsius. Darmstadt. 1989. P. 1. S. 235–272. См. об этих Деяниях: *Appel A.* Möglichkeiten und Grenzen für ein Amt der Frau in frühchristlichen Gemeinden am Beispiel der Pastoralbriefe und der Thekla-Akten. P. 244–256. В русской традиции существует житие Феклы, в основе которого лежат деяния Феклы (см. Избранные жития святых дней I–X вв. М., 2002. С. 43–97).

[10] Это послание современная библеистика не относит к апостолу Павлу. См. более подробно: *Appel A.* Möglichkeiten und Grenzen...

[11] Мы оставляем в стороне рассмотрение вопроса о том, почему появились эти предписания, т. к. это вызывает споры у специалистов.

[12] См., например: *Евсевий Памфил.* Церковная история. III, 32 (текст приводится по изд.: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 111).

[13] *Иоанн Златоуст.* Беседа 26 гл. 2. на 1 Кор. (цит. по: *Троицкий* С. Христианская философия брака. М., 2003. С. 67).

[14] Евсевий приводит и рассказы о других замученных в асийском городе Пергаме: о Крапе, Папиле и женщине Агафонике, со славой скончавшихся после многократного и славного исповедания (IV, 15. С. 141).

[15] *Евсевий.* V. 17–19, 41–42, 55. С. 160, 164, 166.

[16] *Евсевий.* VI. 418. С. 234.

[17] О св. Фекле — *Johnson S. F.* The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study. Cambridge, 2006. *Dagron G.* Vie et miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire. Bruxelles, 1978 (Subsidia Hagiographica. 62).

[18] Наиболее серьзный научный обзор источников права православной церкви и современного состояния их изучения имеется в работе *Ohme H.* Sources of the Greek Canon Law (электронная версия) http://faculty.cua.edu/pennington/OhmeGreekCanonLaw.htm

[19] Так определяет их M. Metzger — *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire // Kanon XVI (Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches). Egling, 2000. P. 144.

[20] Публикация этого памятника в кн.: Писания мужей апостольских (репринт с издания прот. П. Преображенского 1895 г. с дополнениями свящ. В. Асмуса и А. Г. Дунаева). Рига, 1994.

[21] *Funk F. X.* Die apostolischen Konstitutionen (Rottenburg 1891); repr. Frankfurt, 1970.

[22] *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905.

[23] О Трулльском соборе и его постановлениях см.: *Ohme H.* 'Das Concilium Quinisextum — Neue Einsichten zu einem umstrittenden Konzil', OCP 58 (1992). S. 367–400.

[24] Правила Карфагенского собора — единственное собрание правил, переведенное с латинского языка на греческий.

[25] Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. Сергиев Посад, 1992. С. 71–73. Ράλλη Γ. Πότλη Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων Αθήναι, 1852. Θεσσαλονίκη. 2002. Τ. ΙΙ. Σ. 308–310.

[26] *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905.

[27] *Gallagher C.* Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A comparative study (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. V. 8) Birmingham, 2002.

[28] Изд: *Nau F.* La Didascalie des douze Apôtres. Paris 1912. *Vööbus A.* The Didascalie apostolorum in syriac. Louvain, 1979.

[29] Перевод: *Троицкий С. В.* Диакониссы... С. 67.

[30] Там же. С. 68.

[31] См. также: *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire // Kanon XVI (Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches). Egling, 2000. P. 144.

[32] Кормчая. М., 1653. Л. 25–29 об.

[33] Апостольские постановления. III, 1. Мы пользуемся изданием: Постановления апостольские, через св. Климента епископа Римского преданные. Рус. перевод о. *Иннокентия Новгородцева.* Казань — СПб., 2002 (репр. с изд. 1864 г.).

[34] Апостольские постановления. III, 2.

[35] Там же. III, 5.

[36] Там же. III, 7.

[37] Там же. III, 9.

[38] Там же. III, 19. Это — наиболее подробное из сохранившихся памятников IV в. указание на порядок совершения миропомазания. Север Антиохийский в VI в. также писал об участии женщин в совершении крещения — *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire... P. 146.

[39] Там же. III. 19.

[40] Об этой особенности древнего служения диаконисс см.: *Synek Eva Maria.* Der Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen // Ostkirchliche Studien. 1999. Bd. 48, H. 1. S. 8.

[41] Апостольские постановления. III, 15.

[42] Там же. VIII. 19–20. Разбор чина см.: *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire... P. 151.

[43] Апостольские постановления. VI, 28.

[44] Апостольские постановления.V. 29–30. С. 144–145.

[45] *Martimort A. G.* Les diaconisses. Essai Historique. Rome, 1982. P. 246.

[46] Публ. *Parenti S., Velkovska E.* L'Eucologio Barberini gr. 336. Rome, 1995. P. 185–188. — См.: *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire... P. 151.

[47] *Vogel C., Elze R.* Le Pontifical romano-germanique du Xe siècle. V. 1 (Studi e Testi 226). Cité du Vatican 1963, 55.

[48] Правила святых вселенских соборов с толкованиями. М., 2000 (репр. изд. ОЛДП. М., 1877). I. С. 444–445.

[49] *Троицкий С. В.* Диакониссы... С. 113.

[50] *Synek Eva Maria.* Der Frauendiakonat der Alten Kirche... S. 17–19.

[51] *Афанасий Великий, святитель.* Жизнь и наставления преподобной Синклитикии Александрийской. М., 2000.

[52] *Троицкий С. В.* Диакониссы... С. 102.

[53] *Ohme H.* Frauen im niederen Klerus und als Ehefrauen von Kleriken in den östlichen Traditionen // Kanon XVI (Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches). Egling; *Beaucamp J.* Les Femmes et l'eglise: droit canonique, ideologie et pratiques sociales á Byzance// *Ibid.* P. 87–113.

[54] *Шапов Я. Н.* Номоканон Мефодия в Великой Моравии и на Руси// Великая Моравия. Ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 238–253.

[55] Подробно об этих редакциях см.: *Шапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978; *Троицки С.* Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумаченьима) // Споменик СII. Београд, 1952.

[56] Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. Leges-Textus iuridici. Brno, 1971. S. 253.

[57] В славянском тексте оно обозначено как Лаодикийское 44 — Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. S. 297.

[58] Греческий текст в издании: Ράλλη Γ. Πότλη Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. I. Σ. 28.

[59] Древнеславянский перевод дается по изданию: *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб., 1906. С. 10 (орфография упрощена).

[60] Указатель по рукописи XIV в. имеется в издании: Мазуринская Кормчая — памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. // *Белякова Е. В., Князевская О. А., Старостина И. П., Соколова Е. В., Шапов Я. Н.* М., 2002. С. 793–837.

[61] Γ. Α. Ράλλη Μ. Πότλη. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 2. Σ. 254.

[62] Правила святых вселенских соборов. С. 205.

[63] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 119.

[64] Правила святых вселенских соборов... С. 206.

[65] Там же. С. 207.

[66] *Ohme H.* Frauen im niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen // Kanon XVI (Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches). Egling, 2000. S. 167–189.

[67] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 12.

[68] Там же. С. 155.

[69] Там же. С. 12.

[70] Правила святых вселенских соборов... С. 235.

[71] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 93.

[72] Правила святых вселенских соборов... С. 70.

[73] Там же. С. 71.

[74] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 269.

[75] Там же. С. 269.

[76] Кормчая. Л. 74 об.

[77] Правила святых поместных соборов с толкованиями. М., 2000 (репр. изд. ОЛДП. М., 1880). С. 220–221.

[78] Правила святых апостол и святых отец с толкованиями (репр. изд. ОЛДП. М., 1876). М., 2000. С. 295.

[79] Там же. С. 296.

[80] Там же. С. 297.

[81] *Троицкий С. В.* Второбрачие клириков: Историко-каноническое исследование. СПб., 1912.

[82] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 314.

[83] Кормчая. Л. 120 об. Законоправило или Номоканон светога Саве. Иловички препис 1262. година. Фототипија / Петровић М. Дечје Новине. 1991. (далее — Законоправило).

[84] Там же.

[85] См.: Γ. Α. Ράλλη Μ. Πότλη. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων Т. 3. Σ. 309–312.

[86] Правила святых поместных соборов. С. 386–387.

[87] Законоправило. Л. 110–110 об.

[88] Составление этого собрания приписывают патриарху Иоанну Схоластику (VI в.).

[89] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 787.

[90] Там же.

[91] В печатном издании этой новеллы — 40.

[92] Кормчая. Л. 349.

[93] Кормчая. Л. 356.

[94] Кормчая. Л. 360.

[95] Текст «Эпитоми» Константина Арменопула до сих пор не издан на русском языке. Перевод этого собрания был сделан в XVII в. Евфимием Чудовским и известен в ряде списков. Мы пользуемся рукописью ГИМ. Син. 226 (1[0]).

[96] ГИМ. Син. 226. Л. 3177.

[97] Кормчая. Л. 596 об.

[98] *Бенешевич В. Н.* Два списка славянского перевода Синтагмы Матфея Властаря, хранящиеся в Санкт-Петербургской Синодальной библиотеке //ИОРЯС. СПб., 1901. Т. 6. Кн. 8. С. 185.

[99] Αγαπίου, ἱερομ., Νικοδήμου, μον. Πηδάλιον. Τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγιας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Θεσσαλονικη, 1998. Σ. 728.

[100] *Beaucamp J.* Les femmes et l'église: droit canonique, idéologie et pratiques sociales à Byzance // Kanon XVI (Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches). Egling, 2000. P. 88.

[101] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 275. Также: Γ. Α. Ράλλη Μ. Πότλη. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 3. 212.

[102] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 275.

[103] Правила святых апостолов... С. 250.

[104] Там же.

[105] Кормчая. Л. 81.

[106] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая... С. 187–188.

[107] Правила святых вселенских соборов... С. 505–506.

[108] Правила святых вселенских соборов... С. 507.

[109] Там же.

[110] Там же. С. 508–509.

[111] *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire... P. 148.

[112] *FitzGerald K. K.* Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry. Brookline, 1998. P. 146–147.

[113] *Polidoulis Kapsalis.* The Canons of ritual uncleaness and women in the Orthodox Church // Coptic Church review 1998. V. 19. N. 4.

[114] Кормчая. Л. 270.

[115] Там же. Л. 260.

[116] Правила святых апостолов... Ч. 2. С. 14.

[117] Там же. С. 15.

[118] Там же. С. 16.

[119] Исследовательница ссылается на Мф. 23, 13. 15. 23–24. 27; Мк. 7, 6; Лк. 11, 46.52 и Ин. 5, 8–10; 7, 19 — *Polidoulis Kapsalis.* The Canons of ritual uncleaness and women in the Orthodox Church.

[120] Рим. 6: 14–15.

[121] Правила Иоанна митрополита. 2. — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая Т. II. С. 78.

Глава 3

[1] Библиография по теме на сайте Dumbarton Oaks занимает около 40 страниц. См. *Geanakoplos D. Y.* Byzantium: Church, Society and Civilization Seen Through Contemporary Eyes. Chicago: 1984.

[2] *Laiou A. E.* The Role of Women in Byzantine Society// Akten XVI. Internationaler Byzantinistencongress. Wien, 1981. P. 236.

[3] *Clark E., Jerome A.* Chrysostom and Friends. New York, 1979.

[4] *Kazhdan A. P., Talbot A. M.* Women and iconoclasm // Byzantinische Zeitschrift 1991–1992 B. 84–85. Heft 2. P. 404.

[5] *Talbot A.-M.* Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 1998.

[6] *Beaucamp J.* Les Femmes et... P. 95.

[7] Ibid. P. 392–408.

[8] *Laiou A. E.* The Role of Women... P. 243–246.

[9] *Gautier P.* Le typikon de la Theotokos Kecharitomene // Revue des Etudes byzantines T. 43, 1985. P. 5–165. T. 40, 1982.

[10] Ibid.

[11] См. более подробно: *Beaucamp J.* Les Femmes et... P. 108.

[12] *Fennel J.* When was Olga Canonized ?// Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages/ Ed. B. Gaspsrov, O. Raevsky-Hughes. California SLAVIC studies. Vol. 16. Berkly, 1993.

[13] *Poppe A.* Once Again Concerning the Baptism of Olga, Archontissa of Rus// DOP, 1992. V. 40; *Назаренко А. В.* Когда же княгиня Ольга

ездила в Константинополь? // Византийский Временник. 1989. Т. 50. С. 66–83; *он же.* Еще раз о дате поездки княгини Ольги в Константинополь. Источниковедческие заметки // Древние государства, 1992–1993. М., 1995. С. 154–168; Библиографию о княгине Ольге см.: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 26–27.

[14] *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX–X вв. //Древнейшие государства Восточной Европы, 1991 год. М., 1994.

[15] *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. М., 1995. С. 229–230.

[16] ПСРЛ. Степенная книга. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 6.

[17] *Белякова Е. В., Найденова Л. П.* Житие митрополита Ионы как источник по истории канонизации святых в русской церкви // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М., 2006. С. 136–137.

[18] *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Киев, 1999. С. 179. Также С. 49–50, 254–255.

[19] Там же. С. 172–173.

[20] Там же. С. 173.

[21] Там же. С. 178.

[22] Там же. С. 178–179.

[23] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1926. Стб. 206. Прим.

[24] Там же. Стб. 208.

[25] *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII в. СПб., 1913. С. 164.

[26] Киево-Печерский патерик //Древнерусские патерики. Изд. подг. *Ольшевская Л. А. и Травников С. Н.* М., 1999. С. 21.

[27] Там же.

[28] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. /Изд. подг. *Щапов Я. Н.* М., 1976. С. 23.

[29] Там же. С. 70.

[30] РНБ. F. п. II. 1. Л. 402 об. — полностью запись воспроизводится: *Срезневский И. И.* Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897 (Сборник ОРЯС Т. 65. № 2. С. 48–49).

[31] *Теодорович Н. И.* Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской епархии. Почаев, 1893. С. 18; См. также *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.

[32] Харьковский исторический музей. Вст. № 2081 инв. КБ–55 (21 129). Л. 286.

[33] *Макарий, митр. (Булгаков).* История русской церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 312.

[34] Популярная биография Евдокии, а также Ефросинии Суздальской, Софьи Витовтовны, Елены Глинской, Ирины Годуновой: *Морозова Л. Е.* Затворницы. Миф о великих княгинях. М., 2002.

[35] *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. С. 117.

[36] *Дубровский М.* Житие преп. Евфросинии, княжны Полоцкой. С кратким описанием основанного в г. Полоцке женского монастыря. Витебск, 1894.

[37] Древнерусские княжеские уставы. С. 20.

[38] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 468–469.

[39] Стоглав. Гл. 5, вопр. 11 — *Емченко Е. Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 257.

[40] Стоглав. Гл. 7. — *Емченко Е. Б.* Стоглав. С. 270–271.

[41] *Boškovska N.* Die russische Frau im 17. Jahrhundert, Köln, 1998. S. 420.

[42] Ibid. S. 420–421.

[43] Правила святых Вселенских соборов. С. 441.

[44] Там же. С. 444.

[45] Там же. С. 239–240.

[46] О захоронении в одной могиле — *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия. С. 239–240.

[47] *Абрашкевич М. М.* Прелюбодеяние с точки зрения уголовного права. Одесса, 1904. С. 485.

[48] В печатной Кормчей это 13 правило — Кормчая. Л. 597. В более ранних собраниях — 17. См. публикацию В. Н. Бенешевича: *Бенешевич В. Н.* Два списка первоначальной Синтагмы. С. 186. Здесь приводится и греческий текст.

[49] См., например, РГБ. Ф. 247 № 59. Сборник аскетический XV в.

[50] Там же. Л. 8.

[51] Там же. Л. 103.

[52] Об этой памятнике см.: *Белякова Е. В.* Славянская редакция Скитского устава // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4 (11). С. 28–36. Публикация текста: *Белякова Е. В.* Скитский устав по рукоп. РНБ. Погод. 876. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2003. № 1. С. 63–95.

[53] Иерусалимский устав — устав, определяющий как порядок богослужения, так и дисциплинарные вопросы. В русской традиции распространяется с конца XIV в. На Руси не позднее конца XV в. возникла особая редакция Иерусалимского устава, включившая и главы из Скитского устава. Скитский устав известен только в славянских списках с середины XIV в. Этот устав адресован инокам, живущим в скитах, и определяет их келейные правила.

[54] *Белякова Е. В.* Новые сведения о скитском уставе в рукописной традиции XIV–XIX вв. // Вестник РГНФ, М., 2003. № 1 (30). С. 5–14.

[55] *Палладий, епископ Еленопольский.* Лавсаик. Коломна, б. г. С. 197.

[56] Там же. С. 90.

[57] Там же. С. 91.

[58] *Кекелидзе К.* Грузинский памятник V века // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1911. Февраль-март. С. 189–192, 335–336.

Перепечатано в старообрядческом журнале: Церковь. 1911 г. № 15. С. 350–354.

[59] См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 36.

[60] Там же. С. 39.

[61] Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 49 (V собор — ошибочно, должно быть — VI).

[62] Там же. С. 95.

[63] См., напр.: Иосифа Волоцкого Послание к княгине Голениной // Послания Иосифа Волоцкого. М., 1959. С. 179–183. *F. W. H.* Die... (Grad 1958).

[64] Классической является работа: *Wasserschleben.* Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle, 1851.

[65] *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной восточной церкви. Опыт внешней истории. М., 1995 (репринт изд. — Одесса, 1894.) Т. I–III.

[66] *Смирнов С. П.* Древнерусский духовник. М., 1913.

[67] *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006.

[68] Мазуринская кормчая — памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. / *Белякова Е. В., Князевская О. А., Старостина И. П., Соколова Е. В., Щапов Я. Н.* М., 2002. С. 480–492.

[69] *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — начала XIX в. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 97–98.

[70] *Суворов Н.* Вопрос о Номоканоне Иоанна Постника в новой постановке (По поводу книги профессора А. С. Павлова «Номоканон при Большом Требнике»). Ярославль, 1898.

[71] *Белякова Е. В.* Скитский устав по ркп. РНБ. Погод. 876 // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2003. № 1. С. 63–95.

[72] *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной восточной церкви.

[73] Мазуринская кормчая — памятник межславянских культурных связей... С. 485–489. *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной восточной церкви. Т. III. Прилож. С. 159–169.

[74] *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. Кн. V. Гл. 19. С. 223–224. *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной восточной церкви. Т. I. С. 56–57.

[75] Там же. Т. I. С. 116.

[76] Там же.

[77] См.: *Смирнов С. П.* Древнерусский духовник. С. 30.

[78] РИБ. Т. VI. Стб. 257.

[79] *Емченко Е. Б.* Стоглав. С. 308–309. Мы следуем здесь трактовке С. П. Смирнова, хотя возможно, что выражение «кроме покаяния», употребленное в данном правиле, означает, что не причащаются те, кто совершает покаяние, т. е. находится под запрещением.

[80] *Смирнов С. П.* Древнерусский духовник. С. 30.

[81] РИБ. Т. VI. № 51. Стб. 431.

[82] Из так называемого Зонара. Цит. по сборнику: Ярославль. ГАЯО. Оп. 1. 416 (206). Номоканон. В 4°. XV в. Этот же текст — ГИМ. Хлуд. 76. Л. 13 об.

[83] См. Номоканон Иоанна Постника в составе Мазуринской кормчей: Мазуринская кормчая — памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. С. 486. См. также: *Суворов Н. С.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточной церкви // ВВ. СПб., 1901. Т. VIII. Вып. 3–4. С. 391.

[84] Там же. Т. IX. Вып. 3–4. С. 415.

[85] *Смирнов.* Древнерусский... С. 37.

[86] Там же. С. 37.

[87] *Корогодина М. В.* Русские исповедные вопросники XIV — первой половины XVII в. как исторический источник. Автореф. на соиск. уч. степени канд. ист. наук. СПб., 2003; *Корогодина М. В.* Исповедь на Руси в XIV–XVI вв. // Петербургские чтения 97. Петербург и Россия. СПб., 1997. С. 396–409. *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб., 2006.

[88] *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X — начало XIX.) М., 1997.

[89] *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.

[90] ГИМ. Хлуд. 76. Л. 25 об.

[91] Эта проблема занимала и юристов XIX в., отстаивавших этот же принцип. Иначе решало эту проблему Соборное уложение. Убийство блудно прижитого наказывалось смертью (см. подробно: *Гернет М. Н.* Детоубийство. Социологическое и сравнительно-юридическое исследование. М., 1911).

[92] ГИМ. Хлуд. 76. Л. 24.

[93] Там же. Л. 24 б.

[94] Там же. Л. 43 об.

[95] Там же. Л. 45.

[96] *Levin E.* Childbirth in Pre-Petrin Russia: Canon Low and Popular Traditions // Russia's Women Accommodation, Resistance, Transformation. Ed. *Clements B. E., Engel B. A., Worobic Chr. D.* Berkley, 1991. P. 44–59; *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 62–83.

[97] ГИМ. Хлуд. 76. Л. 38. Этот небольшой срок отлучения имеет смысл только при ежедневном причащении, однако нет никаких оснований, считать, что подобная практика была распространена в XIV в. Не означает ли это, что имеется в виду запрет вообще на вход в церковь и запрет участвовать в общей трапезе?

[98] Там же. Л. 38.

[99] *Levin E.* Childbirth in Pre-Petrin Russia. P. 57–59.

[100] Тимофея Александрийского правило 7(8) — Кормчая. Л. 270; См. также: Матфей Властарь «Г». 25 — *Матфей Властарь.* Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах. М., 2006. С. 141.

[101] ГИМ. Хлуд. 76. Л. 33 об., 38.

[102] *Алмазов А. И.* Темные стороны нашего духовенства // Странник. 1907. № 5. С. 688–689.

[103] *Порфирий, еп. (Успенский).* Священное писание у христианских женщин и библейская редкость благочестивейшей государыни императрицы Марии Александровны. СПб., 1864. С. 4.

[104] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. (Репринт). М., 1997. Т. I. Ч. 2. С. 239–243.

[105] *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. С. 183.

[106] Многочисленные примеры раздельного стояния женщин и мужчин указаны в сочинении Павла Алеппского, напр. : «Женщины становятся на одной стороне, а мужчины на другой, и первые не отделены решеткой и стоят без покрывала» — *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 2005. С. 236.

[107] *Успенский Б. А.* Крест и круг. Из истории христианской символики. М., 2006. С. 142.

[108] Там же.

[109] *Успенский Б. А.* Крест и круг. С. 149.

[110] *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария... С. 332.

[111] Материалы для истории раскола за первое время его существования. М. 1874. Т. 1. Ч. 1. С. 203–204.

[112] *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария... С. 332.

[113] *Олеарий А.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию. М. 1870. С. 213; См. также подбор примеров у *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие. XI–XIX вв. СПб., 1999. С. 54; *Успенский Б. А.* Крест и круг... С. 197.

[114] *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария... С. 296.

[115] *Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 2001. С. 287.

[116] *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария. С. 480.

[117] Там же.

[118] Там же. С. 252.

[119] Там же. С. 480.

[120] *Иван Филиппов.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 105.

[121] Там же. С. 212–213, 254.

[122] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. I. Ч. 2. С. 243.

[123] *Успенский Б. А.* Крест и круг... С. 197.

[124] РИБ. Т. 6. СПб., 1908. № 124. С. 857. Прим. 10 — в ркп. РГБ. МДА 571. Издатели исправили по списку XVI в. РГБ Рум. 358 на чтение «в царских дверех».

[125] См также *Корогодина М. В.* Исповедь в России... С. 25–26.

Глава 4

[1] См., напр., обзор: *Elnet E.* Historic Origins and social development of Family Life in Russia. N. Y., 1926. Новые данные о семье имеются в работах Н. Л. Пушкаревой — *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.

[2] *Горская Н. А.* Историческая демография России эпохи феодализма. М. 1994. С. 61–70.

[3] Там же. С. 71.

[4] *Щапов Я. Н.* Древнерусские княжеские уставы. М., 1978; *Он же.* Брак и семья в Древней Руси // Вопросы истории. М., 1970. № 10. С. 216–219.

[5] *Пушкарева Н. Л.* Женщина в русской семье X — нач. XIX в. Динамика социокультурных изменений. Автореф. на степень док. ист. наук. М., 1997.

[6] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Очерки из истории литовско-русского права. Ч. II. Черты семейного права XVI в. Киев, 1890. С. 1.

[7] Там же. С. 2.

[8] Там же.

[9] *Неволин К. А.* История российских гражданских законов. Ч. I. Книга 1. О союзах семейственных. СПб., 1857. Переизд. М., 2005.

[10] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Очерки из истории литовско-русского права. Ч. II. Черты семейного права XVI в. Киев, 1890.

[11] *Неволин К. А.* История российских гражданских законов.

[12] *Нижник Н. С.* Правовое регулирование семейно-брачных отношений в русской истории. СПб., 2006.

[13] К сожалению, этот подход часто ставит в тупик читателя. См., напр.: «Раннеклассовое общество Древней Руси перерабатывало в своих недрах нормы первобытно-общинного строя и использовало новые средства для обеспечения интересов зарождающегося класса феодалов. Этими средствами было культурное и правовое наследие Византии в виде высших достижений развитого рабовладельческого общества. Становление и развитие церковного права было связано с основными этапами экономического и социально-политического развития средневековой Руси. Канонические нормы, особенно применительно к сфере семейного права, рассматривались церковными кругами в первую очередь как средство овладения механизмом влияния на массы» — *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие (XI–XIX вв.). СПб., 1999. С. 38.

[14] *Цатурова М. К.* Русское семейное право XVI–XVIII вв. М., 1991. С. 45.

[15] Там же.

[16] *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 112. Герберштейн рассказывает об упреках жене мужу-иностранцу за то, что он не бьет ее.

[17] *Гваньини Александр.* Описание Московии. М. 1997. С. 84–85.

[18] *Гойхбарг А. Г.* Замужняя женщина как неравноправная личность в современном обществе // Право. 1914. № 51. С. 3540–3552.

[19] *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.

[20] Там же. С. 85, 103 и др.

[21] *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X — начало XIX в.). М., 1997. С. 247.

[22] *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. С. 211.

[23] *Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 2003. Т. II. С. 87.

[24] Там же. С. 90–91.

[25] О распространении интереса к магии: *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002.

[26] Мы никак не можем согласиться с Забелиным в том, что Домострой фиксирует нормы, которые «искони существовали» (*Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях... С. 90). Наоборот, предписания Домостроя носят чисто умозрительный характер, хотя во многом опираются на уже имевшуюся литературную традицию, это моделирование идеальной семьи, а не описание практики. См. о полемике по этому вопросу: *Найденова Л. П.* Мир русского человека XVI–XVII вв. М., 2003. С. 24–46.

[27] Ко времени Льва Мудрого (IX в.) в Византии церковное благословение является необходимым условием заключения брака; новелла Алексея Комнина 1095 г. распространяла это правило и на рабов — о византийской традиции см.: *Павлов А. С.* Курс церковного права. С. 231; *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак в православии. М., 2003. С. 154–155.

[28] Определение Матфея Властаря. — *Матфей Властарь.* Алфавитная синтагма. «Г». Гл. 15. С. 126.

[29] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права... С. 490.

[30] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 107–113.

[31] См. специальное исследование: *Соколов И. И.* О поводах к разводу в Византии с половины IX до половины XV в. Историко-правовой очерк. СПб., 1911.

[32] Закон судный людям. Гл. 4–12, 14. — Закон судный людям краткой редакции. Под ред. *М. Н. Тихомирова.* М., 1961; Закон судный людям.

Пространной и сводной редакции. Под ред. *М. Н. Тихомирова*. М., 1961.

[33] Кормчая. Л. 237 об.

[34] Издание: *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая... Т. I. С. 739–837.

[35] *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2 / Подг. к изд. Бегуновым Ю. К., Чичуровым И. С., Щаповым Я. Н. София, 1987. № 4. С. 43–52.

[36] Там же. Т. 2. № 40. С. 209.

[37] Там же. Т. 2. № 39. С. 208.

[38] Там же. Т. 2. № 36. С. 196–201.

[39] Там же. Т. 2. № 37. С. 202–206.

[40] Там же. Т. 2. № 38. С. 207.

[41] Древнерусские княжеские уставы. С. 110.

[42] *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 243–257.

[43] Древнерусские княжеские уставы. С. 89.

[44] *Щапов Я. Н., Белякова Е. В.* Традиции святого Саввы Сербского на Руси // Свети Сава у Српској историји и традицији. Београд, 1998. С. 359–368.

[45] Кормчая. Л. 408.

[46] Кормчая. Л. 408 об.

[47] Кормчая. Л. 409.

[48] Кормчая. Л. 410–410 об.

[49] *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 159–234.

[50] ГИМ. Син. 127. Л. 342–343 об.

[51] См. об этом *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947. С. 189–201.

[52] Лаврентьевская летопись 6488 г. — ПСРЛ. Т. I. М., 2001. С. 79–80.

[53] Правила Иоанна. 6. — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая... II. С. 79.

[54] Правила Иоанна. 14 — Там же. II. С. 83.

[55] Правила Иоанна. 22 — Там же. II. С. 85.

[56] Правила Иоанна. 18 — Там же. II. С. 84.

[57] Вопросы Кирика. 39 — Там же. II. С. 93.

[58] Послание митрополита Ионы вятским воеводам // РИБ. Т. 6. № 73. С. 595.

[59] Вопросы Кирика. 45 — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая... II. С. 93.

[60] *Романов Б. А.* Люди и нравы... С. 86–88.

[61] Из «Слова святых отец, како жити христианом» — *Яковлев В. А.* К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893. С. 213.

[62] Правила Иоанна. 29. — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая... II. С. 87.

[63] Правила Иоанна. 33. — Там же. С. 88.

[64] РИБ. Т. 6. № 13. Стб. 142.

[65] Там же. № 34. Стб. 279.

[66] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Очерки из истории русско-литовского права. Ч. II. Черты семейного права. Киев, 1890.

[67] Древнерусские княжеские уставы. С. 89. *Щапов Я. Н.* Брак и семья в Древней Руси // *Щапов Я. Н.* Очерки русской истории, источниковедения, археографии. М., 2004. С. 17.

[68] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории... С. 478.

[69] Древнерусские княжеские уставы. С. 88.

[70] *Цатурова М. К.* Русское семейное право XVI–XVIII вв. М., 1991. С. 6.

[71] Стоглав. Гл. 18 // *Емченко Е. Б.* Стоглав... С. 281.

[72] *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. С. 115.

[73] *Цатурова М. К.* Русское семейное право XVI–XVIII вв. М., 1991.

[74] Соборное уложение 1649 года. Л., 1987. Гл. X. Ст. 250, Гл. XX. Ст. 31, 61, 62.

[75] О венечной пошлине — плате за совершение брака — говорит 46 глава Стоглава // *Емченко Е. Б.* Стоглав... С. 326–327.

[76] О венечной памяти первое упоминание имеется в 1519 г. — АИ. Т. 1. № 125. ААЭ Т. 1. № 195 — их выдавали поповские старосты или десятские.

[77] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории... С. 495–498.

[78] *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 171.

[79] *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 178–193.

[80] Там же. С. 194.

[81] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории... С. 515.

[82] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989.

[83] *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М., 2000. С. 181.

[84] *Ritzer K.* Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Münster, 1962.

[85] *Бенеманский М.* О ПРОХЕІРОΣ NOMOΣ императора Василия Македонянина. Серг. Посад, 1906. С. 89; *Владимирский-Буданов.* Обзор истории. С. 452.

[86] На бесправное положение сына специально обращает внимание М. К. Цатурова: «В XVIII в. сын, лишившись приданого жены, не получил взамен гарантированного законом награждения от родителей. При жизни отца и матери сын, независимо от того, был ли он совершеннолетним, имел ли жену или нет, не располагал своей

собственностью, полученной от родителей, коей он распоряжался бы самостоятельно». — *Цатурова М. К.* Русское семейное право. С. 48, 52.

[87] Сводный судебник 1606–1607 гг. Грань 14. Гл. 163 — Памятники русского права. М., 1956. Т. 4. С. 529.

[88] Там же. С. 531.

[89] *Weickhardt G. G.* Legal Rights of Women in Russia, 1100–1750 // Slavic Review. 1996. Т. 7. P. 11.

[90] Сводный судебник 1606–1607 г. Грань 18. Гл. 91 — Памятники русского права. Т. 4. С. 533.

[91] 1ПСЗ. Т. 2. № 751. С. 199.

[92] Статьи о вотчинах — 1ПСЗ. Т. 2. № 814. С. 257.

[93] *Готье Ю. В.* Очерк истории землевладения в России. М., 2003. С. 76.

[94] Эти события неоднократно описаны в научной литературе — см. напр.: *Троицкий С.* Христианская философия брака. М., 2003. *Николчев Д.* Брак, развод и последващ брак в Православната църква. Канонично изследоване. София, 2006.

[95] Традиционное общество в силу высокой смертности, усугублявшейся для женщин частыми родами, знало значительное число вдовцов.

[96] *Николчев Д.* Брак, развод и последващ брак в Православната църква. Канонично изследоване. София, 2006.

[97] Правила святых поместных соборов. С. 86.

[98] Ράλλη Γ. Πότλη Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 4. С. 427. Правило 2. Это же правило вошло и в Печатную кормчую — Кормчая. Л. 596 об.

[99] ГИМ. Син. 307. Л. 366 об. 341, 365. См. Павлов А. С. Синодальное постановление патриарха Сисиния о невенчании второбрачных // Византийский Временник. 1895 № 7. Вып. 1–2. С. 152–159.

[100] РНБ, Соф. 849. Стоглав следует за РНБ, Соф. 1062 — Сравнение чинов см.: *Стефанович Д. О* Стоглаве. СПб., 1909. С. 223.

[101] См. греческие Евхологии — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1901. Т. II. С. 742–743.

[102] *Емченко Е. Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 281–282.

[103] Там же. С. 282–283.

[104] Это правило есть в Афинской Синтагме — Ράλλη Γ. Πότλη Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 4. С. 427. Правило 2.

[105] Перевод: *Стефанович Д.* О Стоглаве. СПб., 1909. С. 223. Греч. текст — Ράλλη Γ. Πότλη Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 5. С. 441.

[106] *Емченко Е. Б.* Стоглав. С. 284–295.

[107] *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М., 2000. С. 180.

[108] *Емченко Е. Б.* Стоглав. С. 284.

[109] Подробно этот сюжет рассмотрен — *Морозова Л. Е.* Затворницы. Миф о великих княгинях. С. 180–185.

[110] *Неволин К. А.* История российских гражданских законов. М., 2005. Ч. I. С. 400.

[111] Кормчая. Л. 426 об.

[112] Там же. Л. 426–431.

[113] Текст Эклоги в печатной Кормчей помещен как глава 50 — «Леона царя Премудраго и Константина верною царю, главизны о совещании обручения и о брацех, и о иных различных винах». Л. 502–502 об.

[114] *Соколов И. И.* О поводах к разводу в Византии с половины IX до половины XV в. Историко-правовой очерк. СПб., 1911.

[115] Древнерусские княжеские уставы. С. 90.

[116] Там же.

[117] Там же. С. 207.

[118] Кормчая. Л. 376 об. — 377 об.

[119] *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы... С. 248.

[120] Там же.

[121] Древнерусские княжеские уставы. С. 95.

[122] Там же. С. 209.

[123] Там же. С. 87.

[124] *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы... С. 245.

[125] Там же. С. 247.

[126] Древнерусские княжеские уставы. С. 91.

[127] ГИМ. Хлуд. Л. 44.

[128] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. М., 2005. С. 512. С ссылкой на Указы 1730 и 1767 гг.

[129] *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М., 2000. С. 181.

[130] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Очерки из истории... С. 14–15.

[131] Древнерусские княжеские уставы. С. 97.

[132] *Щапов Я. Н.* Очерки русской истории, источниковедения, археографии. М., 2004. С. 20.

[133] *Неволин К. А.* История российских гражданских законов. Ч. 1. М., 2005 (переизд. с изд. 1857 г.). С. 251.

[134] *Нижник Н. С.* Правовое регулирование семейно-брачных отношений в русской истории. СПб., 2006. С. 47.

[135] ГИМ. Хлуд. 76. Л. 24 б.

[136] ГИМ. Хлуд. 76. Л. 66.

[137] Российское законодательств X–XX вв. Т. 3. Акты земских соборов. М., 1985. С. 249.

[138] ПСЗ. Т. 3. СПб., 1830. № 1335. С. 15.

[139] Возможно, что это Козьма-исповедник, бывший епископом Халкидонским при Льве Армянине (815–820). Память его празднуется 18 апреля (*Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901 [репринт: М., 1997] Т. II. С. 113). Однако в качестве писателя исследователям византийской литературы он неизвестен.

[140] *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие... С. 186, 199.

[141] РНБ. Кирилло-Безлозерск. 4/1081. Л. 12–16.

[142] РНБ. Софийское 1285. Л. 91 об. — статьи этого сборника стали предметом исследования Н. В. Савельевой — *Савельева Н. В.* Апокрифическая статья «о всей твари» (проблема происхождения, источники и параллели) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2007. № 3 (29). С. 93–94.

[143] РНБ. Софийское 1285. Л. 81–93.

[144] Там же. Л. 95

[145] Там же. Л. 190–194.

[146] *Григорий Богослов.* Слово 37 на Евангельское слово «Егда сконча Иисус словеса сия» (Мф. 19,1) // *Григорий Богослов.* Творения. М., 1889. Т. III. С. 180–181. В славянских рукописях этот фрагмент входит в состав Слова 31 «О состоянии епископов» — см. рукп. XVIII в. — ГИМ. Син. 375. Л. 35–38.

[147] Текст опубликован в издании: *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая... С. 179–180.

[148] Книга иже во святых отца нашего Кирила архиепископа Иерусалимскаго на осмыи век. М., 1644. Гл. 31. Л. 268–269.

[149] Женское звено в цепи преемственности иерархии // Церковь. 1912. № 10. С. 230–232.

[150] «Не уме власти, то буди владома» — Изборник Святослава 1073 г. Факсимильное издание. М., 1983. Л. 169.

[151] «Неповиновение бо ея и презорьство всемирную бо пагубу и погрязение наведе. Рече бо мудрыи от жены начяло греху и тоя умираем вси» — Там же. Л. 169–170.

[152] Там же. Л. 175 об.

[153] *Крутова М. С.* Златая цепь / Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 5. Ч. 1. Новосибирск, 1990. С. 181; *Пономарев К. И.* К литературной истории древнерусского сборника «Златая цепь» // Уч. зап. Казанск. ун-та. Казань, 1916. С. 1–32.

[154] *Абрашкевич М. М.* Прелюбодеяние с точки зрения уголовного права. С. 485.

[155] *Смирнов С.* Бабы богомерзкие// Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909. С. 219.

[156] Там же. С. 234.

[157] Там же. С. 237 (из РИБ. Т. 6. Стб. 919).

[158] Там же. С. 231.

[159] «Баба ведунья наговаривает на хмель, который из Литвы возят в наши города, чтобы тем хмелем в наших городах на люди навесть моровое поветрие» — там же. С. 233 с ссылкой на ААЭ III. 283.

[160] См., напр.: *Булгаков М.* Записки юного врача. М., 1988.

[161] Вывод С. Смирнова: «Женщина Древней Руси во все века неизменно была проникнута господствовавшим настроением религиозного консерватизма: сначала она сохраняла старую русскую веру, когда на смену ее пришла новая греческая, а после «старый» русский обряд, когда на его место вводили греческия же «новшества» — *Смирнов С.* Бабы богомерзкие. С. 243.

[162] ГИМ. Чуд. 21. (в 1⁰), перг.

[163] Об этом писал уже С. Герберштейн — *Герберштейн С.* Записки о Московии. С. 112. Повторяет это и Гваньини (см. выше).

[164] Домострой. Гл. 33. — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 10. С. 156.

[165] Там же. Гл. 38. С. 166. По-видимому, на жену распространяются и указания о том, как наказывать слуг и детей: «А по всяку вину по уху ни по видѣнью не бити, ни под серцо кулаком, ни пинком, ни посохом не колотить, никаким железным или деревяным не бить; хто с сердца или с кручины такъ бьет, мнои притчи от того бывают: слепота и глухота, и руку и ногу вывихнутъ, и перстъ, и главболие, и зубная болезнь, а у беременных женъ и дѣтемъ повреженне бываетъ во утробѣ. А плетью с наказаниемъ бережно бити; и разумно, и болно, и страшно, и здорова...»

[166] *Яковлев В. А.* К литературной истории. С. 92. См. также: *Найденова Л. П.* Мир русского человека XVI–XVII вв. М., 2003 (здесь библиография работ по Домострою). См. также выше высказывание И. Забелина.

[167] Это было отмечено В. А. Яковлевым — *Яковлев В. А.* К литературной истории. С. 96.

[168] См. например, документы об учреждении патриаршества в России — Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями) 1588–1594. М., 1988. С. 139.

[169] *Забелин И. Е.* Домашний быт. С. 240.

[170] Собрание государственных грамот и договоров. М., 1819. Т. II. № 34, 35. С. 43–44.

[171] Подробно обстоятельства выбора царских невест описаны у И. Е. Забелина — *Забелин И. Е.* Домашний быт. С. 212–213.

[172] Соборное уложение 1649 г. XX. 43 // Российское законодательство X–XX вв. Акты Земских соборов. Т. 3. М., 1985. С. 215.

[173] См.: *Владимирский-Буданов.* Обзор. С. 445.

[174] *Семевский В. Н.* Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1881. С. 256, 270–275.

[175] *Горчаков М.* О тайне супружества. СПб., 1880.

[176] *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887.

[177] Там же. С. 15.

[178] Кормчая. Л. 521.

[179] *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги. С. 45.

[180] Акты исторические V. М., 1842. № 244. С. 450.

[181] *Иконников В. С.* Русская женщина накануне реформы Петра Великого и после нее. Киев, 1874. С. 60.

[182] Более подробно о степенях родства как препятствии к браку см.: *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887. *Горчаков М. И.* О тайне супружества. СПб., 1880.

[183] 1 ПСЗ. Т. 4. № 1907. С. 191–192.

[184] 1 ПСЗ. Т. 6. № 3963.

[185] 1 ПСЗ Т. 6. № 4406.

[186] 1 ПСЗ Т. 17. № 12 433.

[187] 1 ПСЗ. Т. 20. № 14 356. С. 198.

[188] Там же. С. 196.

[189] 1 ПСЗ. Т. 21. № 15 379. Устав о благочинии. Глава 41. П. VIII. С. 465.

[190] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор. С. 458.

[191] *Щербатов М. М.* О повреждении нравов в России. СПб., 1906. С. 18.

[192] Там же. С. 29.

[193] Там же.

[194] 1 ПСЗ Т. 6. № 4022. II. 4. С. 708.

[195] 1 ПСЗ. Т. 8. № 5655. С. 348.

[196] 1 ПСЗ. Т. 17. № 12 935. С. 171.

[197] *Цатурова М. К.* Русское семейное право. С. 91. Прим. 3.

[198] 1 ПСЗ. Т. 17. № 12 934. С. 170. Указ 1720 г. — 1 ПСЗ. Т. 6. № 3628.

Глава 5

[1] *Некрасов Н. А.* Кому на Руси жить хорошо. Глава II. Сельская ярмонка (*Некрасов Н. А.* Сочинения. М., 1953. С. 241).

[2] Министерство внутренних дел. Исторический очерк 1802–1902 (текст С. *А. Адрианова*). М., 2002 (репринт с изд. СПб., 1901). С. 96.

[3] *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Книга 8 дополнительная. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 630.

[4] Там же. С. 181–182.

[5] *Смирнов П.* Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола (речь, произнесенная на торжественном годчином акте С.-Петербургской духовной академии 17 февраля 1902 г.). СПб., 1902. С. 14–15.

[6] Там же. С. 15.

[7] Там же. С. 16.

[8] Там же. С. 18.

[9] Там же. С. 20.

[10] Там же. С. 24.

[11] *Ясевич-Бородавеская В. И.* Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству. СПб., 1912. С. 327.

[12] *Смирнов П.* Значение женщины... С. 6. Прим. 8.

[13] *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX в. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. С. 13. См. также: *Кириллов И. А.* Статистика старообрядчества. М., 1913.

[14] Министерство внутренних дел. С. 93.

[15] Там же. С. 93.

[16] *Пругавин А. С.* Старообрядчество... С. 13.

[17] О статистике раскола см.: *Кириллов И. А.* Статистика старообрядчества. М., 1913.

[18] *Смирнов П.* Значение женщины. С. 2. Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам. Разработано ЦСК МВД по данным всеобщей переписи 1897 г. СП., 1901.

[19] *Пругавин А. С.* Старообрядчество... С. 25.

[20] *Дмитревский В.* Современный раскол в Ярославской епархии и борьба с ним. Ярославль, 1892. С. 25.

[21] *Ружинская И. Н.* Женщины в демографической структуре староверия на Европейском Севере России в XIX — начале XX в. // Женщина в старообрядчестве / Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. Петрозаводск, 2006. С. 71.

[22] Исторический вестник. 1883. Кн. 8. С. 478.

[23] Общее количество мужчин и женщин в селениях, образующих Выгорецкое общежительство, по данным этой ревизии — 113 душ муж. пола и 634 — женского. *Киселева Т. В.* Выг и Лекса глазами А. М. Шегнена // Женщина в старообрядчестве / Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. Петрозаводск, 2006. С. 56 — При всем различии цифр, приводимых в разных источниках, преобладание женщин не вызывает сомнения.

[24] *Варадинов Н.* История... С. 565.

[25] *Смирнов П.* Значение женщины. С. 4.

[26] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. Т. II. СПб., 1863. С. 233.

[27] *Смирнов П.* Значение... С. 6. Прим. 8.

[28] Там же.

[29] Там же.

[30] *Варадинов.* История... С. 402–403.

[31] *Кельсиев В.* Собрание правительственных сведений о расколе. Лондон, 1861. Т. II. С. 13.

[32] *Дмитревский В.* Современный раскол. С. 54.

[33] Министерство внутренних дел. С. 93.

[34] Там же. С. 94.

[35] *Архангелов С. А.* Среди раскольников и сектантов Поволжья. СПб., 1899. С. 123.

[36] *Варадинов Н.* История... С. 631–632.

[37] *Антонов Е.* Воспоминания о жизни в расколе и обращении в православие. М., 1897. С. 2.

[38] Там же. С. 3.

[39] РГБ. Собр. Егорова. Ф. 98 № 1361 Л. 130.

[40] Поморские ответы. М., 1911. Л. 349.

[41] Там же. Л. 365 об.

[42] *Варадинов Н.* История... С. 565.

[43] Обличение на раскольников, сочиненное Василием Флоровым // Братское Слово. М., 1894. Т. I. С. 478.

[44] Там же. С. 478.

[45] *Варадинов Н.* История... С. 394.

[46] Там же. С. 463.

[47] Там же. С. 400.

[48] См. письмо 1779 г. от Керженских старец. *Попов Н.* Сборник для истории старообрядчества. М., 1861. Т. I. С. 224–227.

[49] *Дмитревский В.* Современный раскол. С. 64, 74, 75, 76, 77, 79.

[50] Филипповцы // Церковь. 1911 № 17. С. 419.

[51] См., например, рассказ о руководительнице скрытнической общины Анастасии Дмитриевне, книги которой хранятся в собрании БАН — *Бубнов Н. Ю.* Духовное наследие каргопольских странников // Христианство и север. М., 2002. С. 135–136.

[52] Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / Отв. ред. Покровский Н. Н. Новосибирск, 1999. С. 108–122, 568–585.

[53] *Юхименко Е. М.* «Таковых братов сестра единоутробная» / Новые сведения о «семье Семеновых»// Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 491–500.

[54] *Архангелов С. А.* Среди раскольников... С. 126.

[55] *Усов П. С.* Среди скитниц // Исторический вестник. 1887. № 2. С. 334.

[56] *Антонов Е.* Воспоминания о жизни в расколе... С. 41–42.

[57] *Архангелов С. А.* Среди раскольников... С. 123.

[58] Там же. С. 125–126.

[59] Там же. С. 19.

[60] *Нильский И.* Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып. 1. От начала раскола до царствования императора Николая I. СПб., 1869. С. 20.

[61] «Филипповское бракоборство» по редкому документу // Церковь. 1912. № 39. С. 933–935.

[62] *Садовая О. И.* Старообрядческие полемические сочинения о браке XVIII — первой трети XIX в. (обзор списков) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982.

[63] *Н-н К.* Споры беспоповцев Преображенского кладбища и Покровской часовни о браке // Православное обозрение. 1864. № 10. С. 149.

[64] *Бородиневский А.* Несколько воспоминаний о жизни в расколе // Братское Слово. М., 1894. Т. II. С. 227–240.

[65] Крестьянина Степана Васильева Чуракова повествование о том, где был и что видел, скитаясь по дебрям раскола, и как, Божиим милосердием, изведен был на путь истины // Братское Слово. 1884. Т. I. С. 502.

[66] *Павел Прусский.* Из воспоминаний инока Павла. М., 1868.

[67] О необходимости исследования этой темы писал Г. Фриз, отмечая, что старообрядцы сохранили прежнюю свободу в области брачных уз — *Freeze G. L.* Bringing Order in the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia 1760–1868 // The Journal of Modern History. V. 62. № 4. 1990. P. 746.

[68] Министерство внутренних дел. С. 93–94.

[69] Там же. С. 95.

[70] *Варадинов Н.* История... С. 398.

[71] Записка об отношении русского законодательства и православной церкви к бракам старообрядцев. РГИА. Ф. 796. Оп. 446. Д. 415 начато 1883 г.

[72] *Победоносцев К. П.* Курс гражданского права. Права семейственные, наследственные и завещательные. Ч. 2. СПб., 1896. С. 74.

[73] *Суворов. Н. С.* Гражданский брак. СПб., 1896. С. 126; См. также *Верещагин Н. Н.* К вопросу о регистрации браков раскольников // Юридический вестник. 1885. № 10.

[74] *Архангелов С. А.* Среди раскольников и сектантов Поволжья. С. 135.

[75] *Лудмер Я.* Бабьи стоны (Из заметок мирового судьи) // Юридический вестник. 1884. Ноябрь. С. 446–467; Декабрь. С. 658–679; *Лудмер Я.* Бабьи дела на мировом суде // Юридический вестник. 1885. Кн. 3. Ноябрь. С. 522–531; *Верещагин.* О бабьих стонах // Юридический вестник. 1885. Т. 28. Кн. 4. Апрель.

[76] *Ясевич-Бородаевская В. И.* Борьба за веру... С. 343.

[77] *Архангелов С. А.* Среди раскольников и сектантов Поволжья С. 135. Это, однако, не означало, что умалялась роль мужчины — на него, как домовладыку, возлагалась ответственность за материальное благополучие семьи; идеология старообрядчества, по мнению современных исследователей, приближалась в понимании роли мужчины к идеологии европейских средних классов этого времени. См.: *Paert J.* Old belivers, religious dissent and gender in Russia, 1760–1850. NY, 2003. P. 174 (нельзя не отметить, что у современных старообрядцев можно проследить подобное понимание места женщины среди пожилых людей, в то время как для молодых старообрядцев характерно отстаивание исключительной значимости мужчины).

[78] Акты исторические. Т. V. № 75. С. 117.

[79] *Есипов Г.* Раскольничьи дела... Т. II. С. 248–249.

[80] Там же. С. 251.

[81] Там же. С. 251.

[82] Там же. С. 3–52.

[83] *Варадинов Н.* История... С. 472–473.

[84] Там же. С. 408–409.

[85] *Пругавин А. С.* Старообрядчество. С. 54.

[86] Там же. С. 55.

[87] *Варадинов Н.* История... С. 645.

[88] Там же. С. 537.

[89] *Таранец С. В.* Куреневское Тримонастырье (История Куреневских старообрядческих мужского и женского монастыря) // Мир старообрядчества. История и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 322.

[90] Там же. С. 312.

[91] Там же. С. 334.

[92] *Горский С.* Русская женщина XVIII в. М., 1912. С. 89.

[93] Там же. С. 91.

[94] *Архангелов С. А.* Среди раскольников и сектантов Поволжья.

[95] Повесть о боярыне Морозовой / Подг. текстов и исслед. *П. И. Мазунина.* Л., 1979. С. 142.

[96] Отзыв священника с. Сельца Рыбинского уезда Ф. Розова — *Дмитревский В.* Современный раскол. С. 48.

[97] Там же. С. 55.

[98] См., напр., *Марков С.* Инокиня Агафоклия // Братское Слово. 1884. Т. II. С. 198.

[99] Деяния первого и второго съезда поморцев. С. 72–73.

[100] *Зольникова Н. Д.* Таежный писатель // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 422.

[101] *Журавель О. Д.* Женские образы в современной агиографии староверов-часовенных // Женщина в старообрядчестве / Материалы Международной научно-практической конференции. С. 138–144.

[102] Урало-Сибирский патерик // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С. 120–121.

[103] *Журавель О. Д.* Женские образы... С. 138–144.

[104] *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 339.

[105] Там же. С. 30.

[106] Там же.

[107] Там же. С. 45.

[108] Там же. С. 56.

[109] Этим термином, заимствованным из следственных дел, пользуется современный историк В. В. Кобко, написавший о событиях подавления восстания. Однако приводимые им данные позволяют

говорить не о восстании, а, скорее, просто о расправе над староверами, своеобразной «выгонке».

[110] *Кобко В. В.* К истории пустынножительства на северном побережье Приморья (начало XX — 30-е гг. XX в.) // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции. М., 1998. С. 342–344.

[111] Там же. С. 344 со ссылкой на Полевые материалы Приморского музея им. В. К. Арсеньева. № 11/95.

[112] Там же. С. 346–347.

[113] Там же. С. 79.

[114] Покровский вестник. Церковно-общественная газета Ржевской старообрядческой общины. Вып. 11. 15 июня 2008 г. С. 8–11.

[115] *Бучилина Е. А.* Беспоповские старообрядческие общины в Нижегородской области // Мир старообрядчества. История и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 263.

[116] Там же. С. 276.

[117] *Грицевская И. М.* История и современность сейминского старообрядчества // Мир старообрядчества. История и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 260.

[118] *Рудаков С. А.* Хранители. Роль института «келейных» в сохранении и распространении древлеправославия (на материалах нижегородского Заволжья) // Женщина в старообрядчестве... С. 46.

[119] *Бучилина Е. А.* Беспоповские старообрядческие общины... С. 274.

[120] Там же. С. 267.

[121] *Грицевская И. М.* История и современность сейминского старообрядчества // Мир старообрядчества. История и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 251.

[122] Там же. С. 251.

[123] Там же. С. 252.

[124] Там же. С. 258.

[125] *Литвина Н. В.* Современные духовницы Верхокамских соборов // Женщина в старообрядчестве... С. 97–102.

[126] *Покровский Н. Н.* Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 10 (РГИА. Ф. 796. Оп. 41. Д. 329. № 1–33об.).

[127] См.: *Дмитревский В.* Современный раскол... С. 71 и далее.

[128] Из лагерных воспоминаний петербургского этнографа Н. И. Гаген-Торн: «...Степень непоколебимости проявилась, когда одну, очень больную, вызвали и сказали: «Тебя активировали. Получи документы и катись домой в деревню». Она спокойно посмотрела и сказала: «А я вас не признаю. Власть ваша неправедная, на паспорте Вашем печать антихристова. Мне он не надобен. Выйду на волю, вы опять в тюрьму посадите. Не для чего и выходить». Повернулась и

пошла в барак. Она, со своей точки зрения, была вольная, а в плену только тело» — *Гаген-Торн Н. И.* О верах // Освенцим без печей. М., 1996. С. 114.

[129] *Варадинов Н.* История... С. 535.

[130] См. подробно цитируемые тексты сторонников брака: *Надеждин К.* Споры беспоповцев о браке. Изд. 2-е, значительно дополненное. Владимир, 1877; о спорах в старообрядческой среде см. также: *Paert I.* Old believers... P. 109–184.

[131] Н. Н. Покровский отмечает, что наибольшее количество постановлений старообрядческих соборов относится к вопросу о браке — см. *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные... С. 81–83.

Глава 6

[1] *Creytens R.* La Riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini // Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Rome. Vienne, 1965. P. 45–83; *Devos R.* Vie religieuse féminine et société: l'origine sociale des visitandines d'Annecy aux 17e et 18e s. Annecy, 1973; *Boussoulada J.* Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire, Paris, 1962; *Langlois C.* Le Catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle, Paris, 1984; *O'Brien S.* Terra Incognita: The Nun in Nineteenth-century England England // Past&Present. № 121. Nov. 1988; *Rapley E.* The Dévotes: women and Church in 17th-c. France, Buffalo, Mc-Gill-Queen's University Press, 1990; Le Catholicisme au féminin, Paris, 1994; *Dinet-Lecomte M.-C.* Les Religieuses hospitalières dans la France moderne: une même vocation dans une multitude d'instituts // Revue d'histoire de l'Eglise de France, 80, 1994. P. 195–216; *O'Brien S.* French nuns in nineteenth-century England // Past&Present. № 159. Feb. 1997 и др.

[2] *Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890–1897. В 3-х томах; *Смолич И. К.* Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997; *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999.

[3] *Senyk Sophia.* Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the period of suppressions. Roma, 1983.

[4] *Демина Н.* Рижский Свято-Троице-Сергиев женский монастырь. Рига, 1999; Свято-Иоанновский ставропигиальный женский монастырь. СПб., 1998; *Бахмустов С. В.* Монастыри Мордовии. Саранск, 2000; *Раздольский С. А.* Монастырские обители юга России. Их роль в религиозном и культурном развитии края в XIX — начале XX веков. М., 2003; *Овчинников В. А.* Православные монастыри и женские общины Томской епархии во второй половине XIX — начале XX века. Кемерово, 2004; *Петлеваный П.* Немировский Свято-Троицкий женский монастырь: прошлое и настоящее. Немиров. 2004; Евфимия, мон. (Пащенко). Очерки из жизни православных северных женских монастырей середины XIX — начала XX вв. Архангельск. 2007; Введено-Оятский женский монастырь. Изд. «Алаборг». 2011; *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). Диссертация на соискание степени доктора исторических наук. М., 2010 и др.

[5] *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 125. Высказывается также предположение о том, что вступление в общину девственниц ознаменовывалось торжественным посвящением со стороны епископа. См.: *Иннокентий, архим.* Пострижение в монашество. Вильно, 1899. С. 24–33.

[6] *Сидоров А. И.* Указ. соч. С. 78–79.

[7] Там же. С. 156–161.

[8] Древние иноческие уставы. М., 1892. С. 145–146.

[9] Там же. С. 484–499.

[10] *Цыпин В. А.* Церковное право. М., 1994. С. 178–179.

[11] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. Вт. пол. тома. М., 1904. С. 669.

[12] *Ивановский В.* Русское законодательство XVIII и XIX столетий в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей (Опыт историко-канонического исследования). Харьков, 1905. С. 8.

[13] ПВЛ. Ч. I. С. 137, 139; 1089 и 1093 гг.

[14] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 137.

[15] Там же. С. 29. *Татищев В. Н.* История российская в 7-ми томах. М.-Л., 1963. Т. 2. С. 95; ПСРЛ. Т. 1. С. 233 (1096 г.). М. И. Бълхова отмечает первое и последнее упоминание об Андреевском монастыре. ПСРЛ. Т. 1 (Ип.). Стб. 257 (1105 г.); Т. 2 (Лавр.), Стб. 456–457. См.: *Бълхова М. И.* Монастыри на Руси как феодальная организация XII — сер. XIV в. Диссертация. М., 1990.

[16] *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 30–32. ПСРЛ. Т. 1. С. 90–92 (1091 и 1106 гг.); ПСРЛ. Т. 2. С. 188 (1091 г.).

[17] *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История русской церкви. Книга 2. М., 1995. С. 172. Автор комментариев к изданию А. В. Назаренко отмечает, что игумен Григорий упоминается еще в 1128 г. См.: там же. С. 609, примечание [67*].

[18] Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 159–184; *Казанский П.* История православного монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. И., 1855. С. 21–22; Успенский сборник. XII–XIII вв. М., 1971. С. 83.

[19] Нам известны два мужских монастыря, названных в честь святой Екатерины: монастырь Святой Екатерины на Синае, основанный в VI в., и подмосковный Свято-Екатерининский монастырь, основанный царем Алексеем Михайловичем в 1658 г. (современное расположение монастыря — г. Видное).

[20] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. М., 1904. Т. 1. Вт. пол. тома. С. 565; *Зверинский В. В.* Указ. соч. СПб., 1890. № 1637. ПСРЛ. Т. 1. 10, 65. Т. 2. 24. Ипат., стб. 327; Лавр., стб. 151, стб. 139; *Senyk S.* P. 23. ПВЛ. М., 1950. Т. 1. С. 102.

[21] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 552.

[22] Там же. С. 508.

[23] *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История русской церкви. Кн. II. С. 668–674.

[24] *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* Указ. соч. Кн. III. С. 649–662. Из 37 два монастыря первоначально были мужскими и два двойными.

[25] *Бычкова М. И.* Указ. соч. С. 82–91.

[26] *Бычкова М. И.* Указ. соч. С. 122–124.

[27] ПСРЛ. Т. 1. С. 196, 199, 203, 226, 227, 252. Т. 5. С. 196. Цит. по: *Пушкарева Н. Л.* Указ. соч. С. 40.

[28] ПСРЛ. Т. 8. С. 151, 180. Т. 6. С. 214, 223–224. РБС. Т. 19. СПб., 1909. Цит. по: *Пушкарева Н. Л.* Указ. соч. С. 51.

[29] *Мельников А. А.* Литературная история агиографической повести о Евфросинии Полоцкой. Автореферат дисс. Минск, 1989.

[30] В житии преподобной написано, что икону «она же внесши в церковь Святыя Богородицы, постави ю...» См.: Повесть о Евфросинии Полоцкой //Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. СПб., 1862. С. 172–179. По версии М. Дубровского, Эфесская икона предназначалась для Спасского собора. См.: Исторические сведения о жизни преподобной Евфросинии княжны Полоцкой с описанием и изображением креста, принесенного ею в дар Полоцкой Спасской обители. См.: *Дубровский М.* Житие преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой с кратким описанием основанного ею в г Полоцке женского монастыря. Витебск, 1894.

[31] *Алексеев Л. В.* Полоцкая земля. М., 1966. С. 211–220.

[32] Степенная книга. С. 216. См. также: Повесть о Евфросинии Полоцкой: «Сама же блаженная Евфросиния положивши великое устроение обема монастырема, братии и сестрам, и даст держати и рядити сестре своей Евдокии обама манастыря. ...вся же братия горько плакахуся отхода ради *госпожи своея*».

[33] См. изд.: Житие и жизнь благоверныя великия княжны Евфросинии Суздальской. Списано иноком Григорием // Изд. ОЛДП. СПб., 1888 (ПДП № 91); Житие преподобной Евфросинии Суздальской по списку XVII в. // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1899. Кн. 1; *Георгиевский В.* Суздальский Ризположенский женский монастырь: Историко-археологическое описание. Владимир, 1900. Приложение; *Колобанов В. А.* Владимиро-суздальская литература XIV–XVI вв.: учебное пособие. М., 1978. Вып. 3; *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. М., 2001. С. 374–408.

[34] *Грибов Ю. А.* О неизвестном комплексе лицевых рукописей 70–80-х годов XVII в. // Вопросы источниковедения и палеографии (Труды ГИМ. Вып. 78). М., 1993. С. 140–164; *Он же.* Лицевые списки Жития Евфросинии Суздальской XVII в. // Русская книжность: вопросы источниковедения и палеографии (Труды ГИМ. Вып. 95). М., 1998. С. 78–141.

[35] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. С. 381.

[36] Предположительно, монастырь был создан до монголо-татарского нашествия. См.: *Георгиевский В.* Указ соч. С. 6.

[37] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. С. 387–388.

[38] Там же. С. 391.

[39] Там же. С. 390.

[40] Александровский монастырь был основан Александром Невским и служил усыпальницей для суздальских княгинь. ПСРЛ. СПб., 1846. Т. 1. С. 204, 226, 227; *Карамзин Н. М.* История государства Российского. 2-е изд. СПб., 1818–1828. Т. 3. Прим. 364. *Амвросий (Орнатский), еп.* История российской иерархии. М., 1807–1815. Т. 6. С. 941–942. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* Указ. соч. Кн. 3. М., 1995. С. 106.

[41] *Георгиевский В.* Указ. соч. С. 13–14.

[42] *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* Указ. соч. Кн. IV (2). С. 359–385. В число 68 включено 7 монастырей, преобразованных из мужских в женские, один — из женского в мужской и один — двойной.

[43] *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* Указ. соч. Кн. VI. С. 745–765; Кн. VII. С. 619–635. Из общего числа женских монастырей 10 было преобразовано из мужских, и только три — из женских в мужские.

[44] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского: рукописная традиция, жизнь и чудеса. Тексты. М., 1998. С. 41–42.

[45] См.: Соф. вр. Ч. 2. С. 263. Великая княгиня Евдокия, в иночестве преподобная Евфросиния, основательница девичьего монастыря в Московском Кремле. М., 1899. С. 48.

[46] *Токмаков И. Ф.* Краткий исторический очерк Московского Рождественского девичьего монастыря. М., 1881; *Баталов А. Л., Беляев Л. Л.* Сакральное пространство средневековой Москвы. М., 2010. С. 207–214.

[47] *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* Указ. соч. Кн. III. С. 121.

[48] *Пшеничников А.* Краткое историческое описание 1-классного Вознесенского девичьего монастыря в Москве. М., 1894.

[49] *Дмитриев Д. С.* Вознесенская Св. великой княгини Евфросинии обитель. Сергиев Посад, 1908. С. 43–45.

[50] Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — начала XVII в. М., 1998. (Далее: Акты Российского государства). № 126. С. 298–303, 485–487.

[51] Там же. С. 272.

[52] Там же.

[53] РИБ. Т. 3. СПб., 1876. С. 220–221.

[54] *Антушев Н.* Историческое описание Московского Новодевичьего монастыря. М., 1885. С. 99.

[55] Там же. С. 11–13.

[56] Там же. С. 13; Акты Российского государства. С. 276–277.

[57] *Антушев Н.* Указ. соч. С. 14–15.

[58] Российское законодательство. М., 1984. Т. 1. С. 176. Однако Н. Л. Пушкарева рассматривает термин «церковный дом» как непосредственно монастырь. См.: *Пушкарева Н. Л.* Указ. соч. С. 94.

[59] См.: АИ. Т. 5. № 80. Дело о колоднице Степаниде Васильевне Ильиной, сосланной в Успенский Холмогорский монастырь в 1727 г. См.: *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 553; Описание документов и дел архива Священного синода. VI. 1726 г. 249.

[60] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 664–665.

[61] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 770. См. также: Древности. Труды Московского археологического общества. 1880. VIII. 140, 148 (о сосланной княгине Анне Хилковой).

[62] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 1529.

[63] Там же. № 208. См. также: РИБ. II. 624. № 166.

[64] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 639.

[65] Там же. С. 639–640.

[66] *Болхова М. И.* Указ. соч. С. 19.

[67] Великая княгиня Евдокия, в иночестве преп. Евфросиния, основательница девичьего монастыря в Московском Кремле. М., 1899. С. 99.

[68] Русские монастыри в период монгольский. ХЧ. СПб., 1861. Сентябрь. С. 193.

[69] Там же.

[70] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 719. См.: Историческое описание Малоярославского Черноостровского монастыря. С. 34; *Поприцкий.* Калужская губерния. 17, 477, 553. Памятн. кн. Калужской губернии на 1861 г. 273, 287.

[71] *Зверинский В. В.* Указ. соч. С. 194.

[72] Там же. № 2233.

[73] Там же. № 1898. См.: История российской иерархии. Т. 5. С. 584.

[74] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 1988.

[75] Там же. № 1888.

[76] ААЭ. Т. 1. С. 462.

[77] *Емченко Е. Б.* Стоглав: исследование и текст. М., 2000. С. 265.

[78] Там же. С. 389–390.

[79] Там же. С. 308–309.

[80] Софийский временник. Ч. 2. С. 363–364.

[81] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 1617; АИ. Т. 1. № 225; АИ. Т. 2. № 95.

[82] Там же. № 2035.

[83] Там же. № 2182.

[84] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 1785. Временник Общества истории и древности российских. 1854. XX. Материалы. III.

[85] Там же. № 704.

[86] Там же. № 939

[87] Там же. № 69.

[88] *Смолич И. К.* Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 257.

[89] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое (1640 — 12 декабря 1825 г.). СПб., 1826–1830. 45 т. (1ПСЗ); Собрание второе (12 декабря 1825 — 1 марта 1881 г.). СПб., 1830–1884. 55 т. (2ПСЗ); Собрание третье (1 марта 1881 — 1881 г.). СПб., Пг., 1885–1916. 33 т. (3ПСЗ).

[90] Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; др. изд.: 1842, 1857, 1876, 1899 и др.

[91] Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1916. 10 т. (ПСПиР); то же. Царствование императрицы Елизаветы Петровны. СПб., 1899–1912. 4 т. (ПСПиР, Е. П.); то же. Царствование Екатерины Второй. СПб., Пг., 1910–1915. 3 т. (ПСПиР, Е. II); то же. Царствование императора Павла Первого. СПб., 1915 (ПСПиР, П. I); то же. Царствование императора Николая Первого. Пг., 1915. Т. 1 (ПСПиР, Н. I).

[92] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.

[93] Существует несколько изданий Устава. См.: Устав духовных консисторий. М., 1841; М., 1874; Устав духовных консисторий с разъяснениями Св. синода. Сост. Н. Е. Серебренников. М., 1912 т. д.

[94] *Горчаков М. И.* Монастырский приказ (1649–1725): очерк историко-юридического исследования. СПб., 1868; *Веденяпин П.* Законодательство императрицы Елизаветы Петровны относительно православного духовенства // Православное обозрение. 1865. № 5, 7, 10; *Знаменский П. В.* О законодательстве Петра Великого относительного православного духовенства // Православный собеседник. Казань. 1863. Ч. 3. С. 372–405; *он же.* Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. Казань. 1875. № 1–3; *он же.* Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880; *Громов П.* Преобразовательная деятельность Петра Великого по церковному управлению в России // Вера и разум. Харьков, 1890. № 1, 1891; *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1890; *Кедров Н.* Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886; № 1–2; *Климов Н. Ф.* Постановления по делам православного духовенства и Церкви в царствование Екатерины II. СПб., 1902; *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Ростов-на-Дону, 1916.

[95] *Чижевский И. Л.* Собрание церковно-гражданских постановлений о монашествующих и монастырях. Харьков, 1898; *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1895. СПб., 1896.

[96] *Ивановский В.* Указ. соч.

[97] *Булыгин И. А.* Монастырские крестьяне России в первой четверти XVIII в. М., 1977; *Водарский Я. Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII — начале XVIII в. // Историческая география России. XII — начало XX в. Сборник статей к 70-летию профессора Л. Г. Бескровного. М., 1975. С. 79–95; *Комиссаренко А. И.* Русский абсолютизм и духовенство в XVIII веке. М., 1990 и др.

[98] *Зырянов П. Н.* Указ. соч. С. 13–50.

[99] *Смолич И. К.* Указ. соч.

[100] ПСПиР. Т. 4. № 1197.

[101] 1ПСЗ. Т. 3. № 1629.

[102] ПСПиР. Т. 2. № 498, 883, 702; Т. 4. № 1200, 1371, 1373 и др. См.: *Ивановский В.* Указ. соч. С. 84–85.

[103] Для сравнения: число основанных женских монастырей в период с 988 по 1240 г. составило 19% к общему числу всех монастырей; с 1240 по 1448 г. — 13%; с 1448 по 1589 г. — 14%; в XVII в. — 21%. См.: *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* Указ. соч. Кн. II. С. 668–674; Кн. IV (2). С. 359–385; Кн. VI. С. 745–765; Кн. VII. С. 619–635.

[104] Там же. С. 529; *Водарский Я. Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII — начале XVIII в. // Историческая география России. XII — начало XX в. Сборник статей к 70-летию профессора Л. Г. Бескровного. М., 1975. С. 79–95.

[105] 1ПСЗ. Т. 4. № 1829.

[106] 1ПСЗ. Т. 4. № 1834, 1856, 1876, 1886.

[107] *Булыгин И. А.* Монастырские крестьяне России в первой четверти XVIII в. М., 1977. С. 102–103.

[108] Там же. С. 114–115.

[109] Там же. С. 120.

[110] Там же. С. 161–168.

[111] Там же. С. 203–213. Табл. № 18.

[112] Там же. С. 120.

[113] Вотчины некоторых монастырей были отданы в ведение другим государственным учреждениям. Помимо Новодевичьего монастыря, отданного в ведение Преображенского приказа, часть вотчин Новоспасского монастыря также была в ведомстве Адмиралтейского приказа. Несколько вотчин Тверского архиепископа и Волоколамского монастыря были приписаны в распоряжение Ямского приказа. Вотчины Тихвина монастыря в Олонецком уезде были отданы в распоряжение начальства Олонецких металлургических заводов и

т. п. См.: *Горчаков М. И.* Монастырский приказ. 1649–1726 гг.). СПб., 1868. С. 163–164.

[114] ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. Изд. 2-е. № 299. С. 350–351; ОДАС. СПб., 1868. Т. 1 [1542–1721]. № 140/383.

[115] ПСПиР. Т. 9. СПб., 1905. № 2944.

[116] ПСПиР. Т. 2. СПб.,1872. С. 616–617.

[117] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1787.

[118] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1734.

[119] ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 992.

[120] *Смолич И.* Русское монашество. 988–1917 гг. Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 563.

[121] 1ПСЗ. Т. 4. № 1886.

[122] *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 257–258. Книга штатов. См.: ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 1266. До издания Книги штатов только мужские монастыри различались по степеням. См.: *Румянцева В. С.* Опыт классификации монастырей в России в XVII веке. Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. № 1. С. 82–100.

[123] Об установлении штатов в Чудовом Новодевичьем и Вознесенском монастырях см.: ПСПиР. Т. 4. № 1278, 1279.

[124] *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 93–94. В 1754–1757 г. были предприняты поиски документов, связанных с установлением штатов. См.: *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 124.

[125] *Смолич И. К.* Указ. соч. С. 269.

[126] ПСПиР, EII. Т. 1. СПб., 1910. № 167.

[127] *Зверинский В. В.* Указ. соч. Т. 1. С. X–XII. Так как В. В. Зверинский определяет общую численность великороссийских монастырей количеством 881, а А. Завьялов — 814, то возникает расхождение в количестве упраздненных монастырей: у В. В. Зверинского — 496, у А. Завьялова — 418. См.: *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 266, 271, 274.

[128] *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 265.

[129] 1ПСЗ. Т. 21. № 15 379, § 58. *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 273.

[130] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167. 1ПСЗ. Т. 16. № 12 060. *Смолич И.* Указ. соч. С. 278.

[131] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167. С. 188–189.

[132] ПСПтР, П. I. Пг., 1915. № 161.

[133] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 178.

[134] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 185.

[135] ПСПиР, П. I. Пг., 1915. № 349.

[136] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 320.

[137] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167.

[138] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 156–157.

[139] 1ПСЗ. Т. 24. № 18 273, 18 590. ПСПиР, П. I. Пг. 1915. № 244.

[140] *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879. С. 73–74.

[141] *Барсов Т.* Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб., 1885. Т. 1. С. 293–356.

[142] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 31.

[143] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 408.

[144] Инокини упраздненного Ильинского монастыря поселяются у церкви Спаса, где в XI в. жил преподобный Аркадий, и образуют в 1780 г. общину, которая в 1832 г. становится монастырем. См., *Зверинский В. В.* Указ. соч., № 18. Новотихвинская Александровская существовала по благословению Тобольского епископа Варлаама при Успенской кладбищенской церкви и в 1809 г. была преобразована в монастырь (№ 341).

[145] *Зверинский В. В.* Указ. соч. С. XI–XIV.

[146] *Зверинский В. В.* Указ. соч. № 171, 204, 1, 219, 380, 397, 488, 491, 514, 534, 535 и др.

[147] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. № 705. Л. 26–27.

[148] ПСПиР. Е. II. Т. 1. № 250.

[149] 1ПСЗ. Т. 23. № 17 375.

[150] РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Ед. хр. 362.

[151] ПСПиР. Н. I. Пг. 1915. № 474. 2ПСЗ. Т. 8. № 6025.

[152] ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 259. Ед. хр. 36.

[153] РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Ед. хр. 116. Опубл.: ПСПиР, Н. I. Т. 1. № 22.

[154] РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Ед. хр. 383.

[155] Две общины в с. Девеево (№ 170); Зеленогорская, Арзамасская Алексеевская, Ардатовская в Нижегородской епархии; Покровская (№ 370), Сезеновская (№ 207) и Темниковская в Тамбовской епархии (№ 411) и др.

[156] РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Ед. хр. 11 666.

[157] РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Ед. хр. 11 666; Оп. 9. Ед. хр. 25 416.

[158] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 705.

[159] РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Ед. хр. 25 416.

[160] Там же. Л. 24–28 об.

[161] Там же. Л. 168–177; Ф. 797. Оп. 96. Ед. хр. 16.

[162] *Серафим (Чичагов), архимандрит.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Изд. 2-е. СПб., 1903. С. 4–5.

[163] Там же. С. 268–269.

[164] *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. № 187.

[165] Там же. № 187. См. также № 24, 109, 110, 298, 299, 238, 519, 536, 543, 707, 969 и т. д.

[166] Там же. № 650, 654, 820, 824, 840, 928.

[167] Церковные ведомости. 1881. № 25–26.

[168] Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Сост. *Я. Ивановский.* Изд. 3-е. СПб., 1900. С. 13–14.

[169] *Зырянов П. Н.* Указ. соч. С. 19.

[170] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 7.

[171] 1ПСЗ. Т. 4. № 1856.

[172] *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. Ростов-на-Дону. С. 101.

[173] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 8.

[174] Там же. С. 9.

[175] Там же. С. 16–20.

[176] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2243.

[177] ПСПиР. Т. 2. № 596, п. 12; № 623, п. 6.

[178] ПСПиР. Т. 1. № 55. Дела о пострижении в монастыри Московской епархии и синодальной области ведались в Духовном приказе. См.: ПСПиР. Т. 2. № 693, п. 2. С. 370.

[179] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 9–14.

[180] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2242.

[181] ПСПиР. Т. 3. № 997.

[182] ПСПиР. Т. 4. № 1197, 1202.

[183] ПСПиР. Т. 5. № 1492; См.: ПСПиР. Т. 3. № 997.

[184] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1678, 1787.

[185] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2205. См. также № 2076, 2194, 2196, 2206, 2212, 2215. При Петре II требовалось разрешение губернатора на пострижение светских лиц (См. ПСПиР. Т. 6. № 2036).

[186] ПСПиР. Т. 8. СПб., 1898. № 2802.

[187] ПСПиР. Т. 9. СПб., 1905. № 2865.

[188] ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. № 3625.

[189] ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. № 3626.

[190] ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. № 3707.

[191] ПСПиР, Е. П. Т. 3. СПб., 1912. № 1108.

[192] ПСПиР. Т. 4. СПб., 1912. № 1734.

[193] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 202, 320.

[194] 1ПСЗ. Т. 18. № 12 960; Т. 19. № 13 721; Т. 20 № 14 627; Т. 28, № 21 408.

[195] ПСПиР, П. П. Пг., 1915. № 344, 355; 1ПСЗ. № 18 921.

[196] 2ПСЗ. Т. 7. № 5586.

[197] 2ПСЗ. Т. XL. № 42 505. *Ивановский В.* Указ. соч. С. 26–29; *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879. С. 6–7.

[198] Подобные исключения при пострижении неоднократно принимались и в предшествующем законодательстве: ПСПиР. Т. 5.

№ 1490; ПСПиР. Т. 6. № 2212; 1ПСЗ. Т. 9. № 6504, 1ПСЗ. Т. 11, № 8382; 2ПСЗ. Т. 7. № 5399.

[199] 1ПСЗ. Т. 13. № 9591; 2ПСЗ. Т. 20. № 14 773.

[200] 2ПСЗ. Т. 9. № 6993.

[201] Церковные ведомости. 1893. С. 151.

[202] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 25.

[203] Алфавитный указатель к своду законов Российской империи издания 1857–1904 гг. Сост. *И. Чулков.* М., 1906. С. 410; см. Свод законов. Т. IX. Ст. 215.

[204] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 22. См.: ПСПиР. Т. 6. № 2205, 2261, 1728, 1729 и т. д.

[205] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2168. В период правления Анны Иоанновны в связи с тем, что пострижение было запрещено, вдовствующие обер-офицерские вдовы определялись в монастырь «на праздные места и порции» «за долголетния мужей их службы и для их старости» (не менее 50 лет), а унтер-офицерские и солдатские вдовы по их прошению определялись в богадельни «в ведомстве Коллегии экономии». См.: ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. №. 3309.

[206] ПСПиР. Т. 2. № 596; Т. 3. № 973; Т. 4. № 1341.

[207] *Ивановский В.* Указ. соч. С. 15.

[208] ОДДАС. Т. 4 [1724]. СПб., 1880. № 216/443.

[209] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2223.

[210] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2226

[211] ПСПиР. Т. 7. СПб., 1890. № 2432.

[212] ПСПиР. Т. 7. СПб., 1890. № 2606. При императрице Анне Иоанновне за насильственное пострижение жены некто Милютин был оштрафован на 500 руб. См.: 1ПСЗ. Т. 8. № 6039).

[213] Жена стольника Стефана Лопухина Мария, сбежав от мужа, постоянно избивавшего ее, некоторое время скрывалась в Новодевичьем монастыре. См.: ПСПиР. Т. 7. № 2493.

[214] ПСПиР. Т. 7. СПб., 1890. № 2494, 2510.

[215] *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 270.

[216] 2ПСЗ. Т. 36. № 36 867.

[217] 1ПСЗ. Т. 4. № 1839. Указ 18 ноября 1703 г. подтвердил указ от 11 марта 1701 г. о высылке из монастырей всех бельцов. За неисполнение указа грозила ссылка в дальние Поморские монастыри «невозвратно» (1ПСЗ. Т. 4. № 1948). См. также: ПСПиР. Т. 2. № 596, п. 59; ПСПиР. Т. 6. № 2142; 1ПСЗ. Т. 8. № 5317.

[218] 1ПСЗ. Т. 4. № 1856.

[219] ОДДАС. Т. 11. СПб., 1903. № 281/408.

[220] ОДДАС. Т. 8. СПб., 1891. № 673/752.

[221] *Денисов Л. И.* Указ. соч. № 187. См. также № 185, 187, 372 и т. д.

[222] Там же. № 29.

[223] Там же. № 30, 58, 151, 185, 390, 391, 500, 702, 927.

[224] Там же. № 150, 151, 185, 280, 372, 390, 391, 424, 499, 636, 726, 807, 808, 993, 1031, 1073 и др.

[225] Там же. № 810.

[226] Там же. № 187.

[227] Там же. № 330, 546.

[228] Там же. № 516, 621, 907, 927.

[229] Там же. № 403.

[230] Там же. № 446, 447, 675, 750.

[231] Там же. № 898. В описании количества сестер Ахтырско-Богородицкого нештатного общежительного монастыря названы: игуменья, 24 монахини, 15 послушниц и пребывающих на послушании 89.

[232] Там же. № 303.

[233] 1ПСЗ. Т. 28. № 21 408; *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 г. М., 1879. С. 48–49.

[234] 2ПСЗ. Т. 7. № 5399. ПСПиР, Н. I. Пг., 1915. № 430.

[235] ПСПиР, Н. I. Пг., 1915. № 534.

[236] ПСПиР, Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 539, 756 и др.

[237] ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 628; ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. № 3402, 3567; ПСПиР, Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 632; Т. 3. СПб., 1912. № 998, Т. 4. СПб., 1912. № 1511 и др.

[238] ПСПиР, Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 975.

[239] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1882. С. 467.

[240] ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. 2-е изд. № 244 (219).

[241] ПСПиР. Т. 9. СПб., 1905. № 2910, 2944.

[242] ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. 2-е изд. № 74 (55).

[243] ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 628.

[244] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1500.

[245] ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 1000.

[246] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1882.

[247] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1500.

[248] Женская Оптина. Материалы к летописи Борисо-Глебского женского монастыря. М., 1997; *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1900. СПб., 1901. С. 62–64.

[249] *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1900. СПб., 1901. С. 49–55.

[250] Там же. С. 372–374. Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Сост. *Я. Ивановский.* Изд. 3-е. СПб., 1900. Добавления к книге к с. 17.

[251] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2254.

[252] ПСПиР, Е. II. Т. 1. № 48.

[253] РГИА. Систематическая опись делам Канцелярии Синода. О монастырях. Алфавит 18. Л. 225–262. № 65. Дело в архиве пока не найдено.

[254] О скитском уставе см.: *Белякова Е. В.* Славянская редакция скитского устава // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4 (11). С. 28–36.

[255] Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — начала XVII в. М., 1998. № 126. С. 298–303, 485–487.

[256] ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 855. С. 551.

[257] ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. Изд. 2-е. № 284. С. 339.

[258] ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 1059.

[259] ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 1079.

[260] ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 779. С. 470–471.

[261] *Горчаков М.* Монастырский приказ. СПб., 1868. С. 228.

[262] ПСПиР, Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 631.

[263] ПСПиР, Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 777.

[264] ПСПиР, Т. 2. СПб., 1872. № 954.

[265] ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2129.

[266] ПСПиР. Т. 2. № 596, п. 49, 50; Т. 7. № 2532.

[267] ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. 2-е изд. № 232.

[268] ЦГИАМ. Ф. 205. Оп. 236. Ед. хр. 67. Л. 1–1 об.

[269] ЦГИАМ. Ф. 205. Оп. 236. Ед. хр. 70.

[270] 1ПСЗ. Т. 20. № 14 773.

[271] *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879. С. 50–52. Разъяснительные постановления Святейшего синода // Церковные ведомости. СПб., 1899. № 11. С. 64–65; *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1895. СПб., 1896. С. 124. № 25.

[272] *Ивановский В.* Указ. соч. 63–70.

[273] *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 72.

[274] *Антушев Н.* Историческое описание Московского Новодевичьего монастыря. М., 1885. С. 28, 100–101.

[275] 1ПСЗ. Т. 17. № 12 564; ПСПиР, Е. II. Т. 1. № 285. См.: *Ивановский В.* Указ. соч. С. 173–176. РГИА. Ф. 796. Оп. 47. Ед. хр. 10.

[276] ПСПиР, П. I. Пг., 1915. № 349.

[277] 1ПСЗ. Т. 24. № 18 273.

[278] Устав духовных консисторий. М., 1874. С. 294–295.

[279] РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Ед. хр. 362. Л. 68–69.

[280] Извлечение... за 1846 г. СПб., 1847. С. 8.

[281] Извлечение... за 1847 г. СПб., 1846. С. 9.

[282] Извлечение... за 1849 г. СПб., 1850.

[283] РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Ед. хр. 403.

[284] РГИА. Ф. 796. Оп. 134. Ед. хр. 658. Л. 22–30 об., 14 об.

[285] РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Ед. хр. 467. Л. 53–53 об.

[286] РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Ед. хр. 1337.

[287] РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362. Л. 4–9 об.

[288] РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 6 отд. 3 ст. Ед. хр. 203. В деле устава нет.

[289] РГИА. Ф. 796. Оп. 88. Ед. хр. 255. Л. 236.

[290] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 705. Л. 28.

[291] РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Ед. хр. 467. Л. 53–53 об.

[292] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 1226.

[293] РГИА. Ф. 797. Оп. 7. Ед. хр. 3297.

[294] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 458. Л. 8–8 об.

[295] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 523. Л. 1–2.

[296] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 458. Л. 8–8 об.

[297] Указ Московской духовной консистории от 12 января 1882 г. см.: РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 523. Л. 1–2.

[298] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 458. Л. 32–35.

[299] РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Ед. хр. 1337.

[300] *Маврицкий В.* Указ. соч. С. 50–52.

[301] Разъяснительные постановления Святейшего синода // Церковные ведомости. СПб., 1899. № 11. С. 64–65.

[302] Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879. С. 52.

[303] *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1900. СПб., 1901. С. 85–86.

[304] ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Ед. хр. 1151. Л. 3–43.

[305] ЦГИАМ. Ф. 1368. Оп. 1. Ед. хр. 92.

[306] ЦГИАМ. Ф. 1368. Оп. 1. Ед. хр. 92. Л. 6.

[307] Отчет... за 1903–1904 гг. СПб., 1909. С. 94.

[308] Отчет... за 1899 г. СПб., 1902. С. 30–32.

[309] Отчет... за 1903–1904 гг. СПб., 1909. С. 97–98.

[310] ЦГИАМ. Ф. 1786. Оп. 1. Ед. хр. 89, 82.

[311] ЦГИАМ. Ф. 1786. Оп. 1. Ед. хр. 83.

[312] *Смолич И.* Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. Сб. 31. С. 153.

[313] ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 456, 495, 614.

[314] Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше. М., 1977. С. 57.

[315] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 705. Л. 109–110.

[316] *Букова О.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. Нижний Новгород. 2003. С. 63.

[317] РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Ед. хр. 11 666. Л. 5–15.

[318] РГИА. Ф. 797. Оп. 13. Ед. хр. 32 152.

[319] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 705. Л. 113–115 об.

[320] *Серафим (Чичагов).* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 1996. С. 181–182.

[321] Там же. С. 207, 463–464.

[322] Там же. С. 219–220.

[323] Там же. С. 464.

[324] Там же. С. 278.

[325] Там же. С. 464–465.
[326] Там же. С. 277, 465.
[327] Там же. С. 465.
[328] Там же. С. 277, 464.
[329] Там же. С. 212–213.
[330] Там же.
[331] Там же. С. 278.
[332] Там же. С. 318.
[333] Там же. С. 278.
[334] Там же.
[335] Там же.
[336] Там же.
[337] Там же. С. 279.
[338] Там же.
[339] Там же.
[340] Там же. С. 464–465.
[341] Там же. С. 208–209, 280, 461–463.
[342] *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М, 1998. С. 67–69.
[343] Там же. С. 70–76.
[344] Там же. С. 78–79.
[345] Там же. С. 125.
[346] Там же. С. 390.
[347] *Серафим (Чичагов).* Указ. соч.
[348] Там же. С. 318, 454, 613.
[349] *Бобровников В. Г.* Благотворительность и призрение в России. Волгоград, 2000. С. 7.
[350] *Постернак А. В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001.
[351] *Зырянов П. Н.* Указ. соч. М., 1999.
[352] Благотворительная Россия. История государственной, общественной и частной благотворительности в России. СПб., 1901. С. 87.
[353] Там же. С. 89–94.
[354] Там же. С. 96.
[355] 1ПСЗ. Т. IV. № 1886.
[356] 1 ПСЗ. Т. IV. № 2470.
[357] *Щапов Я. Н.* Благотворительность в дореволюционной России: национальный опыт и вклад в цивилизацию // Россия в XX в. Историки мира спорят. М., 1994. С. 85–86.
[358] ПСПиР. Т. 4. СПб., 1876. № 1197.
[359] Там же.
[360] 1ПСЗ. Т.V. № 3576. Указ 3 мая 1720 г. о посылке неспособных офицеров, урядников и рядовых за неимением пропитания в монастыри и богадельни, куда пожелают. ПСПиР. Изд. 2. СПб., 1879. Т. 1. № 50(336).

[361] ПСПиР. СПб., 1872. Т. 2. № 355.
[362] ПСПиР. Т. 10. № 3309, 3379.
[363] ОДДАС. Т. 22. Стб. 1076–1078.
[364] ПСПиР. Т. 4. СПб., 1876. № 1279.
[365] ПСПиР. Т. 4. СПб., 1876. № 1197.
[366] ОДДАС. Т. 8. СПб., 1891. № 707/445.
[367] ОДДАС. Т. 11. СПб., 1903. № 380/441. В деле дьякона Иоакима Быкова имеется сведение о том, что он воспитывался у родной тетки игуменьи Архангельского женского монастыря, где затем до 1724 г. он служил дьяконом.
[368] ПСПиР. Т. 4. СПб., 1876. № 1329. Прибавл. к Дух. регл. П. 46, 47, ПСЗ. VI. № 4022, 3939, 4081, 4107.
[369] ОДДАС. Т. 3. № 146(389).
[370] ПСПиР. Т. 6. № 2129.
[371] ОДДАС. Т. 2. Ч. 1. № 118(670).
[372] 1ПСЗ. Т. IV. № 1839. В описании Боровского Христорождественского монастыря 1701 г. говорится о том, что по указу молодые келейницы были высланы из монастыря, а монахиням оставлены «ради самых нужд келейницы в престарелых летех». См.: Боровск. Мат-лы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1888. С. 262.
[373] ПСПиР. СПб., 1875. Т. 3. № 1059.
[374] ПСПиР. СПб., 1875. Т. 3. № 1079. См. также: ПСПиР. П. П. Пг., 1915. № 328.
[375] ПСПиР. Т. 5. № 1752. См. также: о возвращении монахинь, проживающих с 1735 г. в бывшем мужском Троицком монастыре Ростовской епархии, в прежний монастырь в Ростов в 1731 г., так как монахини, живя в Троицком монастыре «претерпевают немалую нужду» (ПСПиР. Т. 7. № 2421).
[376] ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1734. Указы, запрещающие бродяжничество монахинь, издавались неоднократно (ПСПиР. Т. 7. № 2604, 2605).
[377] ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 239. Ед. хр. 1. Л. 1.
[378] ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 239. Ед. хр. 58. Л. 1–1об.
[379] ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 242. Ед. хр. 21. Л. 1–4.
[380] ПСПиР. Т. 6. № 2162. См. также: ПСПиР. Т. 6. № 220; ПСПиР. Т. 7. № 2432.
[381] ОДДАС. Т. 3. № 198(565).
[382] ОДДАС. Т. 3. № 66(475).
[383] ОДДАС. Т. 4. № 242(346).
[384] ОДДАС. Т. 3. № 67(476).
[385] ОДДАС. Т. 5. № 44(304).
[386] ОДДАС. Т. 5. № 233(352).
[387] ПСПиР. Т. 7. № 2493, 2510, 2386, 2494, 2510, 2533.
[388] ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167. С. 200.
[389] РГИА. Ф. 797. Оп. 4. Ед. хр. 14 089. Л. 6–7 об.

[390] РГИА. Ф. 796. Оп. 46. Ед. хр. 56.

[391] ПСПиР. П. П. Пг., 1915. № 212.

[392] ПСПиР. П. П. Пг., 1915. № 280.

[393] РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 109. Л. 4–22.

[394] РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 109. Л. 1–2 об.

[395] РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 109. Л. 4–22.

[396] РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 109. Л. 48–61 об.

[397] ПСПиР, Н. I. Пг., 1915. № 430.

[398] *Зверинский В. В.* Указ. соч. Т. 1–3. № 171, 204, 219, 380, 397, 488, 491, 514, 534, 535 и др.

[399] РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 705. Л. 27–28 об.

[400] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 237. В Летописи Покровского Хотькова монастыря (РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 458. Л. 29–31), составленной в 1870 г., названа сумма в 50 000 руб., пожертвованная Н. М. Нероновой. См. также: *Смирнов С. К.* Покровский Хотьков девичий монастырь. Троице-Сергиева лавра. 1896. С. 35.

[401] Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше. М., 1877. С. 27.

[402] Извлечение... за 1836 г. СПб., 1837. С. 15.

[403] Извлечение... за 1837 г. СПб., 1838. С. 13.

[404] Извлечение... за 1839 г. СПб., 1840. С. 10, С. 91–99.

[405] ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 257. Ед. хр. 17.

[406] Извлечение... за 1841 г. СПб., 1842. Приложение. С. 2–7.

[407] *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. СПб., 1897. С. 211.

[408] *Денисов А. И.* Указ. соч. № 443.

[409] Извлечение... за 1844 г. СПб., 1845. С. 11.

[410] РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 397.

[411] РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 397. Л. 12 об. — 17 об.

[412] Извлечение... за 1879 г. СПб., 1881. С. 189.

[413] Извлечение... за 1844 г. СПб., 1845. С. 11.

[414] РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Ед. хр. 467. Л. 8.

[415] Извлечение... за 1847 г. СПб., 1848. С. 9.

[416] Извлечение... за 1851 г. СПб., 1852. С. 52–53.

[417] Извлечение... за 1848 г. СПб., 1849. С. 10.

[418] Извлечение... за 1851 г. СПб., 1852. С. 52–53. Извлечение... за 1852 г. СПб., 1853. С. 56–57.

[419] Извлечение... за 1860 г. СПб., 1862. С. 10, 60.

[420] Извлечение... за 1866 г. СПб., 1867. С. 143–144.

[421] Старобельская женская община «Всех скорбящих радости» // Харьковские епархиальные ведомости. 1873. № 14. С. 56–65. № 15. С. 105.

[422] *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879. С. 79.

[423] *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода. 1867–1900. СПб., 1901. С. 48–49.

[424] *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы Святейшего правительствующего синода. 1721–1878 гг. М., 1879. С. 76–79.

[425] Извлечение... за 1868 г. СПб., 1869. С. 149–150.

[426] Извлечение... за 1870 г. СПб., 1871. С. 135–137.

[427] Извлечение... за 1871 г. СПб., 1872. С. 96.

[428] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. III отд. Ед. хр. 42.

[429] Извлечение... за 1870 г. СПб., 1871. С. 201.

[430] *Бушуев В. Ф.* Об участии монастырей в деле народного врачевания. С. 59–74. Дискуссия о благотворительности монастырей: Круглов А. В. и о. Никон //Душеполезное чтение за 1902 г., октябрь Д.-в. Вопрос о реформе монастырей // Вестник Европы. 1873. № 8.

[431] РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Ед. хр. 103. Л. 63–64.

[432] РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Ед. хр. 103. Л. 66 об. — 70 об.

[433] Сердобольные монахини в Москве // Православное обозрение. М., 1863. Т. XII. № 11. Отд. II. С. 178.

[434] ЦГИАМ. Ф. 1175. Оп. 1. Ед. хр. 51. Л. 4–4 об., 6–6 об.

[435] ЦГИАМ. Ф. 1175. Оп. 1. Ед. хр. 51. Л. 2–3 об.

[436] Женская общинная благотворительность // Гражданин. СПб., 1875. № 15–16. С. 371–375. По сведениям журнала, в России на этот период существовало 40 женских общин, в которых призревалось 4000 женщин.

[437] Извлечение... за 1881 г. СПб., 1883 С. 72.

[438] Отчет... за 1884 г. СПб., 1886. С. 257–261.

[439] Отчет псковской епархиальной Иоанно-Ильинской общины сестер милосердия за 1879 г. // Псковские губернские ведомости. 1880. № 6.

[440] Извлечение... за 1881 г. СПб., 1883 С. 72.

[441] Извлечение... за 1870 г. СПб., 1871. С. 137–139.

[442] Сборник сведений по общественной благотворительности. СПб., 1883. Т. 2. С. 179–181.

[443] Извлечение... за 1881 г. СПб., 1883 С. 72–74.

[444] Отчет... за 1884 г. СПб., 1886. С. 257–261.

[445] Отчет... за 1885 г. СПб., 1887. С. 201–203.

[446] Отчет... за 1886 г. СПб., 1888. С. 17–19.

[447] *Баженов И.* Костромской Богоявленско-Анастасьин женский монастырь. Исторический очерк. М., 1913. С. 46.

[448] Извлечение... за 1874 г. СПб., 1876. С. 81–82.

[449] Извлечение... за 1881 г. СПб., 1883. С. 69–72.

[450] Отчет... за 1888 и 1889 гг. СПб., 1891. С. 48–49.

[451] Обзор деятельности больничных учреждений императора Николая II при Киевском Покровском общежительном монастыре за первое десятилетие. 1893–1903 гг. Киев, 1905. С. 13.

[452] Там же.

[453] Отчет... за 1900 г. СПб., 1903. С. 43.

[454] Обзор деятельности больничных учреждений императора Николая II при Киевском Покровском общежительном монастыре за первое десятилетие. 1893–1903 гг. Киев, 1905. С. 30.

[455] Там же.

[456] Там же. С. 22–23.

[457] Отчет... за 1903–1904 гг. СПб., 1909. С. 98–102.

[458] РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Ед. хр. 3478.

[459] Извлечение... за 1883 г. СПб., 1885 С. 316–318.

[460] Отчет... за 1908–1909 гг. СПб., 1911. С. 93.

[461] Отчет... за 1910 г. СПб., 1913. С. 64–67.

[462] Отчет... за 1885 г. СПб., 1887. С. 196–199.

[463] Отчет... за 1885 г. СПб., 1887. С. 202.

[464] Отчет... за 1888 и 1889 гг. СПб., 1891. С. 45–46.

[465] Отчет... за 1887 г. СПб., 1889. С. 47.

[466] Памятка о Леснинском 1-классном женском Свято-Богородицком монастыре. Варшава, 1904.

[467] Записки и письма игуменьи Таисии. М., 2000. С. 212.

[468] Отчет... за 1908–1909 гг. СПб., 1911. С. 95.

[469] Отчет... за 1899. СПб., 1902. С. 29–30.

[470] Отчет... за 1886 г. СПб., 1888. С. 19–20.

[471] Извлечение... за 1870 г. СПб., 1871. С. 198–201; Извлечение... за 1871 г. СПб., 1872. С. 167–171; Епархиальное обозрение // Гражданин. СПб., 1875. № 15–16. С. 369–371.

[472] Извлечение... за 1874 г. СПб., 1876. С. 139–141.

[473] Там же. С. 139–141.

[474] Епархиальное обозрение // Гражданин. СПб., 1875. № 15–16. С. 369–371.

[475] Отчет о состоянии приюта при Виленском женском общежительном монастыре Святой Марии Магдалины за 1870/71 учебный год // Литовские епархиальные ведомости. 1871. № 16. С. 721–725.

[476] Отчет о состоянии приюта при Виленском женском общежительном монастыре Святой Марии Магдалины за 1873/74 и 1874/75 учебные годы // Литовские епархиальные ведомости. 1875. № 28. С. 239–241.

[477] Отчет о состоянии приюта при Виленском женском общежительном монастыре Святой Марии Магдалины за 1870/71 учебный год // Литовские епархиальные ведомости. 1871. № 16. С. 725.

[478] Там же.

[479] Там же.

[480] Отчет... за 1899 г. СПб., 1902. С. 210.

[481] Извлечение... за 1866 г. СПб., 1867. С. 36–37.

[482] Извлечение... за 1879 г. СПб., 1881. С. 40–41.

[483] Извлечение... за 1880 г. СПб., 1882. С. 10–11.

[484] Отчет... за 1901 г. СПб., 1905. С. 175.

[485] Извлечение... за 1877 г. СПб., 1878. С. 167–168.

[486] Извлечение... за 1880 г. СПб., 1882. С. 97–99.

[487] Извлечение... за 1881 г. СПб., 1832. С. 70–72.

[488] Отчет... за 1908–1909 гг. СПб., 1911. С. 95.

[489] Отчет... за 1884 г. СПб., 1886. С. 257.

[490] Отчет... за 1887 г. СПб., 1889. С. 167.

[491] Отчет... за 1888 и 1889 гг. СПб., 1891. С. 40–41.

[492] *Денисов А. И.* Указ. соч. № 1050; Отчет... за 1900 г. СПб., 1905. С. 36–37.

[493] *Денисов А. И.* Указ. соч. № 335.

[494] Там же. № 424.

[495] Отчет... за 1892 и 1893 гг. СПб., 1895. С. 144–147.

[496] Отчет... за 1900 г. СПб., 1903. С. 45.

[497] *Денисов А. И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. № 70.

[498] Там же. № 223.

[499] Отчет... за 1908–1909 гг. СПб., 1911. С. 90.

[500] Извлечение... за 1876 г. СПб., 1877. С. 140. См. определение Синода от 24 ноября 1876 г. об организации отрядов сердобольных сестер для отправления в лазареты и об изготовлении в женских монастырях и общинах разных предметов, потребных для лазаретов (Московские епархиальные ведомости. 1976. № 38).

[501] Извлечение... за 1877 г. СПб., 1878. С. 5–24.

[502] Там же. С. 24–26.

[503] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 503. Л. 1–2.

[504] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 1–8.

[505] Извлечение... за 1877 г. СПб., 1878. С. 28.

[506] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 493.

[507] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 523. Л. 15–16.

[508] См. письмо Сербского митрополита Михаила с благодарностью за воспитание девочек в 1876 г. ЦГИАМ. Ф. 1175. Оп. 1. Ед. хр. 51. Л. 27.

[509] Извлечение... за 1879 г. СПб., 1881. С. 133–136.

[510] Отчет... за 1885 г. СПб., 1887. С. 188–189.

[511] *Баженов И.* Костромской Богоявленско-Анастасьин женский монастырь. Исторический очерк. М., 1913. С. 46–52.

[512] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 577. Л. 1.

[513] Отчет... за 1892 и 1893 гг. СПб., 1895. С. 148–149.

[514] Отчет... за 1898 г. СПб., 1895. С. 27.

[515] ЦГИАМ. Ф. 1179. Оп. 1. Д. 23.

[516] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 497. Л. 23.

[517] Церковный вестник. 1876. № 41. РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 523. Л. 13, 33.

[518] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 523. Л. 31–31 об.

[519] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр.599.

[520] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 608.

[521] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 541. Л. 1–2.
[522] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 554. Л. 1–4; Ед. хр. 571. Л. 3–4.
[523] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 543. Л. 1–13.
[524] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 575. Л. 1–10.
[525] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 554. Л. 5–7.
[526] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 497. Л. 31–32. Приведены данные на 1877 г.
[527] РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. хр. 568. Л. 1–11.
[528] Отчет... за 1908–1909 гг. СПб., 1911. С. 93.

Глава 7

[1] См. выше. С. 218.
[2] О служении и чиноположениях православной церкви (имя автора не указано). Изд. 4-е. М., 1863. С. 113. № 287.
[3] Евлогий (Георгиевский), 1868–1946. С 14.05.1914 архиепископ Волынский и Житомирский. Кандидат богословия. Член Предсоборного совета. Член Поместного собора — председатель Отдела о богослужении, проповедничестве и храме; член Отдела о церковной дисциплине; с 1919 г. в эмиграции; с марта 1921 г. управ. русскими западноевропейскими приходами; с 1931 г. уволен от управления; с 1931 г. находился в юрисдикции Константинопольской патриархии; 2.09.31 воссоединился с РПЦ, оставлен митрополитом, экзархом Западной Европы. Основал в Париже Свято-Сергиевский богословский институт. Ум. 8.08.1946.
[4] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 115.
[5] Докладная записка настоятельницы Леснинского женского монастыря... об основании общины диаконисс, 1905 г. РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 340. Л. 3.
[6] Урожденная графиня Ефимовская, сотрудница известного педагога Рачинского. После революции эмигрировала в Сербию, где основала несколько новых монастырей и женских общин. Скончалась в 1925 г. в Сербии.
[7] *Смолич И. К.* Русское монашество 988–1917. М., 1997. С. 296.
[8] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 108. О деятельности Леснинского монастыря см. также: *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 143–145; *Таисия, монахиня.* Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 1992. С. 177–185.
[9] Докладная записка настоятельницы Леснинского женского монастыря... об основании общины диаконисс, 1905 г. РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 340. Л. 4.
[10] Там же. Л. 8.

[11] Там же. Л. 2–3.
[12] См. исследование: *Леонтьева Т. Г.* Женщины из духовного сословия в самодержавной России //Женщины. История. Общество / ТвГУ. Вып. 1. Тверь, 1999. С. 47–57.
[13] *Миронов Б. Н.* Социальная история России. Т. 1. СПб., 2000. С. 104.
[14] См.: *Попова О. Д.* «...Юные дети, вашея помощи во учении книжнем просящия...». О системе учебных заведений для дочерей духовенства в дореволюционной России // Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 247.
[15] Извлечение... за 1843 г. С. 48.
[16] *Попова О. Д.* «...Юные дети, вашея помощи во учении книжнем просящия...». О системе учебных заведений для дочерей духовенства в дореволюционной России //Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 247.
[17] Об училищах для девиц духовного звания // Чтения в императорском обществе Истории и древностей российских при Московском университете. 1866. Кн. 1. С. 172.
[18] Извлечение... за 1866 г. СПб., 1867.
[19] Извлечение... за 1879 г. С. 192.
[20] Извлечение... за 1870 г. С. 196.
[21] Извлечение... за 1867 г. С. 134.
[22] Несколько слов об открытии училища для девиц-сирот духовного звания в Иоанно-Введенском женском монастыре // Тобольские губернские ведомости. 1866, 9 апреля. С. 101.
[23] Отчет... за 1905–1907 гг. С. 365.
[24] *Попова О. Д.* О системе учебных заведений для дочерей духовенства в дореволюционной России. С. 249.
[25] 2ПСЗ. Т. XLII. СПб., 1867. № 44 758.
[26] Извлечение... за 1866 г. С. 85.
[27] Отчет... за 1914 г. Пг., 1916.
[28] Извлечение... за 1866 г. С. 91–92
[29] Этот устав не распространялся на училища, находившиеся под покровительством императрицы.
[30] Извлечение... за 1867 г.; 2ПСЗ. Т. XLIII. № 46 271 — Устав епархиальных женских училищ.
[31] *Попова О. Д.* О системе учебных заведений... С. 247.
[32] Отчет... за 1905–1907 гг. С. 366.
[33] Извлечение... за 1870 г. С. 195.
[34] Извлечение... за 1871 г. С. 157.
[35] Извлечение... за 1873 г. С. 136.
[36] Извлечение... за 1878 г. С. 225.
[37] Извлечение... за 1870. С. 201.
[38] Извлечение... за 1879 г. С. 192.

[39] *Леонтьева Т. Г.* Женщины из духовного сословия в самодержавной России // Женщины. История. Общество / ТвГУ. Вып. 1. Тверь, 1999. С. 55.

[40] *Попова О. Д.* О системе учебных заведений для дочерей духовенства в дореволюционной России. С. 249.

[41] *Кузнецов В.* История женского духовного образования в г. Тобольске со второй половины XIX до начала XX века // Сибирская православная газета. 2003. № 2. http://www.ihtus.ru/22003/hi61.shtml

[42] Извлечение... за 1867 г. С. 135–136.

[43] Отчет... за 1905–1907 гг. С. 350.

[44] http://www.petergen.com/bovkalo/duhov

[45] Отчет... за 1913–1914 гг.

[46] Отчет... за 1905–1907 гг. С. 214.

[47] *Попова О. Д.* В стенах конвикта... (Очерки повседневной жизни женских епархиальных училищ). Рязань, 2006. С. 244.

[48] Там же.

[49] Л. М. Преображенская (стаж 59 лет), А. И. Ксенофонтова (стаж 60 лет), М. И. Урляпова, Н. Е. Самсонова (38 лет), М. Е. Розанова (40 лет) — там же. С. 246–249.

[50] Доцент А. С. Троицкая, врач А. П. Никольская — там же. С. 250–253.

[51] О проблеме женского образования в России в XIX в. см.: *Иванов А. Е.* Студенчество России конца XIX — начала XX века. Социально-историческая судьба. М., 1999.

[52] *Матханова Н. П.* Отношение к религии одной из участниц народнического движения // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX вв. Новосибирск, 2006. С. 129–137.

[53] *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс. М., 2002. С. 168.

[54] Отчет... за 1905–1907 гг. С. 112.

[55] *Владимир, митр. Киевский, священномученик.* Страдания Христа и страдания Церкви (Беседы во дни Страстной седмицы, произнесенные митрополитом Владимиром (Богоявленским) в церкви Московского Епархиального дома в 1906 г.). М., б. г.

[56] К открытию в Москве Высших женских педагогических курсов / Историч. справка // Православный благовестник. 1916. № 12. С. 66.

[57] *Знаменский Ф.* Диакониссы древней церкви //Прибавление к Церковным ведомостям. 1906. № 16. С. 898.

[58] К открытию в Москве Высших женских педагогических курсов / Историч. справка // Православный благовестник. 1916. № 12. С. 67.

[59] Женские богословские курсы в Москве (Летопись) //Церковный вестник. 1910. № 39.

[60] Митрополит Владимир активно поддерживал деятельность женщин в Церкви.

[61] К открытию в Москве Высших женских педагогических курсов. С. 69.

[62] Там же. С. 70.

[63] Там же. С. 71.

[64] Получивший высочайшее утверждение 19 декабря 1911 г.

[65] Проект положения о женском Богословско-педагогическом институте в Московском Скорбященском монастыре. Раздел 2. Учебная часть. Пар. 10–11.

[66] РГИА. Ф. 1405. Оп. 532. Д. 816.

[67] Проект положения о женском Богословско-педагогическом... Пар. 20.

[68] http://www.petergen.com/bovkalo/duhov

[69] Требование — один из первых пунктов пожеланий, выдвигаемых международными конференциями православных женщин к церковной иерархии — см., например: Ecumenical Patriarch Bartholomew. Hosts International Conference for Orthodox Women. http://www.stnina.org

[70] *Бер-Сижель Элизабет. Епископ Диоклийский Каллист* (Уэр). Рукоположение женщин в православной церкви. М., 1998. С. 12.

[71] *Макарий (Глухарев), архимандрит.* Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе //Православный благовестник. 1894 г. № 11. С. 115. См. также книгу: *Троицкий С. В.* Диакониссы в православной церкви. СПб., 1912. С. 278–286, где автор приводит выдержки из проекта архим. Макария.

[72] Преподобный Макарий (Глухарев), первый алтайский миссионер // Альманах «К свѣту» Вып. 20. Православный Алтай. Небесный покров и земной подвиг. М., 2002.

[73] *Макарий (Глухарев), архимандрит.* Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе //Православный благовестник. 1894. № 11. С. 135.

[74] *Макарий (Глухарев).* Мысли о способах... цит по: *С. В. Троицкий.* Диакониссы в православной церкви. С. 283–284.

[75] Там же. С. 286.

[76] *Троицкий С. В.* Диакониссы в православной церкви. С. 287. Со ссылкой на: *Птохов П. В.* Архим. Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М., 1899. С. 165–166; упоминание об этом см. также: ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 59 об.

[77] Там же.

[78] *Кацюба Д. В.* Алтайская духовная миссия. Кемерово, 1998. С. 23; *Паглазова Н.* Святитель Филарет Московский и две попытки восстановления чина диаконисс в русской церкви его времени // Личность в Церкви и обществе. Материалы международной научно-богословской конференции. Москва, 17–19 сент. 2001 г. М., 2003. С. 248. Со ссылкой на: *Харлампович К. В.* Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905.

[79] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 59. Л. 59об. — 60.

[80] *Паглазова Н.* Святитель Филарет Московский. С. 248.

[81] Из истории Алтайской духовной миссии. Отец своего стана // Альманах «К свѣту» Вып. 20. С. 100.

[82] Улалинская женская община //Христианское чтение. 1863. Ч. 2. С. 398.

[83] Улалинский Николаевский женский монастырь// Альманах «К свѣту». Вып. 20. С. 107.

[84] Улалинская женская община // Христианское чтение. 1863. Ч. 2. С. 298.

[85] Из письма устроительниц этой женской общины в Синод // Христианское чтение. 1863. Ч. 2. С. 406.

[86] Матушка Магдалина и другие// Альманах «К свѣту». Вып. 20. С. 109.

[87] *Кацюба Д. В.* Алтайская духовная миссия. С. 106. Со ссылкой на ГАТО. Ф. 184. Оп. 1. Л. 19–21.

[88] Митрополит Московский Макарий на Алтае в 1916 г. — из дневника одной сестры // Православный благовестник. 1916. № 12. С. 45.

[89] Община основана в 1633 г., к 60-м гг. XIX в. их число достигало 15 тыс. — *Маслов И.* Очерки из истории христианской благотворительности. Сестры милосердия // Православное обозрение. 1963. Т. 11. № 8. С. 279–280.

[90] Auf der Suche nach einem Modell der Geschwisterlichkeit // Informations-und Studienheft für die evangelische Landeskirche in Würtemmberg. 1996. S. 21.

[91] Из доклада прот. А. П. Мальцева «О внутренней миссии заграницей, в том числе и диаконисах как одном из органов этой миссии // Журналы и Протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 2. СПб., 1907. С. 41.

[92] *Постернак А. В.* К вопросу о присвоении сестрам обители звания диаконисс // Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1995 (Изд. Свято-Тихоновского Богословского института). С. 230–231.

[93] *Остапенко Г., Чернышева О.* Женщины в протестантских церквах // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. 1999. М., 2000. С. 64.

[94] *Ильинский В.* Общественное служение женщин в христианской церкви. СПб., 1908; см. рецензию в Церковном вестнике. 1908. № 31.

[95] *Надеждин. А.* Права и значение женщины в христианстве. СПб., 1873.

[96] *Маслов И.* Диаконисы древней церкви //Христианское чтение. 1863.

[97] О служении женщин в церкви //Церковный вестник. 1908. 24 апреля. № 17. С. 497–498.

[98] Там же. С. 499–500.

[99] Инициатор активной приходской деятельности, создания приходских братств. Многие его идеи были озвучены в редактировавшемся им журнале «Дух христианина».

[100] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 60 об.

[101] Жизнь и деятельность основателя церковных братств на Руси священника А. В. Гумилевского. СПб., 1870.

[102] *Троицкий С. В.* Диаконисы в православной церкви. С. 215.

[103] *Постернак А. В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. С. 55.

[104] Учебник для сестер и милосердия и пастырей, несущих служение в больницах / Под общей ред. *Филимонова Сергия, свящ.* СПб., 2000. С. 28.

[105] Там же. С. 29.

[106] *Усин Е.* Письма из Болгарии. СПб., 1879. Цит. по: *Постернак А. В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. С. 88.

[107] *Скроботов.* Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский. СПб., 1871. С. 177–182. Цит. по *Троицкий С. В.* Диаконисы в православной церкви. С. 305–306.

[108] Из Устава А. В. Гумилевского 1860 г. Отдельные параграфы опубликованы: Троицким С. В. Диаконисы в православной церкви. С. 299–300.

[109] *Пирогов Н. И.* Севастопольские письма и воспоминания. М., 1950. С. 209. цит. по: *Постернак А. В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. С. 89–90.

[110] *Постернак А. В.* Очерки по истории… С. 135.

[111] Отчет обители за 1910 г. //Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1996. С. 199–200.

[112] *Склярова М.* Вдали от мирской суеты. Великая княгиня Елизавета Федоровна. О служении женщин в православной церкви. Н. Новгород, 1996. С. 64.

[113] Великая княгиня Елизавета Федоровна. Пояснительная записка о задачах и целях открывшейся в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия // *Склярова М.* Вдали от мирской суеты. С. 78.

[114] Там же. С. 79–80.

[115] Там же. С. 83.

[116] Из письма Елизаветы Федоровны от 1 января 1912 г. // Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1995. С. 52.

[117] Великая княгиня Елизавета Федоровна Романова. Пояснительная записка о задачах и целях открывшейся в Москве Марфо-Мариинской обители милосердия // *Склярова М.* Вдали от мирской суеты. С. 83–84.

[118] Профессор А. Дмитриевский — великой княгине Елизавете Федоровне (январь 1911 г.) //ОР РНБ. Ф. 253. Оп. 797 а. Д. 57. Л. 36–37 об. Опубликовано в: *Лобикова К. И.* А. А. Дмитриевский и великая княги-

ня Елизавета Федоровна (несколько штрихов к биографии ученого) // Мир русской византинистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга. СПб., 2004. С. 249–250.

[119] Великая княгиня Елизавета Федоровна — профессору А. Дмитриевскому // Там же. С. 250–251.

[120] ОР РНБ. Ф. 253. Оп. 797 а. Д. 57. Л. 21–25. Опубликовано в: *Лобикова К. И.* А. А. Дмитриевский и великая княгиня Елизавета Федоровна. С. 251–255.

[121] А. А. Дмитриевским был сделан обзор канонов и о *посвященных* в чин диаконисс.

[122] А значит, выход их из общин, хотя бы и для вступления в брак, канонами не возбранялся.

[123] Доклад Святейшему синоду Русской православной церкви проф. А. А. Дмитриевского «О диакониссах» // *Склярова М.* Вдали от мирской суеты. С. 134.

[124] Там же. С. 135.

[125] Там же. С. 135.

[126] Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1995. С. 225 (ссылка на РГИА. Ф. 786. Оп. 209. ед. хр. 2565. Л. 291–292 об.)

[127] Там же. С. 225–226.

[128] Там же. С. 226.

[129] Гермоген (Долганев) (1858–1918), епископ Саратовский с 1903 по 1912 гг. Кандидат богословия. В 1912 г. выслан на покой. В 1917 г. назначен на Тобольскую кафедру. В апр. 1918 г. арестован, в июне утоплен в р. Туре.

[130] Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. С. 226 (С ссылкой на Санкт-Петербургские ведомости 1911, 24 ноября, № 262).

[131] Там же. С. 227. Ссылка на РГИА. Ф. 797. Оп. 81 ед. хр. 557. Л. 5.

[132] Там же. С. 52–53.

[133] Из письма Елизаветы Федоровны от 1 января 1912 г. // Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. С. 53.

[134] Эта работа принадлежит, скорее всего, С. В. Троицкому.

[135] Церковнослужительницы в православной церкви // Церковные ведомости. 1912. № 12–13. С. 525.

[136] *Троицкий С. В.* Диакониссы в православной церкви. СПб., 1912. С. 332–333.

Глава 8

[1] *Фирсов С.* Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 г.). М., 2002. С. 193–215.

[2] Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. III. СПб., 1907. С. 551.

[3] Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. I. СПб., 1906. С. 84.

[4] Журналы и Протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 2. СПб., 1907. С. 29.

[5] Настоятель Предтеченской церкви в г. Ярославле.

[6] Журналы и Протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 2. С. 104.

[7] Журналы и Протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 4. СПб., 1907. Отд. IV. С. 83.

[8] Внутренняя миссия (Die innere Mission). Доклад протоиерея А. П. Мальцева, заслушанный в IV и VII соединенных отделах 20 апреля 1906 г. //Журналы и Протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 2. С. 38–45.

[9] Там же. С. 42.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 40.

[12] Там же. С. 39, 45.

[13] Труды Херосоно-Одесского чрезвычайного епархиального съезда представителей клира и мирян. Одесса, 1917 (тип.). ОР РГБ. Ф. 60. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 2–3.

[14] Там же. Л. 7об.

[15] ОР РГБ. Ф. 60. 6. 1. Л. 1.

[16] Там же. Ф. 60. 15. 1; 60. 15. 2; 60. 16. 23.

[17] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 325. Л. 4.

[18] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 103 (протокол № 9 от 23.X.1917 г.).

[19] Полностью текст доклада дан в Приложении.

[20] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 73.

[21] Ср. 1 Кор. 12, 21.

[22] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 79.

[23] Протоколы заседаний Отдела о церковной дисциплине. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 82.

[24] Мнение Л. З. Кунцевича, миссионера из Ростова-на-Дону (расстрелян в 1918 г.) — ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 101.

[25] Выступление И. В. Фигуровского, преподавателя Красноярской духовной семинарии — ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 101.

[26] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 38.

[27] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 202(1). Л. 57 об.

[28] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 109.

[29] Деяния Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. М., 1999. Т. IX. С. 186 (Деяние 132).

[30] Там же. С. 187.

[31] Там же.

[32] Там же. Т. IX. С. 188 (Деяние 132).

[33] Там же.

[34] Громогласов Илья Михайлович (1869–1937), магистр богословия (1909); уволен по настоянию ректора за «прогрессивные взгляды», выраженные в газетных публикациях (1911); инспектор Мариинского женского училища (1911–1913); член Комиссии по церковному праву при Московском юридическом обществе; преподаватель Высших женских юридических курсов (1916); член Предсоборного совета (1917). Диакон, иерей (1922). Несколько раз подвергался арестам, был в ссылке в Сургуте (1925–1928). Расстрелян. Автор около 70 статей по церковному праву. Канонизирован.

[35] Деяния Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. Т. IX. С. 191 (Деяние 132).

[36] Там же. С. 192 (Деяние 132).

[37] Там же. С. 188 (Деяние 132).

[38] Там же. С. 192 (Деяние 132).

[39] Там же. С. 194 (Деяние 132).

[40] Священный собор Православной российской церкви 1917–1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия. Сост. *А. Г. Кравецкий, Г. Шульц.* Под ред. проф. *Г. Шульца*. Издательство Крутицкого подворья. М., 2000. С. 108.

[41] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 325. Л. 20.

[42] Там же. 24–24 об.

[43] Там же. 33 об. Журнал заседания Совещания епископов не содержит обсуждения этого доклада — Журналы и протоколы заседаний Совещания епископов. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 192. Л. 188.

[44] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 325. Л. 32–32 об.

[45] Проект положения «О праве женщин входить в алтарь» и постановления Собора по проекту. Сентябрь-октябрь 1918 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 328. Л. 4–5.

[46] Там же. Л. 324.

[47] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 27.

[48] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 242. Протокол № 20 от 26 марта 1918 г. В материалах Отдела текст доклада, подписанный С. В. Троицким, имеется уже в форме доклада Собору, то есть, по-видимому, уже после обсуждения его в Отделе. — Там же. Л. 250–251.

[49] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 240.

[50] Там же. Л. 243.

[51] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 327.

[52] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 41.

[53] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л. 321; Исторические обзоры о диакониссах, заявления членов Отдела, проекты положений и др. материалы по вопросу о восстановлении чина диаконисс в русской церкви. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 42.

[54] Докладная записка отдела и постановления Собора и сообщения новгородских церковных учреждений о принятии сана первой русской диакониссы О. Клюевой. Июль 1917 — июнь 1918 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 327. Л. 6.

[55] См. Приложения. Сравнение двух докладов сделано в статье: *Белякова Е. В., Белякова Н. А.* Обсуждение вопроса о диакониссах на Поместном соборе 1917 –1918 гг. // Церковно-исторический вестник. 2001 г. № 8. С. 139–161.

Глава 9

[1] *Freeze G. L.* Bringing Order in the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia 1760–1868 // The Journal of Modern History. V. 62. № 4. 1990. P. 723.

[2] *Шахматов М., Кострицын М.* Обзор истории кодификации и духовных правил Православной греко-российской церкви с конца XVIII по наше время. Пг., 1917. С. 44.

[3] *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. Изд. 7. Пг., Киев, 1915. С. 443.

[4] Устав духовных консисторий. СПб., 1841. Ст. 223; *Григоровский С.* О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное судопроизводство. Историко-юридический очерк. СПб., 1911. С. 181.

[5] Устав духовных консисторий. Ст. 243.

[6] Устав духовных консисторий. Ст. 250.

[7] Устав духовных консисторий. Ст. 253

[8] Устав духовных консисторий. 251, Ст. 252.

[9] *Толстой Л. Н.* Анна Каренина // *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений. Т. 8. М., 1972. С. 205.

[10] С. Григоровским было опубликовано несколько исследований, посвященных бракоразводному процессу. См., напр., *Григоровский С.* О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное судопроизводство. Историко-юридический очерк. СПб., 1911; *Григоровский С.* Сборник церковных и гражданских законов о браке и разводе, узаконение, усыновление и внебрачные дети. Изд. 8-е. СПб., 1908.

[11] *Григоровский С.* О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное судопроизводство. С. 45.

[12] По вопросам брачного права. Бракоразводный процесс //Церковная правда. 1914. № 7. С. 194–197.

[13] См.: *Григоровский С.* О разводе. С. 45.

[14] *Карабчевский Н. П.* Бракоразводное дело // Нашумевшие уголовные процессы. Сенсационные аферы. М., 2003. С. 82.

[15] То есть, например, в 1841 г. один расторгнутый брак приходился на 3455 заключенных супружеств.

[16] Достаточно было объявить об исчезновении супруга, о чем давалось объявление в газету, и после формального расследования через некоторое время консистория признавала брак расторгнутым.

[17] Население России в XX в. Исторические очерки. Т. 1. 1900–1939. М., 2000. С. 50.

[18] Временник ЦСК МВД № 26. О разводах и недействительных браках за 1867–1886 гг. (по епархиям европейской России). Разработал *П. Бечаснов*. СПб., 1893.

[19] Данные по числу незаконнорожденных представлялись духовными консисториями ежегодно в МВД.

[20] *Преображенский И.* Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. СПб., 1897. С. 78.

[21] Современные исследователи подтверждают эту цифру: на 1906 г. в Петербурге на 43 153 родившихся — 11 927 незаконнорожденных, в Москве соответственно на 43 801 — 13 466 незаконнорожденных. См.: *Урланис Б. Ц.* История одного поколения. М., 1968. С. 77.

[22] Справка к представлению министра внутренних дел от 28 февраля 1909 г. за № 1478 о вызываемых провозглашенной высочайшим манифестом 17 окт. 1905 г. свободой совести изменениях в области брачных прав (Составлена канцелярией Государственной думы) // Комиссия по делам православной церкви III Государственной думы. Представления министров и доклады по ним. СПб., 1909. С. 75.

[23] *Mulhall.* Dictionary of Statistics. London, 1892.

[24] *Способин Д. А.* О разводе в России. М., 1898. С. 173.

[25] Н. С. Лесков ссылался на «Оглавление законов греко-российской церкви», изданное в 1827 г., где значилось со ссылками на Кормчую не три повода, а 11 поводов к разводу — *Лесков Н. С.* Бракоразводное забвение (Причины разводов брачных по законам греко-российской церкви) // Неизданный Лесков. Литературное наследство. Т. 101. Кн. 2. М., 2000. С. 65–76.

[26] *Добротворский Н.* Крестьянские юридические обычаи в восточной части Владимирской губернии //Юридический вестник. 1889. № 5–9. С. 263.

[27] *Лудмер Я.* Бабьи стоны (Из заметок мирового судьи)// Юридический вестник. 1884. Ноябрь. С. 446–467; Декабрь. С. 658–679; *Лудмер Я.* Бабьи дела на мировом суде //Юридический вестник. 1885. Кн. 3. Ноябрь. С. 522–531; *Бобров Д.* По поводу бабьих стонов // Юридический вестник. 1885. Т. 20. Кн. 2. Октябрь. С. 318–322; *Верещагин.* О бабьих стонах //Юридический вестник. 1885. Т. 28. Кн. 4. Апрель.

[28] *Лудмер Я.* Бабьи стоны // Юридический вестник. 1884. Ноябрь. С. 446–447.

[29] См., например, заявление председателя съезда судей Калужского уезда: «Довольно часто повторяются жалобы крестьянок на жестокое обращение мужей. В этих случаях, когда достоверность факта представляется несомненною, при виде окровавленных, истерзанных женщин, положение судьи является крайне тяжелым и неловким» — цит. по: *Попова А. Д.* Правда и милость да царствуют в судах (из истории релизации судебной реформы 1864 г.). Рязань, 2005. С. 210.

[30] *Лудмер Я.* Бабьи стоны... С. 464.

[31] По ст. 1583 Уголовного уложения, супруг после нанесения «жене увечья, ран, тяжких побоев или иных истязаний или мучений» не теряет своих супружеских прав, если он не приговорен к наказанию, соединенному с потерей этих прав.

[32] *Лудмер Я.* Бабьи стоны... С. 464.

[33] *Лазовский Н.* Личные отношения супругов по русскому обычному праву //Юридический вестник. 1883. Т. 13. № 6. С. 360.

[34] Там же. С. 382–397.

[35] *Лудмер Я.* Бабьи стоны // Юридический вестник. 1884. Декабрь. С. 678–679.

[36] *Гернет М. Н.* Женское равноправие и уголовный закон. С. 39.

[37] «А се грехи злые, смертные». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX — нач. XX века. Отв. ред. *Пушкарева Н. Л.* М., 2004. Кн. 1. С. 296–355.

[38] *Лудмер Я.* Бабьи стоны // Юридический вестник. 1884. Ноябрь. С. 450.

[39] *Гернет М. Н.* Женское равноправие и уголовный закон. С. 40.

[40] Там же. С. 40. со ссылкой на 69/551 решение Уг. Кас. Деп.

[41] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, ст. 1549 — Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 г. / изд. *Н. С. Таганцевым*. Изд. 14. СПб., 1909. С. 857.

[42] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, ст. 1566 — Там же. С. 895.

[43] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, ст. 1556 — Там же. С. 895.

[44] Население России в XX в. Исторические очерки. Т. 1. С. 46.

[45] Там же. С. 34.

[46] *Преображенский И.* Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. СПб., 1897. С. 69–70.

[47] Отчет о состоянии Киевской епархии за 1861 г. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 54. Л. 13.

[48] Отчет о состоянии Санкт-Петербургской епархии за 1870 г. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 387. Л. 34 об.

[49] Население России в XX в. Исторические очерки. Т. 1. С. 44.

[50] *Вигдорчик Н. А.* Детская смертность среди петербургских рабочих // Общественный врач. 1914. № 2. 217 — цит. по *Урланис Б. Ц.* История одного поколения. М., 1968. С. 88.

[51] *Золотарев Л. А.* Супружеские измены, их значение и причины. М., 1895. С. 5, 21.

[52] См. подробнее об этом: *Способин Д. А.* О разводе в России. М., 1898. С. 72.

[53] О его деятельности см.: *Белякова Н. А.* Материалы архива Св. синода по вопросу о реформе церковного суда (о попытке реформы

церковного суда в 1870-е гг.) // Архивы Русской православной церкви: Материалы международной конференции. М., 2004.

[54] О работах по преобразованию духовно-судебной части // Христианское чтение. 1873. № 8. С. 649; см. также: *Руновский Н.* Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование императора Александра II. Казань, 1898.

[55] *Бердников И. С.* О реформе церковного суда. Б. м., б. г. (после 1905 г.). С. 46.

[56] Журналы и протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 4. СПб., 1907. С. 100.

[57] См.: *Красножен М. И.* Старые и новые законы о разводе. По поводу издания проекта нового Гражданского уложения. Юрьев, 1904. С. 33.

[58] Проект Гражданского уложения. Кн. 2. Семейственное право. СПб., 1902.

[59] *Красножен М. И.* Старые и новые законы о разводе. С. 37.

[60] Краткая объяснительная записка к проекту Министерства юстиции «О подсудности и порядке производства дел о расторжении браков лиц православного исповедания вследствие прелюбодеяния или неспособности к брачному сожительству» // Комиссия по делам православной церкви III Государственной думы. Представления министров и доклады по ним. СПб., 1909. С. 26.

[61] К новому закону об отмене осуждения на всегдашнее безбрачие (материалы) // Прибавление к Церковным ведомостям. 1905. № 52. С. 2299–2303.

[62] Цит. по: *Григоровский С.* Сборник церковных и гражданских законов о браке и разводе, узаконение, усыновление и внебрачные дети. Изд. 8-е. СПб., 1908. С. 66–67.

[63] См. об этом: *Верещагин.* К вопросу о регистрации браков раскольников // Юридический вестник. 1885. № 10.

[64] РГИА. Ф. 796. Оп. 446. Д. 415.

[65] *Ярцев В.* Гражданский брак в Италии //Церковная правда. 1914.

[66] *Победоносцев К. П.* Курс гражданского права. Ч. 2. Права семейственные, наследственные и завещательные. СПб., 1896. С. 59–60, 71–72. Ср. разбор положений К. П. Победоносцева канонистом Суворовым: *Суворов Н. С.* Гражданский брак. СПб., 1896. С. 108–110.

[67] Священник об отделении церкви от государства //Церковная реформа. 1908. Т. 1. С. 28.

[68] Там же. С. 27.

[69] Там же. С. 28.

[70] Журналы и протоколы высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 4. С. 138.

[71] Краткая объяснительная записка к проекту Министерства юстиции «О подсудности и порядке производства дел о расторжении браков лиц православного исповедания вследствие прелюбодеяния или неспособности к брачному сожительству» // Комиссия по делам православной церкви III Государственной думы. Представления министров и доклады по ним. СПб., 1909. С. 2.

[72] Такое же постановление было принято и относительно следствия о неспособности к брачному сожительству как повода к разводу.

[73] Доклад председателя комиссии Государственной думы по делам православной церкви В. Н. Львова о предположенных в проекте министра юстиции «О подсудности и порядке производства дел о расторжении браков лиц православного исповедания вследствие прелюбодеяния или неспособности к брачному сожитию» изменениях в Уставе духовных консисторий // Комиссия по делам православной церкви III Государственной думы. Представления министров и доклады по ним. СПб., 1909. С. 6.

[74] *Григоровский С.* О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное судопроизводство. Историко-юридический очерк. СПб., 1911. С. 226.

[75] Глубоковский Николай Никанорович (1863–1937). Проф. МДА. Биографию см. в кн.: *Глубоковский Н. Н.* Благовестие Христ. Славы в Апокалипсисе. Джорджанвилль, 1966.

[76] *Григоровский С.* О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное судопроизводство. Историко-юридический очерк. СПб., 1911.

[77] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 417.

[78] В 1912 г. И. И. Соколов издал книгу на эту же тему — *Соколов И. И.* О поводах к разводу в Византии с половины IX до половины XV в. Историко-правовой очерк. СПб., 1911. Это исследование И. И. Соколова использовалось и в работе Поместного собора 1917–1918 гг.

[79] *Заозерский Н. А.* Византийское право в работах Предсоборного совещания по улучшению бракоразводного процесса (По поводу исследования проф. И. И. Соколова «О поводах к разводу в Византии XI–XV вв., предложенного в качестве доклада Особому совещанию при Св. синоде («О поводах к разводу») //Церковная правда. 1913. № 7. С. 191.

[80] *Заозерский Н. А.* Государство и церковь в деле законодательства о поводах к разводу //Церковно-общественный вестник. 1912. № 20. С. 10.

[81] *Суворов Н. С.* Замечания на проект положения о поводах к разводу, составленный Особым совещанием при Святейшем синоде. М., 1908.

[82] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 417. Л. 11–13 об.

[83] Там же. Л. 11об.

[84] Там же. Л. 6.

[85] Деяния Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. Т.VIII. С. 45–46 (Деяние 104).

[86] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 224.

[87] Именно так истолкован этот закон в журнале «Право». 1914. № 14. С. 113–129. Подробное обсуждение этого закона с указанием на

то, что он противоречит другим российским законам, см. Женский вестник. 1914. № 3. С. 65–71; № 4. С. 116.

[88] *Исупов В. А.* Демографические катастрофы и кризисы в России в первой половине XX века. Новосибирск, 2000. С. 55.

[89] Там же. С. 50.

[90] Там же. С. 55–56. *Араловец Н. А.* Городская семья в России 1897–1926 гг. Историко-демографический аспект. М., 2003. С. 115–122.

[91] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 227. Л. 84–85.

[92] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 422. Л. 166.

[93] Расторжение браков. Определение Святейшего синода об изменении в делопроизводстве духовной консистории 1 мая 1917 г. № 2547. М., 1917.

[94] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 422.

[95] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578. Л. 435.

[96] Собрание узаконений Временного правительства. Пг., 1917. Т. 1. Ч. 2. № 1099.

[97] Там же. Т. 1. Ч. 2. № 1728.

[98] Библиография работ по Поместному собору 1917–1918 гг. имеется в издании: Священный собор Православной российской церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия / Сост. *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А., Шредер Г. А., Шульц Г. М.* 2002. С. 412–423. См. также: *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001; *Фирсов С.* Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 г.) М., 2002.

[99] Декреты советской власти. 25 октября 1917 — 16 марта 1918 г. Т. 1. М., 1957. № 163. 237–239.

[100] Там же. С. 247–249.

[101] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 264. Л. 8–9 об.

[102] Там же.

[103] РГИА . Ф. 796. Оп. 445. Д. 780. Л. 16.

[104] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 264. Л. 210–211.

[105] Собрание определений и постановлений Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. Вып. 2. М., 1994 (репр.). С. 21–22.

[106] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 105. Л. 81–82; Деяния Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. Т.VIII. С. 70.

[107] Деяния Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. Т.VIII. С. 76–77 (Деяние 105).

[108] Священный собор Православной российской церкви 1917–1918 гг. Обзор Деяний. Вторая сессия. Сост. *А. А. Плетнева, Г. Шульц.* Под ред. *проф. Г. Шульца.* Издательство Крутицкого подворья. М., 2001. С. 291 (Деяние 107).

[109] Деяния Священного собора. Т.VIII. С. 306 (Деяние 109).

[110] Там же. С. 306 (Деяние 109).

[111] Там же. С. 309 (Деяние 109).

[112] Там же. С. 306 (Деяние 109).

[113] Там же.

[114] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 113. Л. 48–54.

[115] Деяния Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. Т. XI. М., 2000. С. 148–169.

[116] *Михайловский В. Г.* Население Москвы и его движение // Красная Москва 1917–1920. Издание московского Совета РК и КРД. М., 1920. С. 62.

[117] Там же. С. 63.

[118] Там же. С. 64.

[119] Там же. С. 65.

[120] Там же.

[121] *Гидулянов П. В.* (консультант V Отдела Народного Комиссариата Юстиции). Отделение церкви от государства. Полное собрание декретов РСФСР и СССР, инструкций, циркуляров и т. д. с разъяснениями V отдела Наркомюста РСФСР. Изд. 2. М., 1924. С. 268.

[122] Там же. С. 281.

[123] Титлинов Борис Васильевич. 1879–1941/45. Закончил в 1903 г. СПбДА, с 1905 г. — магистр богословия, с 1916 г. — доктор церковной истории. В 1910–1917 гг. редактор «Церковного вестника». Член Предсоборного совета и Поместного собора. В 1922 г. уклонился в обновленчество, один из идеологов движения. Автор книги «Церковь во время революции». Пг., 1924. Участник обновленческих соборов 1923–1925 гг., с 1920-х член ЛЕУ. В 1923–1927 гг. профессор Ленинградского богословского института. Повешен немцами(?).

[124] Циркуляр Наркомюста от 18 мая 1920 г. цит. по: *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. С. 65.

[125] Там же. С. 66.

[126] Дело новгородского епархиального совета //Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 51.

[127] Отчет VIII (ликвидационного) Отдела Наркомата Юстиции VIII Всероссийскому Съезду Советов //Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 89.

[128] К ликвидации консисторского развода //Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 101.

[129] Церковь и государство. Сборник постановлений, циркуляров по отделению церкви от государства, отчетов и разъяснений Ликвидационного Отдела НКЮ. Вып. 4. Изд. Нар. Комиссариата Юстиции. Харьков, 1922 г. С. 28.

[130] Там же. С. 27.

[131] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 67. Л. 2.

[132] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 108. О расторжении браков в виду прелюбодеяния и безвестного отсутствия /13(26) марта 1918 — 11(24) янв. 1919 г./ Л. 45 об.

[133] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 106. Л. 3 об.

[134] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 106. Л. 19.
[135] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 8.
[136] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 108. Л. 52. Дело Ягуновых.
[137] Там же. Л. 57 (Дело Цветовых).
[138] Там же. Ед. хр. 106. Л. 45 (Дело Караваевых)
[139] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 108. Л. 45 (Дело Подшибякиных).
[140] Там же. Л. 88 (Дело Андреевских).
[141] РГИА. Ф 831. Оп. 1. Д. 105. Л. 8–26.
[142] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 107. Л. 15–15 об.
[143] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 105. Л. 128.
[144] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 105. Л. 87–89.
[145] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 8. Л. 203.
[146] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 8. Л. 203.
[147] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 67. Л. 2.
[148] Там же. Л. 4.
[149] Там же. Л. 5.
[150] Население России в XX в. Исторические очерки. Т. 1. С. 167.
[151] *Михайловский В. Г.* Население Москвы и его движение. С. 64.
[152] Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX вв. / Отв. ред. *Власова И. В.* М., 2004. С. 461.
[153] Там же. С. 462.

Глава 10

[1] Работы по истории семьи в советском обществе носили крайне тенденциозный характер. Так, автор диссертации «Христианство и брачно-семейные отношения» пишет о том, что его работа содержит «практические рекомендации, направленные на дальнейшее усиление научно-атеистической работы в семьях верующих по искоренению религиозного сознания и влияния христианской церкви на брачно-семейные отношения в период строительства коммунизма» — *Нехорошков М. Ф.* Христианство и брачно-семейные отношения. Автореф. диссертации на звание канд. философских наук. Казань, 1971. С. 20.
[2] *Киселева Т. Г.* Женщина и семья в послеоктябрьский период: опыт исторического анализа. М., 1995. С. 5.
[3] См. библиографию этих работ: *Юкина И. И.* История женщин России. Женское движение и феминизм в 1850–1920 годы. Материалы к библиографии. СПб., 2003.
[4] *Юкина И. И.* История женщин... С. 52.
[5] *Урланис Б. Ц.* Рождаемость и продолжительность жизни в СССР. М., 1963. С. 27.
[6] *Лебедева В. П.* Самоистребление человечества //Коммунистка. 1923. № 9. С. 3–5.
[7] *Киселева Т. Г.* Женщина и семья... С. 25.

[8] *Лебедева В. П.* Самоистребление человечества. С. 4–5.
[9] *Киселева Т. Г.* Женщина и семья... С. 23.
[10] О проституции в первые годы советской власти уже имеется обширная литература. См. библиографию И. И. Юкиной — *Юкина И. И.* История женщин...
[11] *Lynne Viola.* Бабьи бунты and peasant Women's Protests during Collectivization // Russian Review. 1986. V. 45. № 1. P. 23–42.
[12] Эта цифра включает как прибывших в города, так и оставивших города и сделана на основании фиксированной прописки-выписки — *Исупов В. А.* Демографические катастрофы. С. 79.
[13] *Вербицкая О. М.* Население российской деревни в 1939–1959 гг. М., 2002. С. 204.
[14] См.: *Киселева Т. Г.* Женщина в семье... С. 33–35.
[15] Проблема смены типа семьи поставлена в работе *Аверинцев С. С.* Солидарность поколений как фактор гражданской свободы // Вестник русского христианского движения. № 184. Париж — Нью-Йорк — Москва, 2002. С. 62–69.
[16] *Вербицкая О. М.* Население... С. 208–210.
[17] *Киселева Т. Г.* Женщина и семья... С. 37.
[18] Коммунистическая печать дает огромный материал по борьбе не только «с религиозными предрассудками и суевериями», к которым было отнесено венчание, но и с семейными ценностями: «Сила революции... не могла не обрушиться на старую семью как одно из звеньев капиталистической цепи» — *Лисицын А.* Материалы к вопросу о семье и браке // Коммунистка. 1923. № 12. С. 24–26.
[19] См., напр.: *Олейникова Т. С.* Путь православной женщины. От первых пятилеток до наших дней. М., 2004.
[20] *Вербицкая О. М.* Население российской деревни... С. 246.
[21] *Исупов В. А.* Демографические катастрофы и кризисы в России. С. 104.
[22] Там же. С. 265.
[23] *Араловец Н. А.* Городская семья в России 1897–1926 гг. Историко-демографический аспект. М., 2003. С. 186.
[24] *Вербицкая О. М.* Население российской деревни... С. 282.
[25] *Араловец Н. А.* Городская семья в России 1897–1926 гг. С. 161.
[26] *Вербицкая О. М.* Население российской деревни... С. 283.
[27] Там же. С. 276–277.
[28] Ряд таких воспоминаний собран в книге: *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001.
[29] *Саран А. Ю.* Власть и общественные организации в Центральной России 1928–1931 гг. Москва — Орел, 2003. С. 328.
[30] *Жиромская В. Б.* Религиозность народа в 1937 г. (по материалам Всесоюзной переписи населения) //Исторический вестник. Москва — Воронеж, 2000. № 1 (5). С. 105–114.

[31] *Дамаскин, иеромонах (Орловский).* Гонения на Русскую православную церковь в советский период // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1999. С. 25.

[32] *Бейкер К., Гиппенрейтер Ю.* Влияние сталинских репрессий конца 30-х гг. на жизнь семьи в трех поколениях //Обыкновенное зло: исследования насилия в семье / Сост. и ред. *О. М. Здравомысловой*. М., 2005. С. 55–56, 70.

[33] *Поспеловский Д.* Какой ценой? Приходская летопись храма, который никогда не закрывался. М., 2003. С. 42–43.

[34] Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. Н. Новгород, 2003. С. 528.

[35] Напр., *Поспеловский Д.* Какой ценой? С. 33–34, 48.

[36] *Емельянов Н. Е.* 30000 за Христа пострадавших в Базе данных ПСТГУ. Анализ подвига русского народа // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного собора и избрания патриарха Тихона. М., 2008. С. 221, 229.

[37] *Поспеловский Д.* Какой ценой? С. 49, 52, 54, 133. «Я знала многих алтарниц Москвы, Горького, Казани, Киева и других городов России...» — Валерия (Макеева), монахиня. Записки инокини. Николо Погост, 2008. С. 57.

[38] См. воспоминания: *Досифея (Вержбловская), монахиня.* О матушке Марии // *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. Приложения. С. 291.

[39] Отдельные примеры выполнения женщинами роли церковных старост неоднократно встречаются. См., напр.: *Зыкова Н. В.* Монашеская жизнь в Каменском районе Свердловской области в советский период // История православия на Урале. Материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2005. С. 122.

[40] *Поспеловский Д.* Какой ценой? С. 39.

[41] Там же. С. 40.

[42] *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в советской России 1917–1921 гг. М., 1973. С. 45–46.

[43] Там же. С. 50.

[44] ГАНО. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 44. Л. 137. Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. Н. Новгород, 2003. С. 332.

[45] *Монахиня Игнатия.* Старчество в годы гонений. М., 2001. С. 141, 322.

[46] Житие схиигумении Магдалины (Досмановой). Екатеринбург, 2001.

[47] *Зыкова Н. В.* Монашеская жизнь в Каменском районе Свердловской области в советский период // История православия на Урале. Материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2005. С. 121–126.

[48] *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ. С. 84.

[49] Там же. С. 102–103.

[50] Там же. С. 105. Революция и церковь. 1919. № 9–12.

[51] ГАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 253. Л. 8. Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. Н. Новгород, 2003. С. 137–138.

[52] ГАНО. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 46. Л. 2. Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 139.

[53] ГАНО. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 44. Л. 12–13. Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 141.

[54] *Болховитинов С. А.* Воскресенско-Покровский женский монастырь в Нежадове //Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Вып. 32. С. 101.

[55] Мы позволим привести это ходатайство по тексту, опубликованному Пащенко: «На основании Сурского волостного съезда Советов, бывшего с 7 по 8 декабря с. г. в помещении нашего монастыря, причем 8 декабря обсуждался вопрос о ликвидации Сурского монастыря, было постановлено: ликвидировать оный монастырь, т. е. выселить всех нас, проживающих в нем сестер, мотивируя тем, что в Сурской волости продовольственных запасов мало. Но мы таковое постановление считаем немилосердным, т. к. проживаем в нем многие годы, в течение 21 г., где в сооружении такового принимали самое активное участие. Из нас нет ни одной буржуйки, и мы пришли на голый песок, где не было никакого строения, каковое и пришлось нам начинать своим трудом, а именно: раскапывать канавы, вырывать пни и дерн носили в кучи и жгли, чтобы расчистить место под постройку, разрабатывали землю и расчистку под сенокос и под огород, разрабатывали землю, носили сырой кирпич, так что мы все силы и труды положили, прожив-ши 21 год в монастыре. В данный момент мы обращаемся к Вам с покорнейшей просьбой оказать нам любовь и милость свою к бедному беззащитному классу, не оставите нашей просьбы и войдите в наше положение, будьте сочувственны и милостивы к нам беззащитным. Мы надеемся, что Вы не оставите нашей просьбы без внимания, ведь Вы имеете власть оставить нас здесь, вся наша жизнь зависит от Вашего распоряжения. Мы вполне идем навстречу Советской власти и стараемся по силе возможности исполнить все предписания и возложенные на нас работы без отказа... Дорогие товарищи! Просим Вас дать нам разрешение, и мы сами постараемся достать хлеб для себя, откуда разрешите. Если нужны Вам наши помещения для своих учреждений, то разрешите нам удалиться в Скит, т. е. в лесную дачу в 18 верстах от монастыря, где и наделить нас землей, которую мы и будем обрабатывать и кормиться своими собственными трудами, чтобы не пользоваться привозным хлебом, и мы, между прочим, во всякое время будем приносить Вам пользу, но если Вы, дорогие товарищи, не можете нас здесь оставить на постоянное жительство, то в крайнем случае просим Вас оставить

нас до весны до открытия навигации, т. к. в настоящее время весьма трудная дорога (зимняя) предстоит, да и большая часть из нас дальних, а местных немного. Затем с сердечным пожеланием от всех сестер дорогой нашей Советской рабочей Власти и счастливого успеха в трудах Ваших, блага и процветания на пользу всей России и всем труженикам Советской Власти. Вы являетесь для нас как заступники всех угнетенных и неимущих масс. Не умолчим о том, что из среды нас служит 16 человек в Сурских учреждениях, кроме Пинеги и Карпогор», ходатайство подписано: монахиня Рафаила, игуменья Серафима и др. — *Пащенко Е. В.* Женские монастыри Архангельской губернии XVII–XX вв. Архангельск, 1999. С. 98–99.

[56] *Пащенко Е. В.* Женские монастыри Архангельской губернии XVII–XX вв. С. 99.

[57] Там же. С. 100.

[58] За веру Христову: Духовенство, монашествующие и миряне Русской православной церкви, репрессированные в Северном крае (1918–1951). Биографический справочник / Сост. *С. В. Суворова.* Архангельск, 2006. С. 134.

[59] Монахиня Ангелина была арестована 1929 г. Получила 3 года высылки в Северный край, вернулась вновь в с. Суру, в ее доме совершались тайные богослужения. Расстреляна 22.06.1942 г. — За веру Христову. Духовенство, монашествующие и миряне Русской православной церкви, репрессированные в Северном крае... С. 17–18.

[60] *Пащенко Е. В.* Женские монастыри Архангельской губернии... С. 101.

[61] См., напр.: Житие схиигумении Магдалины (Досмановой). Екатеринбург, 2001. С. 17–18 — о судьбе монахини Николаи.

[62] *Пащенко Е. В.* Женские монастыри Архангельской губернии XVII–XX вв. С. 101.

[63] ГАНО. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 44. Л. 137. Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 138.

[64] *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия. 1917–1945. СПб., 1995. С. 145.

[65] *Арцыбушев А. П.* Милосердия двери. М., 2001. С. 31.

[66] Дневник монахини 1927 г., сохранившийся в с. Костылиха Арзамасского района. Находится в личном архиве О. В. Буковой, опубликован ей в кн.: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 520–521.

[67] *Игнатия, монахиня.* Старчество на Руси. М., 1999. С. 104–195. «Женская Оптина». Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 454.

[68] ГАНО. Ф. 2626. Оп. 2. Д. 37. Л. 85. Опубликовано в: *Букова О. В.* Женские обители преподобного Серафима Соровского. С. 78, 79. См. также о судьбе Курихинской женской общины Нижегородской епархии в 1928 г. С. 450–451.

[69] *Lynne Viola.* Бабьи бунты and peasant Women's Protests during Collectivization // Russian Review. 1986. V. 45. № 1. P. 23–42.

[70] Это было отмечено и на XVI съезде ВКП(б) — *Lynne Viola.* Бабьи бунты. P. 26. См. также: *Красильников С.* Серп и молох. Крестьянская ссылка в Западной Сибири в 1930-е годы. М., 2003. С. 33.

[71] *Юкина И. И.* История женщин... С. 52.

[72] Обзор политического состояния СССР за май 1928 г. (по данным ОГПУ) — «Совершенно секретно: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934). М., 2002. Т. 6. С. 268.

[73] Документ из ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 7. Д. 86. Л. 184–193. Опубликован в кн.: Советская деревня глазами ВЧК — ОГПУ — НКВД. 1918–1939. М., 2000. Т. 2. С. 819.

[74] Там же. С. 822.

[75] Там же. С. 823–824.

[76] Там же. С. 825.

[77] Там же. С. 827.

[78] Там же. С. 828.

[79] Там же. С. 829.

[80] Из Обзора политического состояния СССР за сентябрь 1928 г. (по данным Объединенного государственного политического управления) — «Совершенно секретно...». Т. 6. С. 496.

[81] Из Обзора политического состоянии СССР за ноябрь месяц (по данным Объединенного государственного политического управления) — «Совершенно секретно...». Т. 6. С. 594.

[82] Из докладной записки Секретно-оперативного отдела ОГПУ — ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 8. Д. 35. Л. 230–238. Опубл. в кн.: Советская деревня глазами ВЧК — ОГПУ — НКВД. 1918–1939. М., 2000. Т. 2. С. 1018.

[83] Ст. 4 — публ. в: Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941 / *О. Ю. Васильева, Я. Н. Щапов.* М., 1996. С. 250.

[84] Там же. С. 252.

[85] *Саран А. Ю.* Власть и общественные организации. С. 331.

[86] *Зыкова Н. В.* Монашеская жизнь в Каменском районе Свердловской области в советский период // История православия на Урале. Материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2005. С. 124–126.

[87] За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую православную церковь, 1917–1956: Биографический справочник. Кн. 1. А-К // М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института. 1997. Кн. 2.

[88] *Емельянов Н. Е.* 30000 за Христа пострадавших в Базе данных ПСТГУ. С. 221–231.

[89] *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия. 1917–1945. С. 151.

[90] *Щеглов С. Л.* Крестный путь игумении Евфросинии и ее сестер // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Вып. 32. С. 136–147.

[91] *Шкаровский М.* Судьбы иосифлянских пастырей. СПб. 2006. С. 495–496.

[92] Там же. С. 496.

[93] *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 46–47.

[94] *Монахиня Игнатия.* Старчество в годы гонений. М., 2001. С. 141, 322.

[95] *Шкаровский М.* Судьбы иосифлянских пастырей... С. 497.

[96] *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. Приложения. С. 209–306.

[97] *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 46.

[98] Там же. С. 67–69.

[99] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 149.

[100] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13, 14, 16.

[101] «В Богучарском и Панинском районах были зафиксированы исключительные случаи, когда службы проводились женщинами. Впрочем, женщины действительно стали играть особую роль в жизни послереволюционной церкви — большинство церковных общин в эти годы возглавили женщины, приняв на себя должность ктитора» — *Саран А. Ю.* Власть и общественные организации. С. 327.

[102] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 80–82.

[103] *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 149–150.

[104] Там же. С. 220.

[105] См. опубликованный А. Бегловым документ — Спецсообщение начальника управления НКГБ СССР по Пензенской области секретарю Пензенского обкома ВКП(б) о настроениях верующих от 28 июня 1943 г. — *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 269–272.

[106] РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 15. Д. 37.

[107] Т. Г. Леонтьева приводит примеры, показывающие, что и до 1917 г. положение вдов священников было нелегким, но все-таки они находились не в открыто враждебном мире — *Леонтьева Т. Г.* Женщина из духовного сословия в самодержавной России // Женщины. История. Общество /ТвГУ. Вып. 1. Тверь, 1999. С. 52.

[108] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 18. Л. 1.

[109] Там же. Л. 15–16.

[110] Там же. Л. 17.

[111] Там же. Л. 25–25 об.

[112] Там же. Л. 54.

[113] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 27–27об.

[114] Там же. Л. 28–28 об.

[115] Там же. Л. 29.

[116] Там же. Л. 31.

[117] Там же. Л. 32.

[118] Там же. Л. 47.

[119] Там же. Л. 62.

[120] Там же. Л. 87.

[121] Там же. Л. 93.

[122] Там же. Л. 94.

[123] Там же. Л. 141.

[124] О принципах государственного распределения продуктов в сталинскую эпоху см.: *Осокина Е.* За фасадом «сталинского изобилия». Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации, 1927–1941. М., 1998. О женском протесте — С. 83–84.

[125] Православная Москва в начале XX в. Сборник документов и материалов. М., 2001. № 154. С. 474.

[126] Еженедельник Совета Объединенных приходов г. Москвы № 10 от 27 мая/9 июня 1918 г. (гектограф) — публ. в: Православная Москва в 1917–1921 годах. Сборник документов и материалов. Изд. Главархива Москвы /Сост. *Казакевич А. И., Марковчин А. В. и др.* М., 2004. № 56. С. 322–323.

[127] Еженедельник Совета Объединеннных приходов № 11 от 12/25 июня 1918 г. — публ. в Православная Москва в 1917–1921 годах. № 57. С. 324.

[128] Там же. Школа шелководства существовала и при Покровской епархиальной общине сестер милосердия. Здесь обучалось 120 детей.

[129] РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 18. Л. 29.

[130] Старший научный сотрудник Ин-та истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН.

[131] Архив УФСБ РФ по Республике Башкортстан. Д. ВФ–19497 (по обвинению епископа Аввакума (Боровкова). Л. 117–118 об.

[132] *Klutschewsky A.* Frauenrollen und Frauenrechte in der Russischen Orthodoxen Kirche // Kanon XVII. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirche. С. 190–191.

[133] См. обновленческое издание — Вестник Священного синода Православной российской церкви. М., 1927. № 2(15). С. 11.

[134] *Язева Е. В.* Женская святость как феномен духовной культуры // Феминология: методология исследования и методика преподавания. Тезисы докладов всероссийской научно-методической конференции. Иваново, 1996. С. 92–95.

[135] Безумием мнимым безумие мира обличившие. Блаженные старицы нашего времени XIX–XX вв. М., 2006 (Изд. «Паломник»).

[136] *Дамаскин (Орловский), иеромонах.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской православной церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь, 1996. С. 30–36.

[137] Блаженные старицы Дивеевского монастыря. Сост. *А. Н. Стрижев.* М., 2004. С. 321–348.

[138] *Праводолюбов Николай* (свящ.). *Праводолюбов В.* Житие Блаженной Матроны Анемнясевской. М., 1999. Православные подвижницы XX столетия / сост. *С. Девятова.* М., 2009. — 70 жизнеописаний.

[139] Издание Новоспасского монастыря. — Издание второе, исправленное. М., 2003. Тираж 10000 экз. (!)

[140] *Ильинская А.* Жены-мироносицы XX века. М., 2005. С. 247.

[141] *Фирсов С. Л.* Псевдоправославная мифология в России (к постановке проблемы) // XVII ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Материалы. Т. 1. М., 2007. С. 313–320.

[142] *Кузнецова А. И.* Православный храм и традиции благочестия в жизни русской деревни в XX — начале XXI в. // Сельская Россия: прошлое и настоящее (Материалы XI Всероссийской научно-практической конференции) М., 2008. С. 179.

[143] Там же. С. 179–181.

[144] *Головин К. В., Соколова Л. И.* Покровский поречьский женский монастырь на Козьей горе // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2003; *Зыкова Н. В.* Монашеская жизнь в Каменском районе Свердловской области в советский период // История православия на Урале. Материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2005. С. 121.

[145] *Митрохин Н.* Русская православная церковь в 1990 году // Новое литературное обозрение. М., 2007. С. 300–349. № 1(83). [http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/329/347/

[146] *Агурский М.* Пепел Клааса // Студия-Studio. Независимый русско-немецкий литературный журнал. Berlin — Москва, 2000. № 5. С. 129–132.

[147] *Соколова Л.* По молитвам бабушки. Воспоминания внучки курской старицы Мисаилы. М., 2006.

[148] Например, Н. В. Трапани поддерживала иеромонаха Иеракса (Бочарова), Н. С. Фиолетова — епископа Афанасия (Сахарова). — *Ильинская А.* Жены-мироносицы XX века. М., 2005.

[149] *Ильинская А.* Жены-мироносицы XX века.

[150] *Шкаровский М.* Судьбы иосифлянских пастырей. СПб., 2006. С. 79.

[151] Там же. С. 80.

[152] Там же. С. 55.

[153] Там же. С. 119.

[154] Их имена пополняют базу данных Св.-Тихоновского института — см., напр., Мачкина Прасковья Емельяновна — схимонахиня Даниила, работавшая после неоднократных арестов свечницей в Единоверческом храме на Рогожском кладбище, затем в Николо-Кузнецком храме.

[155] *Татиана (Гримблит).* «Мне бы жизнь за Тебя положить». Реутов, 2008.

[156] *Ильюнина Л.* Женщины в православии... С. 33–35.

[157] *Чистяков Г.* Размышление с Евангелием в руках. М., 2007.

Глава 11

[1] *Kaper G. Visser't Hooft* H. Eva, wo bist du? Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Eine Dokumentation. Gelnhausen- Berlin-Stein.

[2] Жизнь. Церковь. Наука и Вера. /Проф. Фэри фон Лилиенфельд рассказывает о себе и своем видении православия и лютеранства. Беседы с проф. Е. М. Верещагиным. М., 2004. С. 276.

[3] Заключительный отчет Специальной комиссии 2000 г. по вопросу об участии православных церквей в работе Всемирного совета церквей. wcc-coe.org

[4] Первая руководительница этого Отдела (с 1954 по 1966) М. Баро выдвинула тезис о сотрудничестве (cooperation) мужчин и женщин — *Barot M.* Coopération entre les homes et les femmes dans l'Eglise, la famille et la Société // Broshures d'Information sue se département. COE. Geneva, 1964.

[5] *Limouris G.* Orthodox and ecumenical Assemblies and Conferences of the 20 century // Kanon. XVI. Mutter, Nonnen, Diakonissen. Heidelberg, 2000. P. 7.

[6] Там же. P. 8.

[7] Там же.

[8] В 1974 г. в Западном Берлине прошла нашумевшая конференция «Сексизм в 1970-е гг.», участие в которой приняли более 150 женщин из 54 стран мира.

[9] В Швеции, Норвегии и Дании были поставлены первые женщины-священники в нач. 1960-х гг.

[10] 1975 г. был провозглашен ООН как Международный год женщины.

[11] *Михаил, епископ Астраханский и Енотаевский.* V Генеральная ассамблея Всемирного совета церквей в Найроби // Журнал Московской патриархии (далее — ЖМП). 1976. № 6. С. 59.

[12] Там же. С. 59.

[13] Там же.

[14] *Боброва Н.* Женщины в изменяющемся мире. Впечатления участницы V Ассамблеи ВСЦ // ЖМП. 1976. № 6. С. 63–64.

[15] Там же. С. 64.

[16] *Бер-Сижель Е.* Рукоположение женщин обсуждается и в православной церкви // *Бер-Сижель Элизабет. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.* Рукоположение женщин в православной церкви. М., 1998. С. 34.

[17] Со ссылкой на Report «Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church (Agapia,Romania, 1–17 September 1976)» // *Limouris.* (ed.) Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902–1992. Geneva, 1994, P. 60–65.

[18] *Бер-Сижель Е.* Рукоположение женщин обсуждается и в православной церкви... С. 33.

[19] Там же. С. 34. Со ссылкой на *Tarasar C. Kirillova I.* (ed.) Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Geneve. WCC. 1977. P. 49–56.

[20] Там же. С. 51.

[21] *Каллист Уэр, епископ Диоклийский.* Мужчина, женщина и Священство Христово// *Бер-Сижель Элизабет. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.* Рукоположение женщин в православной церкви. С. 47.

[22] Там же. С. 34.

[23] Auf der Such nach einem Modell der Geschwisterlichkeit — unsere Teilnahme an einem weltweiten Prozess // Informations-und Studienheft für die evangelische Landeskirche in Würtemmberg. 1996. S. 23.

[24] *Бер-Сижель Е.* Рукоположение женщин обсуждается и в православной церкви... С. 35. Со ссылкой на *Parvey C.* (ed.) The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report. Geneve, 1983. P. 90.

[25] *Limouris G.* Orthodox and ecumenical Assemblies... P. 9.

[26] C. Functions of Bishops, Presbyters and Deacons. COMMENTARY (M31) // Baptism, Eucharist and Ministry. World Council of Churches. Faith and Order. Paper No. 111. wcc-coe.org/wcc.

[27] Towards the mutual recognition of the ordained Ministries. M. 54 //Baptism, Eucharist and Ministry. World Council of Churches. Faith and Order. Paper No. 111. wcc-coe.org/wcc.

[28] The Ministry of Men and Women in the Church. M. 18 //Baptism, Eucharist and Ministry. World Council of Churches. Faith and Order. Paper No. 111. wcc-coe.org/wcc.

[29] Комиссия Священного синода РПЦ, обсуждавшая консенсусы «Крещение, Евхаристия, Священство», представленные на Ассамблее, заявила еще в 1977 г.: «Что же касается вопроса о женском священстве, то ему не должно быть места в консенсусе о священстве, ибо этот вопрос отсутствует в истории древней неразделенной церкви». — Раздел «Экуменические контакты» // ЖМП. 1977. № 7. С. 56.

[30] В английском тексте — «not to serve not to teach in the Church».

[31] Опубликовано в: *Bock W., Lienemann W.* (Hg.) Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie. Bd. III. Heidelberg, 2000. C. 259. Подборка цитат сделана из ответов церквей на Лимский документ: Churches respond to BEM. Bd. II. P. 9f.

[32] Там же. С. 257. Со ссылкой на: Churches respond to BEM. Bd. VI. P. 30.

[33] Которое, кстати, весьма болезненно воспринимается многими даже протестантскими сообществами, а введение женского священства привело в большинстве случаев к церковным расколам.

[34] ЖМП. 1985. № 3. С. 58.

[35] Разбор позиции православных богословов Николая Китеску и Георгия Ходру см.: *Бер-Сижель Е.* Рукоположение женщин обсуждается и в православной церкви... С. 17–19.

[36] Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. Hg. v. *D. Bader.* Freiburg.

[37] В сборник вошли также статьи Elisabeth Goessman, John Vikstroem, Herve Legrand, Anne Jensen, Heidi Soerensen.

[38] *Legrand H.* Die Frage der Frauenordination aus der Sicht katholischer Theologie // Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. Hg. v. D. Bader. Freiburg, 1987.

[39] Замечания А. Шмемана о дебате о женском священстве с англиканами: «Для меня тяжелая атмосфера, ибо мне очевидно, что в плане доказательств как раз ничего и недоказуемо. Так и сказал: тут две «музыки», и выбор совершается не умом, а сердцем, и уже под этот выбор подгоняются доказательства». *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 263. См. также С. 246–248, 291.

[40] *Theodorou E. D.* Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht //Kanon. Mutter, Nonnen, Diakonissen. 2000. S. 210.

[41] Там же. С. 207–208.

[42] *Behr-Sigel E.* Le ministère de la femme dans l'église. Paris, 1987; *она же.* The Ordination of Woman: An Ecumenical Problem // Sobornost. 13,1 (1991). P. 25–49.

[43] См. напр.: *FitzGerald K. K.* The Charakteristics and Nature of the Order of the Deaconess // Th. Hopko (Hg.) Woman and the Priesthood. St. Vladimir, N. Y., 1983. P. 75–95; *она же.* Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry (Holy Cross Orthodox Press) Brookline, MA. 1998.

[44] *Belonick D.* The Spirit of the Female Priesthood // Woman and the Priesthood: *Th. Hopko* (Hg.). St. Vladimir, N. Y., 1983. P. 135–167; и др.

[45] *Jensen A.* Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition der ersten Jahrtausends // Hünermann P. (Hg.) Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche — Ein frauengerechtes Amt? Ostfildern, 1997. S. 32–52; *она же.* Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? //Una Sancta 40 (1985). S. 130–145; *она же.* Frauenordination und ökumenischer Dialog //Theologische Quellen. 173 (1993) Bd. 3. S. 236–241.

[46] *Limouris G.* Orthodox and ecumenical Assemblies... P. 11 со ссылкой на *Limouris G.* (ed.) Come Holy Spirit — Renew the whole Creation: an Orthodox Approach for the Seventh Assembly of the WCC, Canberra, Australia 6–21 February 1991. Brookline, 1990.

[47] *Бер-Сижель Е.* Рукоположение женщин обсуждается и в православной церкви. С. 30.

[48] В переведенной на русский язык работе Е. Бер-Сижель дан обзор западной богословской литературы по этому вопросу. См. кн. *Бер-Сижель Элизабет. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.* Рукоположение женщин в православной церкви. М., 1998; разделы Бер-Сижель. «Первая реакция»; «Новые аргументы против рукоположения женщин». С. 16–29.

[49] Эти аргументы были обобщены в работе ведущего греческого исследователя о служении женщин в православной церкви — *Evangelos D. Theodorou*. Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht //Kanon. Mutter, Nonnen, Diakonissen. 2000. S. 191–194.

[50] «Аргумент о неполноценности женщины, — отмечает Е. Теодору, — встречается сегодня исключительно редко. Большинство современных богословов сходится на том, что все члены Церкви «нова тварь», что обеспечивает принципиальное равенство и равноправие мужчин и женщин. Существование во Христе делает относительными и уничтожает идеи подчиненности. Наступающее Царство Божие несет новый характер вещей и отношений. В нем различие мужчин и женщин больше несущественно».

[51] Е. Теодору замечает: «Существуют богословы, которые недооценивают фон и обстановку создания этого пассажа, и утверждают, что запрет Павла относится ко всем случаям. Другие подчеркивают, что мы не должны забывать то, что заповедь ап. Павла была сформулирована для другого времени и специфического контекста новозаветной практики пророчества и «вещания языков».

[52] *Theodorou E. D.* Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht //Kanon. Mutter, Nonnen, Diakonissen. 2000. S. 191–194.

[53] Was ist und was soll eine «ökumenische Dekade Solidarität der Kirchen mit den Frauen»? — Informations-und Studienheft für die evangelische Landeskirche in Würtemmberg. 1996. S. 26.

[54] Там же. S. 27.

[55] *Ευαγγέλου Θεοδώρου.* Τό διορθόδοξον θεολογικόν συνθέδριον περί τῆς θέσεως τῆς γυναίκης ἐν τῇ ὀρθοδόξῃ ἐκκλησίᾳ καί περί τοῦ ζητήματος τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν Θεολογία. Αθῆναι, 1988, Σ. 747.

[56] *FitzGerald K. K.* Die Eva-Maria Typologie und die Frauen in der Orthodoxen Kirche //Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1998. apr.-juni. S. 226.

[57] В конференции принимали участие 13 епископов и 18 женщин.

[58] *Ohme H.* Neue theologische Einsichten der Orthodoxie zur Frage der Frauenordination — Die Konferenz von Rodhos vom 30. 10–7. 11. 1988 // *Bock W., Lienemann W.* Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie. B. III. Heidelberg, 2000. S. 141.

[59] *Бер-Сижель Е.* Совещание на Родосе // *Бер-Сижель Э. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.* Рукоположение женщин в православной церкви. С. 30; *она же.* Consultation inter-orthodoxe sur la place de la femmes // Femmes et Hommes dans l'église. 37,1 (1989). P. 28–40.

[60] *FitzGerald K. K.* Die Eva-Maria Typologie und die Frauen in de Orthodoxen Kirche //Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1998. apr.-juni. S. 226.

[61] Перевод документа содержится в сборнике: Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998. М., 1999 (Межправославная богословская консультация «Место женщины в православной церкви

и вопрос о хиротонии женщин». Родос, Греция. 30 октября — 7 ноября 1988 г. Результаты межправославной консультации. С. 407–417).

[62] См., напр.: *FitzGerald K. K.* Die Eva-Maria Typologie und die Frauen in de Orthodoxen Kirche. S. 229–232.

[63] *Ohme H.* Neue theologische Einsichten der Orthodoxie zur Frage der Frauenordination — Die Konferenz von Rodhos vom 30. 10–7. 11. 1988 // *Bock W., Lienemann W.* Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie. B. III. Heidelberg, 2000. S. 145

[64] Как писала К. Фицджеральд, таких эпитетов не были удостоены даже Апостолы, имевшие тем не менее священнический сан — *FitzGerald K. K.* Die Eva-Maria Typologie und die Frauen in de Orthodoxen Kirche. S. 231.

[65] *Hopko Th.* (Hg.) Woman and Priesthood. St. Vladimir. N. J. 1983. P. 183.

[66] *Evdokimov P.* La femme et le salut du monde. Etude d'Anthropologie chretienne sur les charismas de la femme, Tournai, 1958. C. 19.

[67] *Jensen A.* Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie // Una Sancta. 1985. № 40. S. 139.

[68] *H. van der Meer.* Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (QD 42). Freiburg, 1969. S. 171.

[69] *Theodorou E. D.* Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht //Kanon. Mutter, Nonnen, Diakonissen. 2000. S. 194.

[70] *Ohme H.* Neue theologische Einsichten der Orthodoxie zur Frage der Frauenordination — Die Konferenz von Rodhos vom 30. 10–7. 11. 1988 // *Bock W., Lienemann W.* Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie. B. III. Heidelberg, 2000. S. 148.

[71] *Limouris G.* Orthodox and ecumenical Assemblies... P. 15. Со ссылкой на: Orthodox Women in the United Europe; 3–6 November 1994, Levadia, Greece: *E. Behr-Sigel*, in: MaryMartha, 17.

[72] *Limouris G.* Orthodox and ecumenical Assemblies... P. 16.

[73] Там же. P. 16. Со ссылкой на: Women in the Life of the Orthodox Church: Discerning the Signs of the Times (Mt. 16. 3), 4–11 October 1996. WCC Geneva.

[74] «Gemeinsame Überlegungen» der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem. Vorbemerkung //Internationale Kirchliche Zeitschrift — Bild Christi und Geschlecht. 1998. Apr.- Juni. S. 78–81.

[75] Ibid. S. 81–82.

[76] Ecumenical Patriarch Bartholomew Hosts International Conference for Orthodox Women. http://www.stnina.org

[77] «Orthodox women issue «Very strong» recommendations». World Council of Churches. Press Release. For Immediate Use. 28 May 1997. smm@wcc-coe.org

[78] «Consultation on Orthodox Liturgical Renewal and Visible Unity» in the Monastery of New Skete.

[79] *Limouris G.* Orthodox and ecumenical Assemblies... P. 18. Со ссылкой на: Orthodox Conference of Women in the Life of the Church: Final Statement; Makarios III Seminary, Nairobi Kenya, 1–4 June 1998.

[80] Представительница лютеранской церкви Финляндии, сотрудница женского отделения Конференции европейских церквей в Женеве.

[81] Churches accused of ignoring or condoning violence against women. By Stephen Brown. Ecumenical News International. 30 November 1998

[82] WCC assembly debates role of women. WCC Eighth Assembly — Press Release No. 16. 7 December 1998. http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/pre-16.html (World Council of Churches. Office of Communication).

[83] Материалы этой конференции были опубликованы в сборнике: Kanon. Mutter, Nonnen, Diakonissen. Heidelberg, 2000.

[84] Соображения об ответственном подходе к некоторым деликатным вопросам. П. 30. О предстоятельстве женщин. Заключительный отчет Специальной комиссии по вопросу об участии православных церквей в работе Всемирного совета церквей. wcc-coe.org

[85] Примечания. П. 51–52. Заключительный отчет Специальной комиссии по вопросу об участии православных церквей в работе Всемирного совета церквей. wcc-coe.org

[86] *Остапенко Г. Черныщева О.* Женщины в протестантских церквах // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. 1999. М., 2000. С. 63.

[87] В Швеции сейчас в столичной епархии 42% женщин. Всего же на службе в шведской церкви насчитывается 24% женщин от общего числа священников.

[88] В течение 20 лет (с 1977 по 1997 г.) число женщин в клире в Американской баптистской церкви возросло с 157 до 712; в епископальной церкви США — с 94 до 1394; в объединенной методистской церкви с 319 до 3003 — Female clergy in Eastern Orthodox churches, Protestant denominations & other religions // religiousTolerance.org со ссылкой на: *Zikmund B. B., Lummis A. T., Chang P. M. Y., «Clergy Women: An Uphill Calling»*, Hartford Seminary, Hartford CT (scheduled to be published in 1998-MAY); Diego Ribadeneira, *«The Spiritual Life, Still facing resistance, women ministers expand clergy's role»*, Boston Globe, Boston MA, 1998-FEB-07, P. 102.

[89] См. материалы круглого стола по религиозному образованию и диаконии.

[90] *Ильюнина Л.* Женщины в православии. СПб., — М., 2003. С. 33–34.

[91] См. попытку анализа: *Хейккинен К.* Метаморфозы русской бабы // Женщины. История. Общество. Вып. 2. Тверь, 2002. С. 288–299.

[92] *Хасбулатова О. А.* Этапы российской государственной политики по вовлечению женщин в сферу управления 1900–1999 // Женщина в российском обществе. 1999. № 3. С. 11–12.

[93] Там же. С. 13–14.

[94] Феминология: методология исследования и методика преподавания. Тезисы докладов всероссийской научно-методической конференции. Иваново, 1996. С. 21.

[95] Об этом обстоятельно пишут сами женщины — см. работы Хасбулатовой О. А., Ушаковой В. Г. и др. Сб. Феминология: методология исследования и методика преподавания. Тезисы докладов всероссийской научно-методической конференции. Иваново, 1996; и др.

[96] *Саралиева З. М., Тараченко А. Ф., Балабанов С. С., Балабанова Е. С.* Социальный статус женщины: современные проблемы // Там же. С. 40–41.

[97] Женщина новой России. Какая она. Как живет. К чему стремится. М., 2002. С. 34–35.

[98] Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. *Каариайнена К. и Фурмана Д.* М. — СПб., 2000. Табл. 1. 12. Авторы пользуются понятием «традиционно верующие», называя так тех, кто не реже 1 раза в месяц посещает церковь. Т. к. обычно под «традиционно верующими» понимаются люди из верующих семей, то «практикующие верующие» представляется более точным термином.

[99] Там же. С. 32–33.

[100] Женщина-христианка. Об истинном предназначении женщины, с любовью смиренно предстоящей пред образом Христа. СПб., 2002. С. 28. Из текста Иоанна Златоустого.

[101] *Кравцова М.* Женское одиночество. Может ли оно не быть трагичным? М., 2003. С. 4.

[102] Социальная концепция Русской православной церкви. М., 2001. Х. 5. С. 124.

[103] Там же.

[104] Там же. С. 124–125.

[105] Дискуссия 17.04.2003. Завет-RU. Православное чтение. Информационно-просветительский проект. Женщина в православии.

[106] Когда доктор химических наук внучка новомученика Серафима Чичагова решила посвятить остаток жизни Церкви, ей нашлось достойное место — торговать свечками за ящиком. См. также подборку «Ольга» С. Гаджинской — Нескучный сад. 2003. № 5. С. 41–47. О трагедии известной женщины-астронома Е. И. Казимирчак-Полонской, после того, как она приняла монашеский постриг, см.: *Ильюнина Л.* Женщины в православии... С. 75–76.

[107] Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. *Каариайнена К. и Фурмана Д.* М. — СПб., 2000.

[108] Не можем удержаться, чтобы не показать, насколько глубоко это явление пронизывает современное сознание. Во время обсуждения книги известная исследовательница, доктор наук N. сказала: «Не нравится мне эта тема. Не люблю я женщин».

[109] Это слова из главы с выразительным названием «Мой, только мой» — *Монахиня N.* Дерзай, дщерь! Размышления о женском призвании. М., 2003 (Изд. 2). С. 54–60. См. также о руководстве старца женской общиной: Монашество последних времен. Жизнеописание схиархимандрита Игнатия (Лебедева). М., 1998.

[110] *Монахиня N.* Дерзай дщерь. Размышления о женском призвании. М., 2003 (изд. 2). С. 58.

[111] *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Подлинный старец бережно относится к каждому человеку // О духовничестве. Клин, 2001. С. 9, 13.

[112] О монастырской жизни. Доклад Архиепископа Орехово-Зуевского Алексия на рабочей группе Архиерейского собора 2004 г.

[113] О герондиссах историк греческой церкви А. П. Лебедев писал: «Герондисса значит старица. Так называется комнатная женщина при доме греческого архиерея или игумена, она в действительности очень редко бывает старухой» и тут же приводил замечания епископа Порфирия (Успенского), знаменитого путешественника по Востоку: «В помещении греческого архиерея встретишь еще — чего совсем не ожидаешь — экономку или сожительницу. Эти личности женского пола носят различные наименования: герондиссы, коконы, параманы, проще: наложницы, а деликатнее «преосвященные монахини» — *Лебедев А.* Несколько сведений из истории нравов греческого высшего духовенства в турецкий период // БВ. 1907. Т. I. С. 225–252.

[114] *Анна (Теплякова), монахиня.* Воспоминания. М., 1998. С. 19.

[115] Служение матери Марии (Скобцовой) имело, на наш взгляд, именно диаконисский характер. Мы не касаемся этой темы только потому, что она заслуживает отдельного исследования. — *Гаккель С., свящ.* Мать Мария YMKA-Press. 1980. Библиографии о матери Марии — http://www.mere-marie.com.

[116] *Сергеенко М. Е.* Памяти матушки Силуаны // Три портрета. Сост. и автор предисловия *А. Трофимов.* М., 1997.

[117] Там же. С. 48.

[118] О деятельности разного рода общин и сестричеств постоянно имеется информация в журнале «Нескучный сад» — см., например, о деятельности Покровского сестричества в Санкт-Петербурге //Нескучный сад. 2003. № 5. С. 62–65.

[119] *Горичева Т.* Дочери Иова. СПб., 1992. С. 20.

[120] Там же. С. 20. Ср.: О женщина! Велика вера твоя. СПб., 2002. С. 262.

[121] Нескучный сад. 2003. № 5. С. 47.

[122] Уже цитированная выше монахиня N. называет их попросту «православными ведьмами», однако устойчивость этого типа позволяет задать вопрос: а не является ли он порождением не столько личных качеств этих женщин, сколько следствием недостатков современной церковной жизни и, в частности, богослужебного строя: люди молятся вместе и в то же время абсолютно не замечают друг друга; ревность

демонстрируется индивидуальным вставанием на колени. Сравнение со старообрядцами показывает, что подобное поведение отнюдь не является нормой православного богослужения.

[123] *Кравцова М.* Женское одиночество. Может ли оно не быть трагичным? М., 2003.

[124] Хорошо известный и ныне здравствующий московский протоиерей Д. С. говорил, что за ящиком он поставит женщину кандидата наук, а уборщицей сделает не менее чем доктора — это было сообщено автору при обсуждении доклада «Женщина в церкви: возможен ли диалог».

[125] Там же. С. 47.

[126] http://www.hristianstvo.ru/ — каталог православных ресурсов сети Интернет.

[127] *Здравомыслова О. М.* Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации. М., 2003. С. 10.

[128] Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX вв. М., 2001. С. 466–467.

[129] *Здравомыслова О. М.* Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации. М., 2003. С. 42.

[130] См., напр., работы: *Архимандрит Николаос.* Брак и деторождение. М., 2003.

[131] См., напр., статью «Колючка из тернового венца» // Православная Москва. 2002. Сентябрь № 18 (276). С. 7. В семье родителей-христиан трое сыновей, едва достигнув взрослого возраста, стали на путь преступности — это стало причиной смерти матери, а отец остался с тремя дочерьми.

[132] Правовые основы семьи. М., 2004. С. 48–49.

[133] Там же. С. 80.

[134] *Тихонова Н. Е.* Феномен городской бедности в современной России. М., 2003. С. 128.

[135] Там же. С. 170.

[136] Там же. С. 272.

[137] *Иоанн Златоуст.* Беседа XX на Послание к Ефесянам. Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак в православии. М., 2003. С. 216.

[138] Переходный возраст. Как правильно выйти замуж. Беседы со старшеклассниками. М., 2003. С. 47–48. Автор, увы, опять не указан. Нельзя не отметить, что анонимность — одна из отличительных черт современной православной литературы.

[139] Так в издании.

[140] О женах лукавых. По Священному Писанию, Святым Отцам и нынешним историям / автор-сост. *Казаков А.* СПб., 2003. С. 29.

[141] *Горичева Т.* Дочери Иова. СПб., 1992. С. 28.

[142] *Тихонова Н. Е.* Феномен... С. 197.

[143] Как показывает опрос (а официальная статистка случаи насилия в семье не регистрирует), женщины, находящиеся на иждивении, часто становятся объектом насилия — *Тихонова Н. Е.* Феномен...

[144] Еще раз напоминаем читателям о дискуссии на Поместном соборе 1917–1918 гг. относительно жестокого обращения с женой как поводе для развода.

[145] *Мейендорф И., прот.* Брак в православии. М., 2003. С. 178.

[146] Там же. С. 202.

[147] Эта статистика Тверской епархии за 2003 г. — www. православие. Ru. 26.10.04.

[148] *Антоний, митр. Сурожский.* Православная церковь и «женский вопрос». Выступление 1 февраля 1986 г. Пер. с англ. Елены Майданович // Вестник РХД. 2002. № 184.

Список сокращений

АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией императорской Академии наук

ГИМ — Государственный исторический музей

ЖМП — Журнал Московской Патриархии

Извлечение... за... год — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода. СПб., 1836–1863, 1867–1886.

ОДДАС — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. СПб., 1868–1915. Т. 1–22

ОЛДП — Общество любителей древней письменности

Отчет... за... год — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания. СПб., 1887–1916 (до 1914 г. включительно)

ПВЛ — Повесть временных лет. Ч.1. Текст и перевод. М.-Л., 1950.

1ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи: Собрание первое (1640 — 12 декабря 1825 г.). СПб., 1826–1830. Т. 1–45

2ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи: Собрание второе (12 декабря 1825 — 1 марта 1881 г.). СПб., 1883-1884. Т. 1-55

3ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи: Собрание третье (1 марта 1881–1881 г.). СПб.; Пг., 1885–1916. Т. 1–33

ПСПиР — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1916. Т. 1–10

ПСПиР, ЕП — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания: Царствование императрицы Елизаветы Петровны. СПб., 1899–1912. Т. 1–4

ПСПиР, ЕII — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания: Царствование императрицы Екатерины Второй. СПб.; Пг., 1910–1915. Т. 1–3

ПСПиР, НI — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания: Царствование императора Николая Первого. Пг., 1915. Т. 1

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

РГИА — Российский государственный исторический архив

РИБ — Русская историческая библиотека

ЦГИАМ — Центральный государственный исторический архив г. Москвы

Содержание

Введение 5

Глава 1
Женщина в христианстве: православный дискурс в России XIX — нач. XX в. *Белякова Е. В.* 9

Глава 2
Женщина в памятниках церковного права. *Белякова Е. В.*... 26

1. К вопросу о женском служении в раннехристианский период 26
2. Каноны соборов и императорские новеллы о диаконисах и монахинях 34
3. Участие мирянок в церковной службе 56

Глава 3
Женщины в церковной жизни Древней Руси. *Белякова Е. В.* 65

1. От княгинь до просвирен 65
2. Женщины и монахи и проблема женской исповеди 73
3. Место женщины в церковном пространстве 87

Глава 4
Влияние Церкви на семью в Древней Руси. *Белякова Е. В.*.. 93

1. Борьба за моногамную семью 99
2. Церковь и заключение брака в Древней Руси 105
3. Защита имущественных прав женщин в допетровском законодательстве 108
4. Правила о разводах в Древней Руси 110
5. «О еже не звати жену госпожею» 118
6. «О злых женах» 121
7. Новые тенденции в законодательстве о браке 127

Глава 5
Женщина в старообрядчестве. *Белякова Е. В.* 135

1. Правовое положение женщин в старообрядчестве 135
2. О браке староверов 152
3. Борьба правительства со скитами 158
4. Женщина-староверка в XX в.: ненаписанная страница истории 166

Глава 6
Женские монастыри в России. *Емченко Е. Б.* 174

1. Женские монастыри на Руси в XI–XVII вв. 177
2. Государственное законодательство о женских монастырях в XVIII — нач. XX в. 193
3. Внутренняя жизнь женских монастырей: государственное законодательство и монастырские уставы 225
4. Женское монашество и духовное руководство старцев ... 242
5. Благотворительная и просветительская деятельность женских монастырей и общин в синодальный период 252

Глава 7
Активизация служения женщин в русской церкви в XIX — нач. XX в. и попытки восстановления чина диаконисс. *Белякова Н. А.* 300

1. Монастыри и возрождение чина диаконисс 300
2. Духовное сословие и проблема женского образования 305
3. Женщины в миссиях и на приходах 322
4. Общины сестер милосердия как вид женского служения Церкви 332
5. Марфо-Мариинская обитель и ее служение 336

Глава 8
Обсуждение положения женщин в Церкви в Предсоборном Присутствии и на Поместном соборе 1917–1918 гг. *Белякова Е. В., Белякова Н. А.* 348

1. Предложения о введении чина диаконисс в Предсоборном Присутствии 348
2. Обсуждение положения женщин в Церкви на Поместном соборе 353
3. Обсуждение вопроса о праве женщин входить в алтарь.... 361
4. Обсуждение вопроса о диакониссах в Отделе о церковной дисциплине Поместного собора 1917–1918 гг. 362

Глава 9

Изменения в правовом статусе женщины в русской семье в XIX — нач. XX в. *Белякова Е. В.* 367

1. Ужесточение бракоразводных норм в XIX в. 367
2. Изменения в положении женщины в семье 373
3. Церковь и процесс разрушения традиционной семьи в русском обществе 378
4. Попытки реформы бракоразводного процесса во второй половине XIX — начале XX в. 380
5. Революционное законодательство о расторжении браков и реакция Поместного собора 1917–1918 гг. 394
6. Обсуждение на Поместном соборе вопроса о расторжении церковных браков 404
7. Гражданский брак и наступление государственного атеизма на Церковь 408
8. Бракоразводные дела в переходный период от церковного брака к гражданскому 416

Глава 10

Верующая женщина в советское время. *Белякова Е. В.* 426

1. Новая реальность: советское семейное законодательство 426
2. Судьба женского монашества в советское время 436
3. Жены и вдовы духовенства 454
4. В поисках общественных форм служения 459

Глава 11

Обсуждение положения женщин в Церкви в XX в. 469

1. Протестантский вызов и православие в поисках ответа. *Белякова Н. А.* 469
2. Женщины в современной российской церковной реальности. *Белякова Е. В.* 506

Заключение 529

Приложения. *Белякова Н. А.* 533

Приложение к главе 3

Никон Черногорец. Об исповеди женщин. «Слово 14». «Слово 17» 533

Приложения к главе 4

1. «О еже не звати жену госпожею» 535
2. Глава об инокинях из Скитского устава 536

Приложения к главе 8

1. Правила о диакониссах, выработанные Предсоборным Присутствием 537
2. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения» 539
3. Доклад проф. прот. И. Галахова на заседании Отдела «О церковной дисциплине» 12 октября 1917 г. «Участие женщин в соборной жизни церкви» 540
4. Доклад проф. И. М. Громогласова «О праве женщин входить в алтарь» 554
5. Постановление соединенного присутствия Патриарха, Синода и ВЦС от 20 июня 1919 г. 559
6. Прошение Поместному Собору 1917–1918 гг. Людмилы Семеновны Герасимовой 561
7. Доклад митрополита Владимира (Богоявленского) «Призвание диаконисс по Св. Писанию» 564
8. Чин поставления диаконисс 594
9. Доклад о восстановлении чина диаконисс 596
10. Краткий доклад по вопросу о восстановлении чина диаконисс прот. Митрофана Сребрянского, духовника Марфо-Мариинской обители 599
11. Материалы об утверждении женских общин в 1918 г. в Вятской епархии 601

Приложения к главе 9

1. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви «О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью» 609
2. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви «О дополнении соборного определения О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью» 613

Приложение к главе 10

Устав православных церковно-приходских диаконисс 613

Примечания 616
Список сокращений 699

Белякова Елена Владимировна,
Белякова Надежда Алексеевна,
Емченко Елена Борисовна

ЖЕНЩИНА В ПРАВОСЛАВИИ:
церковное право и российская практика

Художественное оформление *Е. И. Виноградова*
Компьютерная верстка *И. В. Белюсенко*
Корректор *Е. Р. Ароян*

Издательство «Кучково поле»
123022 г. Москва, ул. Красная Пресня, 28, оф. 554.
Тел./факс: (499) 255 93 49; (499) 255 96 22.
E-mail: kuchkovopole@mail.ru

Подписано в печать 06.06.11. Формат 84×108/32.
Усл. печ. л. 36,96. Печать офсетная.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3097.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
http://www.gipp.kirov.ru
e-mail: pto@gipp.kirov.ru

ISBN 9785995001652