

ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ
РОССИИ



Сборник 7

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ**

**ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ
РОССИИ**

Сборник 7

Москва – 2007

042(02)1

Ответственный редактор:
доктор исторических наук В.М.Лавров

Редактор:
кандидат исторических наук В.В.Лобанов

Сборник подготовлен
в Центре истории религии и церкви
ИРИ РАН

ISBN 978-5-8055-0190-7

© Институт российской истории
РАН, 2007 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу 7-го выпуска серийного издания «Церковь в истории России» положены материалы *Конференции по истории религии и церкви в Институте российской истории РАН* (октябрь 2004 года). Конференция была приурочена к пятидесятилетию канонизации патриарха Тихона (Беллавина) (1865–1925), что предопределило особое внимание авторов к проблемам истории религии и церкви в XX веке, к истокам и причинам исторической драмы, разыгравшейся в связи с захватом власти воинствующими атеистами и установлением богоборческого политического режима. При этом в сборник включены статьи, охватывающие широкий круг проблем истории Русской Православной Церкви, а в числе авторов не только сотрудники и аспиранты Института российской истории РАН, но и священнослужители, преподаватели Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, представители общественных организаций.

К теме Москвы как «святого града» обращается Е.Б. Емченко, рассматривая, какое содержание вкладывалось в этот термин, каким образом развивался и изменялся взгляд на Москву как на святой город. Ряд спорных вопросов медиевистики затрагивают в своих статьях Д.А. Баловнев и В.С. Румянцева. Литературное наследие такого церковного автора, как митрополит Даниил, служит темой публикации Л.П. Найденовой.

Меры государственной власти по улучшению состояния приходского духовенства в эпоху Николая I анализирует И.А. Курляндский. Автор приходит к выводу, что без радикальных перемен в положении крестьянства, этой основной массы православного населения, невозможно говорить о серьезном «подъеме» духовенства. Деятельность великой княгини Елизаветы Федоровны в качестве председателя Императорского Православного Палестинского Общества рассматривается Н.Н. Лисовым. В неожиданном ракурсе, с точки зрения восприятия русским обществом его материального благополучия,

представлена личность выдающегося пастыря о. Иоанна Кронштадтского в статье диакона Ф. Ильяшенко. Проблема разобщенности иерархов Русской Православной Церкви в начале XX века служит предметом размышлений И.В. Лобановой. Одно из заметных явлений в церковной жизни 1917–1918 гг. – дискуссии о преобразовании духовной школы находят отражение в статье Н.Ю. Суховой.

В сборник вошли и материалы, посвященные другим конфессиям. Так, С.М. Исхаков, обращаясь к проблеме «возрождения» (как тогда было принято писать) мусульман в России в начале XX века, рассматривает этот процесс как неотъемлемую часть духовно-религиозного обновления всего общества, вступавшего на путь кардинальных преобразований. Религиозную ситуацию в Калмыкии в период гражданской войны 1917–1920 гг. анализирует У.Б. Очиров. Традиционные ценностные ориентации в сфере брачно-семейных отношений, принятые в христианстве, исламе и иудаизме, их трансформация в первой четверти XX века – предмет изучения Н.А. Араловец.

Динамика изменения профессионального состава населения Европы в XIX – начале XX века является темой публикации В.М. Кабузана. Ученый выделяет в сложном комплексе демографических процессов ряд характерных тенденций, одна из которых связана с опасным сокращением абсолютной численности православного населения. Особенности религиозного и атеистического мировоззрений в России в 1930-е годы с привлечением ранее засекреченных материалов Всесоюзной переписи населения 1937 г. рассматривает В.Б. Жиромская.

Ряд статей посвящен непосредственно жизни и деятельности святого патриарха Тихона. М.И. Вострышев, автор известной биографии первосвятителя, анализирует комплекс источников изучения его биографии. Осмыслению взгляда предстоятеля Русской церкви на русскую революцию и гражданскую войну посвящена статья В.М. Лаврова. Обстоятельства домашнего ареста патриарха в мае 1922 г. исследует В.В. Лобанов. Об одном из самых крупных исторических архивов, собранных в условиях гонений на Церковь, – собрании Михаила Ефимовича

Губонина, которое посвящено патриарху и истории Русской Православной Церкви в первой половине XX века, повествует статья Н.А. Кривошеевой.

Результаты деятельности по созданию уникальной базы данных, выявлению, сбору, описанию и использованию исторических источников, относящихся к истории коммунистических гонений на Русскую Православную Церковь, являются предметом публикации Н.Е. Емельянова. Указанная база данных содержит (на декабрь 2005 г.) более 27000 биографических справок и более 4000 фотографий епископов, священников, монахов и мирян, пострадавших за веру во Христа в годы гонений.

Исследовать истоки трагедии России в XX веке, осознать причины исторической драмы и определить пути выхода из кризиса пытается священник О. Митров, используя в качестве методологической основы для своих выводов историософскую концепцию выдающегося русского мыслителя Н.Я. Данилевского. Другой пастырь отец М. Максимов проводит сравнительный анализ гонений на христиан в Римской империи и в советской России. Известный церковный историк и агиограф игумен Дамаскин (Орловский) на основе документов Архива Президента Российской Федерации дает обзор основных распоряжений советского правительства, имеющих отношение к гонениям на Православную Церковь с 1922 по 1965 г.

Ряд актуальных вопросов, характеризующих состояние документального наследия Русской Православной Церкви в составе Архивного фонда РФ, трудности и специфику его изучения затрагивает в своей статье З.П. Иноземцева. Обзор научно-справочных пособий к архивным документам, содержащим персональную информацию о православном духовенстве, представлен С.Н. Романовой.

Актуального и болезненного вопроса – духовно-ментального единства Украины в свете церковных расколов XX века касается публикация А.В. Марчукова. Комплекс социально-психологических проблем, связанных с религиозностью и атеизмом в условиях военного времени, исследует Е.С. Сеньявская.

С проблемами использования выразительных средств английского языка для межкультурной коммуникации в сфере Русского православия знакомит читателя филолог А.М. Антонова.

Редколлегия благодарит авторов, предоставивших свои работы для издания «Церковь в истории России», и надеется на дальнейшее плодотворное научное сотрудничество ради духовного возрождения России.

В.М. Лавров,
руководитель Центра истории
религии и церкви ИРИ РАН

В.В. Лобанов,
научный сотрудник Центра
истории религии и церкви ИРИ РАН

МОСКВА – «СВЯТОЙ ГРАД» В ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ТЕКСТАХ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Москва стоит в ряду тех христианских городов, которые называют святыми. В последние годы тема «Москва – святой град» привлекает все большее количество исследователей разных областей гуманитарного знания – историков, искусствоведов, культурологов и т.д. Однако до сих пор не существует целостного исследования этой темы.

Следует отметить, что в древнерусской книжности с первых веков существования христианства на Руси нередки случаи сакрализации как самой Русской земли, так и отдельно тех или иных мест, городов. В определении этих городов не всегда используется термин «святой». «Святость» города кодируется в определенных терминах, в той или иной символической форме. Чтобы отметить сакральный, священный характер, употребляются термины «богоизбранности», «богоспасаемости», «богохранимости», а также проводятся параллели с Израилем, Иерусалимом, Римом, различными библейскими сюжетами и т.д.¹

Исследователи неоднократно отмечали, что еще в «Слове о законе и благодати» митрополит Иларион уподобляет Киев как Константинополю, так и Иерусалиму². Однако тема святости по отношению к различным городам и в различные исторические периоды звучит по-разному. Так, по наблюдениям М.Б. Плехановой, например, иерусалимская тема по отношению к таким городам, как Владимир, Новгород, Казань, в определенных текстах нередко звучит как тема гибнущего города³. Поэтому очень важно понять, как тема святости развива-

* к.и.н., Институт российской истории РАН. Статья написана в рамках проекта ОИФ Президиума РАН «Проблемы духовного просвещения и православной культуры в России (XVI–XVII вв.)» и опубликована на итал. яз. в книге “Giorgio La Pira e la Russia” (Firenze; Milano, 2005).

лась по отношению к Москве. С какого времени и в связи с чем Москва начинает восприниматься как святой город («богоспасаемый», «богоизбранный», «богохранимый», как «новый Иерусалим», «Третий Рим» и т.п.), какое содержание вкладывалось в этот термин, каким образом развивался и изменялся взгляд на Москву как на «святой город».

В отличие от термина «святая Русь», который появляется в сер. XVI в., Москва как «святой город», «святой град» не встречается в текстах вплоть до XIX в., когда он начинает очень активно употребляться в основном в литературных произведениях. Вместе с тем можно сказать, что уже со второй половины XV в. начинает формироваться представление о Москве как о «святом городе».

Тема «богоизбранности» Русской земли усиливается после Флорентийского собора, и в это же время начинает формироваться представление о Москве как о «святом городе». Флорентийская уния явилась тем событием, последствием которого стало обретение Русской православной церковью независимости. В этот период Москва уже была кафедральным городом, местом постоянного пребывания митрополитов (с 1325 г.), и в процессе завершающего этапа объединения русских земель в XV в. происходит формирование ее столичного статуса. Москва из столицы княжества превращается в столицу православного государства. В 1327 г. закончено строительство первого каменного Успенского собора, ставшего главным храмом Москвы, а затем всего государства. Посвящение митрополичьего храма Успению Богородицы не случайно. Посвящение храма Успению Богоматери в Древней Руси изначально несло в себе градозащитную семантику, так как тем самым акцентировались «богородичные» аспекты – заступничество, моление за мир, покров, ограждение, защита⁴. Недаром Успенские соборы, как правило, располагались в центре кремлей и монастырей. За год до завершения строительства и освящения собора в нем был погребен митрополит Петр, с именем которого связано перенесение митрополичьей кафедры из Владимира в Москву. Вскоре после его смерти начинается его прославление как святого. С кон. XIV в. митрополит Петр выступает прежде

всего как святой покровитель Москвы⁵. В это же время начинается местное почитание московского митрополита Алексия, погребенного в основанном им Чудовом монастыре в Кремле. В 1448 г. митрополит Иона установил празднование успения и обретения мощей митрополита Алексия, и его почитание получает широкое распространение. Наряду с митрополитом Петром свт. Алексей становится олицетворением Русской Церкви и Московского государства и выступает как небесный заступник Москвы и Руси от иноплеменных врагов⁶. К именам свт. Петра и свт. Алексия вскоре прибавляется имя Ионы, который был поставлен собором русских епископов в митрополиты после изгнания митрополита Исидора, участника Флорентийского собора. В 1596 г. учреждается праздник всем трем святителям Московским – Петру, Алексию и Ионе, и им создана общая служба⁷. Мощи всех трех святителей хранились в Кремле: Петра и Ионы – в Успенском соборе, Алексия – в Чудовом монастыре.

С кон. XIV в. и особенно в XV–XVI вв., чтобы подчеркнуть роль Москвы как общерусской столицы, в Успенский собор начинают свозить древние реликвии – национальные святыни из старинных русских городов. В 1395 г. в Москву из Владимира перевозят икону Владимирской Божьей Матери, чудесам которой начиная с XII в. посвящаются различные сказания и повести. Икона выполняет градозащитную роль⁸. В «Повести о Темир-Аксаке» сер. XV в., посвященной иконе Владимирской Божьей Матери, развивается идея о божественном покровительстве столице Русского государства. Эта идея выносится в название большинства списков, в том числе и XV в.: «Повесть полезна... о иконе пресвятой Богородицы, егда нарицается Владимирская, како прииде от града Владимира в боголюбивый град Москву и избави нас и град наш от безбожного и зловерного царя Темир-Аксака»⁹. В честь этого события утверждается праздник Сретения Владимирской иконы 26 августа, по летописи, митрополитом Киприаном, но, по мнению исследователей, столетие спустя во вт. пол. XV в. уже после гибели Константинополя и окончательного освобождения от Орды.

Эта идея затем развивается в ряде произведений, рассказывающих о нашествии на Русь татарских завоевателей: Повести об Ахмате, Повести о нашествии Магмет-Гирея и т.д. После Великого стояния на р. Угре в 1480 г. устанавливается второй праздник в честь иконы, и третий в 1521 г. в честь спасения града при нашествии крымского хана Магмет-Гирея в 1521 г.¹⁰ Но еще с большей силой мысль о небесном покровительстве Москве и ее богоизбранности звучит в созданном в сер. XVI в. компилятивном «Сказании о иконе Богоматери Владимирской» и в «Степенной книге». По словам М.Б. Плюхановой, исследовавшей тексты «Степенной книги», связанные с покровительством Богородицы Москве, «Степенная книга», как и Покровский собор (храм Василия Блаженного), – «идеальные изображения Московского царства как царства-града-Иерусалима, скопления святости, святых и святынь»¹¹.

В «Повести о восьмом Флорентийском соборе» Симеона Суздальского (1441 г.)¹² автор, осуждая греков – «сребролюбцев», изменивших православие, заявляет, что здесь же «на Москве утвердися православием русская земля христоробивым великим князем Василием Васильевичем»¹³. Симеон оправдывает изгнание митрополита Исидора великим князем «от святыа божественна церкве соборная христианския московския (Успенского собора), где лежит божественаа пища, животворное тело святого митрополита чудотворца Петра всея Руси», который святыми своими молитвами от своего гроба своим животворным телом «вразумив тя, научи и страхом утверди»¹⁴. Прославляя великого князя за утверждение на Руси православной веры, Симеон говорит, что греческий царь отступил от благочестия, омраченного тьмой латинской ереси, в то время как «русские земли просветися светом благочестия... и от всех стран прославлена великою славою»¹⁵.

Тема богоизбранности русского народа, сознание им своих особо близких отношений к Богу продолжает развиваться в 3-й редакции «Повести» – «Слове избранном от святых писаний, еже на латыню» (1461–1462 гг.). Здесь русский народ называется «Богоизбранным Христовым стадом словесных овец»,

«Богоименитым народом истинного православья», Русская земля – «Богоспросвещенной» страной, «землей воссвещавшего благочестия», а Москва названа «богоспасаемым градом»¹⁶.

В формулярном изводе послания малого собора русских владык тверскому епископу Геннадию о вызове его на заседание освященного собора московской митрополии для избрания на митрополичий престол ростовского архиепископа Феодосия (1461 г.) русская митрополия названа «святой» и «святейшей», а московский кафедральный Успенский собор назван не только Домом Пречистой Богородицы, но и святого чудотворца Петра, митрополита¹⁷.

В послании великому князю на Угру (1480 г.) ростовский епископ Вассиан, цитируя библейскую историю освобождения Богом «израильских людей» от «лютаго и гордаго фараона», прямо называет «мы – Новый Израиль» («нас же, Новаго Израиля»)¹⁸. Обращаясь к великому князю Ивану III и сравнивая его с Моисеем и Иисусом, освободившими Израиль, Вассиан говорит: «Тебя даст нам Господь как освободителя нового Израиля, христианских людей». При этом впервые Москва названа «царствующим градом» – термином, который раньше употреблялся только по отношению к Константинополю – как столице христианского царства, а значит, как священного центра, куда «приехавшу» Иван III «к всемилостивой госпоже Богородици и к святым чудотворцем помощи ради и заступления»¹⁹. В тексте имеется в виду Успенский собор, но сам он не называется: образ собора совмещается с самой Богородицей и русскими святителями-чудотворцами.

В послании митрополита Геронтия Ивану III на Угру среди русских чудотворцев названы святители Петр и Алексей, а также Леонтий, Сергей и Варлаам и Кирилл, Александр Невский, Борис и Глеб²⁰. В XV в. формула о заступничестве русских святых, чудотворцев входит в различные официальные и неофициальные тексты. При этом на первом месте всегда – московские чудотворцы – русские митрополиты Петр, Алексей и Иона. Упоминание русских святых, в то время многочисленных, является очень важным, так как христианская вера,

христианское предание, как впоследствии в середине XVI в. объяснял Стоглавый собор, сохраняется благодаря святым²¹. Канонизация русских святых на московских соборах 1547 и 1549 гг. была предпринята в том числе и с тем, чтобы обосновать сохранение истинной христианской веры и святости именно в России. В сер. XVI в. Успенский собор называется уже «Домом Пречистой Богородицы и великих чудотворцев»²².

Как «новый Иерусалим» Москва воспринимается в одной из редакций «Изложения пасхалии» 1492 г. митрополита Зосимы²³. Здесь приведена параллель городов как священных центров: Иерусалим – Константинополь – Москва. Царьград назван («наречеся») «Новым Иерусалимом», а Москва – «новым градом Константином»²⁴.

В другой редакции «Изложения Пасхалии» приведена иная параллель – вместо Иерусалима назван Рим: Рим – Константинополь – Москва. Б.А. Успенский, принимая датировку и атрибуцию первоначальной редакции (с чтением «Константинополь – Новый Иерусалим») митрополиту Зосиме, а другой редакции («Константинополь – Новый Рим») – митрополиту Симону, данную И.А. Тихонюком (собственно обратившем внимание на это разночтение), интерпретирует разночтения двух редакций как «различия во взглядах Зосимы и Симона на отношения между духовной и светской властью, между священством и царством... Иерусалим и Рим обозначают, таким образом, две разные перспективы – божественную и политическую – которые соответствуют двум пониманиям царства: как Царства Небесного (Отца и Сына и Святого Духа) и как царства земного (христианской империи)»²⁵. И.А. Тихонюк считал параллель политической. Однако следует отметить, что вопрос об атрибуции и датировке обеих редакций остается открытым. Н.В. Синицына отметила, что параллель мировых столиц – в последнюю очередь политическая, так как столицы присутствуют здесь прежде всего в качестве священных центров. К этой точке зрения близко мнение М.Б. Плюхановой, которая не согласилась с пониманием идеи Рима как светской, имперской. Однако каждая из исследовательниц по-разному объяснила

рассматриваемое разночтение. Н.В. Сеницына объясняет данное разночтение существованием в среде русской православной иерархии двух традиций. Одна «связана с канонической традицией наименования Константинополя “новым Римом” в соответствии с канонами II вселенского Собора, другая – с традицией аллегорического уподобления его Иерусалиму». В связи с возрастанием оппозиции «латинству» во второй половине XV в. и попытками римского престола привлечь Русь к унии усиливалось в знаке Рима то значение, которое соотносило его с центром католического мира²⁶. М.Б. Плюханова считает, что ориентация на иерусалимскую модель после падения Царьграда и на фоне споров о конце времен в этот момент могла иметь оттенок неблагополучия: Иерусалим мог погибать в ходе времени, римское же царство, по эсхатологическому учению, должно было длиться до конца времен²⁷. В тексте «Изложения пасхалии» Москва названа «богоспасаемым градом» и опять же упомянуты «наши новые чудотворцы» – «пресвященные митрополиты всея Руси» Петр, Алексей и преподобный Сергей²⁸.

Тему «Иерусалима как гибнущего города» по отношению к Новгороду М.Б. Плюханова видит в летописной повести (московского происхождения) «Словеса избранна...» о походе Ивана III на Новгород в Софийской II летописи (под 6979 годом)²⁹. Но эта повесть скорее развивает «иерусалимскую тему» в том же идеологическом русле, что и Вассиан, – по отношению к Москве, а не к Новгороду. В этом произведении Иван III сравнивается с Моисеем, а «боговозлюбленная» Русская земля с Израилем, новгородцы же – с теми израильтянами, которые не послушались Моисея «и того ради мнози от Моисея избъени быша... и во ад сведены быша»³⁰, а Москва названа «богохранимым градом»³¹, куда с победой над Новгородом возвращается Иван III.

Таким образом, Флорентийская уния и последовавшее за ней падение Константинополя (1453 г.), окончательное свержение на Руси татарского господства (1480 г.), как неоднократно отмечали исследователи, связываются вместе, истолковываясь как перемещение центра мировой святости. В то время

как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное, т.е. торжество православия над мусульманством³².

В нач. XVI в. распространение получает теория «Москва – третий Рим», изложенная в посланиях инок Псковского Елеазарова монастыря Филофея. Эта теория стала темой многочисленных научных и публицистических размышлений и имеет множество интерпретаций³³, в том числе восприятие Москвы как священного центра и столицы христианского царства. В «Послании» дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину (1523–1524 гг.) Филофей называет великого князя «государя» единым «христианом царя» «во всей поднебесней» и «брододержателем» «святых Божиих престол святых вселенских апостольских Церкви, иже вместо римской и константинопольской», «в богоспасаемом граде Москве святого и славного Успения Пречистой Богородица, иже едина во вселенной паче солнца светится»³⁴. Тема с некоторыми изменениями повторяется и в «Послании» великому князю Василию Ивановичу (1524–1526 гг.). Но в нем отсутствует имя Москвы и обозначен главный престол («Пречистая Богородица честного и славного ея Успения»). Образ города совмещается с образом главной святыни. Известно, что на иконах изображение Москвы представлялось в виде Успенского собора³⁵.

В 1540 г. в «Предисловии к Пасхалии» священника собора св. Софии в Новгороде ее автор Агафон называет Москву «преславной», «превеликой», «Новым Римом», «царствующим городом» и «матерью градовом» святейшей митрополии Владимирской и всея Руси. Последний из названных титулов (мать городов) использовался в Повести временных лет по отношению к Киеву («матери градом Русьским») ³⁶. В народном сознании, в частности, в народных песнях, «матерью городам» назывался Иерусалим:

Иерусалим город всем градам мати;
Почему ж да вон всем градам мати?
Вон стоит тот город посреди земли,
Посреди земли, што ни пуп земли...³⁷

Таким образом, наименование Иерусалима, Киева и Москвы «матерью городам» могло ассоциироваться с центром земли. Как неоднократно отмечалось в литературе, в христианских представлениях центр мыслился не только как срединное место в пространстве, но и как «источник силы, который очищает, освящает пространство, соединяет беспорядочные скопления людей в племена, народы»³⁸. Образ Москвы-матушки укоренился в народном сознании и не только вошел в литературные и публицистические тексты, но и в поговорку «Москва – всем городам мать»³⁹.

В перв. пол. XVI в. употребление названия Новый Иерусалим по отношению к Москве не является единичным. Более того, распространяется мнение, что, так как старый Иерусалим осквернен «погаными» и сделался «непотребным» (ненужным), то Иерусалимом должна называться Москва, «велеименитая» и «царствующий» город. Это мнение передано Максимом Греком, который был вынужден его опровергать в одном из своих сказаний⁴⁰. В нем содержатся рассуждения Максима Грека о том, в чем заключается сохранение святости города, в частности, Иерусалима. По его мнению, святыни сохраняются от сходящей свыше благодати, и если этими святынями обладают нечестивые, то это происходит по воле Божьей. И «второе», говорит Максим Грек, оскверняются тогда города и их святыни, когда живущие в них отступают от веры и принимают обычая и учения «безбожных агарян». Но если они сохраняют веру, «терпят всякие скорби», то такие города подобны «темницам», в которых содержатся мученики. Но именно мученики, гонимые, по евангелию, наследуют Царство Небесное. Поэтому нельзя унижать Иерусалим, так как он Богом изначально любимый («священный он и Богом изначально возлюбленный»), и он один на земле, и одна на земле Иудейская земля.

В то же время в переписке (в частности, в послании царю и великому князю Василию Ивановичу) Максим Грек проводит параллель между московской «богохранимой и боговенчанной державой» и ветхозаветным Израилем⁴¹, называет ее «богохранимой землей рустей»⁴².

В XVI в. в текстах появляется наименование Руси как «святой». А.В. Карташев утверждал, что «“Святая Русь” является плодом низового, народного творчества. Этот термин присутствует в былинах и духовных стихах»⁴³.

Термин «Святая Русь» одним из первых использует Максим Грек. В приписке (сопроводительном письме) на греческом языке к своим стихам 7060 г. (1551/1552 г.) Максим Грек пишет, что он отправляет их «Из города Москвы, царствующего над всей святейшей Россией»⁴⁴. Термин «Святая Русь» появляется во второй редакции послания Филофея к великому князю, относящейся к 80-м гг. XVI в.⁴⁵ Андрей Курбский именует Россию «святорусской землей» и «святорусским царством». В переписке с Иваном Грозным он называет Россию Израилем, русских воевод – «сильными во Израиле», чья «победоносная», «святая», «мученическая» кровь» пролита «в церквах Божиих»⁴⁶.

В кон. XVI – нач. XVII в. в своих грамотах и посланиях русские патриархи называют Россию святой и Новым Израилем. Патриарх Иов в послании к Годунову о походе крымских татар 1598 г. буквально повторяет Послание Вассиана 1480 г., сравнивает Годунова с Моисеем и Иисусом, освободившими Израиль, и называет Годунова «освободителем нам, Новому Израилю»⁴⁷. Патриарх Гермоген в грамоте о молебствии во всех церквах по случаю войны царя Василия Шуйского с приверженцами Лжедмитрия II называет Русь «воистинно святой и Богом любимой»⁴⁸.

Новый виток в развитии иерусалимской темы произошел в XVII в. при патриархе Никоне. В середине XVII в. в результате успешных военных походов России были возвращены земли Белой Руси и произошло воссоединение с Малороссией. С этого момента серьезно рассматриваются планы воссоздания православной империи, объединяющей территории бывшей Византии и России. Русская церковь в этом случае могла претендовать на первенствующее место среди вселенских церквей. Этой новой ее роли отвечал широкомасштабный замысел очередного «иерусалимского» строительства, воплощавшегося патриархом и поддержанного царем. Однако после оставления

Никоном патриаршего престола, бывшего патриарха обвинили в связи с этим строительством в кощунстве⁴⁹. Кроме того, Никону было предъявлено обвинение в том, что он именовался «патриархом Нового Иерусалима». На суде было представлено письмо, написанное им Илариону, архиепископу Рязанскому, где он так и называл себя. Оправдывая строительство Нового Иерусалима – Воскресенского монастыря, Никон отвечал, что нет разницы между образом написанным (иконой) и сооружением: и то, что является иконами, и то, что является храмами и жертвенниками, – «повсюду от первообразных размножались». В своих возражениях Никон называет строительство «святым ограждением» и «градом», создаваемым от «первообразного». Далее патриарх утверждал, что Церковь не привязана к месту и, хотя рассеяна по разным странам, «но есть едина». Поэтому подобие Иерусалима, создаваемое в какой-либо части Вселенской церкви, может обладать тем же благодатным значением и силой, что и палестинский Иерусалим, являющийся общехристианской святыней. Может быть поэтому Никон уже в первые годы существования обители населяет ее не только русскими, но и представителями других народов, принявших православие. По свидетельству И.К. Шушерина, в монастыре жили «многие иноземцы: греки и поляки, черкасы (украинцы) и белорусцы и новокрещенные жида в монашеском чину и белецком»⁵⁰.

При этом в связи с борьбой за приоритет церкви Никон изолирует патриаршую резиденцию от государственного центра и строит свой «Новый Иерусалим» за пределами города⁵¹.

В текстах XVIII – нач. XX в. Москва как святой город осмысливается в связи с двумя событиями – строительством Петербурга и переносом столицы и войной 1812 г. Строительство Петербурга и перенос столицы изменяют статус Москвы. Как отмечали Б.А. Успенский и Ю.М. Лотман, само название «Санкт-Петербург» (с утратой посессивной частицы –s Sankt Petersburg) затемняет название «Город Святого Петра» и может восприниматься как «Святой город Петра». Однако святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государ-

ственная служба превращается в служение Отечеству и одновременно ведущее к спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы», представляется Петру ханжеством, а государственная служба – единственной подлинной молитвой. Святость Петербурга – в его государственности. С этой точки зрения Москва представляется для Петра синонимическими символами ложной «ханжеской» святости (церкви, монастыри, поклоны, иконы, молитвы и т.п.)⁵².

Иную точку зрения можно встретить у авторов, для которых Москва сохраняет истинную святость, например, у князя М.М. Щербатова. «Прошение Москвы о забвении ея» М.М. Щербатова написано для Екатерины II, которая не любила Москву, называя ее «столицей безделья». Для М.М. Щербатова святость Москвы заключается в том, что она сама по себе уже представляет собой «предание»: Сретенский монастырь – внесение образа Владимирской Богородицы в Москву и избавление России от Темир-Аксака; церковь Покрова в Кудрине – поражение второго Самозванца; Покровский собор – в память поражения врагов и т.д. «Прошение» написано по образцу ветхозаветных плачей об Иерусалиме, разоренном нечестивцами. Москва хранит «священные здания, сооружения и знак набожия <...> предков»⁵³. Щербатовское представление о Москве как городе-предании в последующее время станет одним из основных: «И башни древние царей, / Останки иноков святых...» (К.Н. Батюшков)⁵⁴, «святые стены», «И все, что древность освятила» (Ф.Н. Глинка); «Город минувшего!», «Все священной, и ярче Блещет своей сединой!» (П.А. Вяземский)⁵⁵ и т.д. Для писателя и журналиста И.И. Панаева (1812–1862) Москва – это «святой Кремль», «золотые, сердцеобразные купола», «бесчисленные кресты», «старинные двуглавые орлы, почерневшие от времени», «столетние камни», «темные иконы», «царственные гробы», «мощи святых чудотворцев...», «здесь является наша Русь, облеченная торжественно в свои древние ризы...»⁵⁶. В конце XVIII в. (в 1783 г.) в Москве насчитывалось 10 соборов, 24 монастыря, 271 церковь (265 каменных и 6 деревянных)⁵⁷.

Для авторов XIX – нач. XX в. «святость» Москвы заключалась во множественности церквей, древностей и святынь Москвы. Неоднократно у многих из них повторяется символика этой множественности: «Сколько храмов, сколько башен / На семи твоих холмах!», «город наш стохрамый, стопалатный!» (Ф.Н. Глинка); «...Город – церквей не дочтешься» (П.А. Вяземский); «...И храмов сияющих жаркие главы, / И святость обильных мощами гробниц...» (Е.Л. Милькев); «сорок сороков» (М. Цветаева, А. Ахматова), «стоглавая Москва» (А.С. Пушкин, А. Ахматова)⁵⁸ и т.д.

В «Прошении» М.М. Щербатов вслед за средневековыми авторами обращает внимание на «средоточное (срединное) местоположение града среди империи», которое свидетельствовало об органичности и неизбежности столичной роли Москвы. Москва как сакральный центр, «сердце» России – одна из излюбленных тем для авторов XIX в.

В XIX в. развивается тема возникновения Москвы как чуда. В сочинениях историка Н.М. Карамзина, в частности, в «Записке о древней и новой России» (1810–1811), историограф, прославляя Москву, именует ее возвышение «чудом»⁵⁹. Чудо – как реальное проявление Бога. «Чудесное» появление и возвышение Москвы противопоставляется Петербургу, как городу, который возникает «не по воле Божьей», как Москва, а по воле человека.

Наиболее подробно развивается тема Москвы – святого града в произведениях поэта-декабриста Ф.Н. Глинки – в его стихотворениях «Москва», «Рейн и Москва» (1840) и статье «Семисотлетие Москвы»⁶⁰, являющейся манифестом славянофилов. В его произведениях сконцентрировано то содержание, которое вкладывалось в XIX в. в определение Москвы как святого города, собраны все сакральные символы Москвы как священного центра.

Ф.Н. Глинка описывает историю Москвы, основываясь на существующих преданиях, в частности, на том предании, что Москва стоит на семи холмах. Оно имеет позднее происхождение и до XIX в. не встречается. Как и в случаях с Римом и

Константинополем, «семихолмность» Москвы – это не реальная топографическая черта. «Семихолмность» – один из атрибутов мирового священного центра, присущий Риму и Константинополю, символ их величия, завершенности и святости⁶¹.

Ф.Н. Глинка продолжает и развивает тему возникновения Москвы по воле Божьей. Он пишет: «русский Бог отыскал на русской земле точку, к которой прикоснулся перстом своим и рек: “Здесь быть Москве!”». И еще до пришествия Юрия Долгорукого «благодать, хранящая Россию, заронила искру, которая <...> светилась для набожных поклонников и была <...> лучом той заветной святыни, тех величественных златоглавых храмов, которыми благочестие русское одело вершину холма кремлевского. Спас-на-Бору может быть тем родоначальником нашей святыни...».

Одновременно Ф.Н. Глинка повторяет средневековые представления о Москве как «богоспасаемом» и «богохранимом» городе: «В то время, когда Русская земля страдала в междоусобицах, Москву хранил Бог». Эту же тему продолжает один из идеологов славянофильства К.С. Аксаков: «Святые мужи, чудотворцы московские, в ней прославились и окружили ее хранительною небесной ратью». Далее К.С. Аксаков объясняет, как проявлялась святость Москвы в истории России. Иван Грозный в период опричнины не мог оставаться в Москве и удалился в Александрову слободу, где «перед ним не стояли живым упреком многолетние московские святыни и весь смысл русской столицы». В нач. XVII в. в период польской интервенции «иезуиты, дальновидность которых не подлежит сомнению, советовали самозванцу, для успеха таких намерений, оставить Москву и основать новую столицу. Но самозванцу не было времени исполнить совет иезуитов»⁶². Невольно возникает ассоциация с известной русской поговоркой «бежать, как черт от ладана». Развитие эта тема получает у русского публициста Н.Б. Герсеванова (1809–1871). Он задается вопросом, почему Кремль не изменился за 200 лет? И отвечает: потому что Кремль «наша святыня». «Кремль застроен храмами, дворцами, монастырями; обывательских домов нет, и он

пустынен, только в воскресные дни нарушается его покой. ...В Кремле все так, как было задолго, так и остается. Чья рука коснется к святыне?...»⁶³.

Не менее важна идея семантики имени Москвы, ее «природность»: имя не имеет «автора» (в отличие от Петербурга). Ее название происходит от реки. «Промосковские» авторы (Ф.Н. Глинка и М.А. Дмитриев) часто противопоставляют святую Москву, в смиренном имени которой святость не обозначена, Петербургу, чье имя содержит указание не только на святость Петра (и апостола, и императора), но и на святость самого города.

Тема противопоставления «органической» (естественной, природной) Москвы «механическому» (искусственному) Петербургу одна из самых популярных. В «Петербургских письмах» (1882) писателя и публициста В.М. Гаршина (1855–1888): «Москва – естественное произведение русской жизни, а Петербург – искусственное насаждение»⁶⁴. Литературный критик и поэт А.А. Григорьев (1822–1864) в своих мемуарах пишет о Москве, как о «свободно расстилавшейся в течение столетий». Для соратника А.И. Герцена, публициста и писателя Н.А. Мельгунова (1804–1867) – рукотворный Петербург и нерукотворная Москва, «Петербург – город сделанный, Москва – сделавшийся». Для поэта М.А. Дмитриева (1796–1866) Петербург «создан сильною рукой», а Москва «сложился сам собой»⁶⁵. Поэт-символист Д.С. Мережковский – «...Из русской земли Москва выросла и окружена русской землей, а не болотным кладбищем с кочками вместо могил и могилами вместо кочек. Москва выросла, Петербург выращен. Вытащен из земли, или даже просто “вымышлен”»⁶⁶. Основоположник культурологии города Н.П. Анцифиров (1889–1958) в статье «Душа Петербурга» (1922 г.) рассматривает два типа городов: одни возникают стихийно, как Рим и Москва, на других лежит печать сознательного творчества человека – Петербург...⁶⁷

Ф.Н. Глинка, как и М.М. Щербатов, развивает возникшее еще в средневековье представление о «срединности» Москвы. Москва – это сердце России. «Чудо» Москвы заключается в

том, как вокруг нее расположились города – «это мать посреди семейства!»: «Взглянув на старинные чертежи и взяв Москву за средоточие», «можно обвести несколько кругов, на которых будут расположены большие слободы, посады, торговые села, наконец, и самые города на расстоянии 30, 60, 90, а потом на два, на три, на четыре девяноста верст... Все это напоминает планетную системы, где Москва это **солнце**, а города ее – планеты». У И.И. Панаева – «Москва – сердце России»⁶⁸, О. Мандельштама – «Москва – срединное царство»⁶⁹.

Новое звучание приобретает тема Москвы как святого града в связи с войной 1812 г. Вспоминая 1812 г., – это событие Глинка прочитывает через сакральную идею жертвенности и воскресения: «в 1812 году – Москва отстояла города, **пожертвовав** собою»: «Ты, как мученик, горела, Белокаменная!». Но затем произошло еще одно чудо «как в сказках: кто-то впрыснул живую водою мертвые кости Москвы, и Москва встала, выросла и разрослась». «Стоит опять Москва как кудрявая старопечатная буква во главе великого свитка России!». «После знаменательного 666 г. (от 1147 г.) исторической своей жизни прожила Москва еще 34 года». Сравнение Москвы с первой буквой свитка подчеркивает ее богоизбранность: подтекстовая семантика этого сравнения – книга жизни из Откровения Иоанна Богослова (ср., например, гл. 21, ст. 27). 666-1 год от основания Москвы – это 1812 г.; таким образом, Ф.Н. Глинка наделяет Москву, пережившую нашествие Наполеона и пожар, признаками Небесного Иерусалима – города, который после Страшного Суда населят праведники⁷⁰.

Поэт Н.М. Шатров видел в пожаре Москвы жертву, принесенную для спасения не только России, но и Европы:

Твой плен, твой пепел и страданья
Есть тайна божеских судов...

.....
Но Бог, казня Наполеона,
Хотел Европу от дракона
Твоим пожаром искупить.
... Охотно для ее спасенья
Себя всю в жертву отдала...⁷¹

Лермонтов М.Ю. в «Панораме Москвы» (1834) называет Кремль «алтарем России»: «на нем должны совершаться и уже совершались многие жертвы, достойные отечества... Давно ли как баснословный феникс, он возродился из пылающего своего праха?!...»⁷².

Тема пожара и послепожарной Москвы является одной из самых популярных в первой половине XIX в. Русский чиновник, близкий к литературным кругам и оставивший воспоминания, Ф.Ф. Вигель (1786–1856), реагирует на послепожарный Кремль, называя его: «Наш Сион, наш Капитолий»⁷³. Москва обретает новую мифологию. Таким специфическим московским мифом стал «Город-Феникс», заместивший в глазах современников послепожарную Москву. Восставшая из пепла Москва надолго заняла внимание всего мира, как отметил А. Герцен. Для Г.Р. Державина (1743–1816) «Москва по-прежнему восстанет / Из пепла» и «как феникс» снова будет процветать...⁷⁴, для К.С. Аксакова (1817–1860) «Москва «возникла вновь из пепла. И с нею русская земля»; В.Г. Бенедиктов (1807–1873) писал: «Вот она! Давно ль из пепла? А взгляните, какова? / Встала, выросла, окрепла / И по-прежнему жива!...» (1838); у М.А. Дмитриева («Нашим порицателям») – Москва «в смутах, в пламени жива, / Веры, древности святыня». В нач. XX в. для Вяч. Иванова (1866–1949) Москва, возникающая из очистительной стихии, значима «огневым» родством с «пламенеющим сердцем»: «А Град горит и не сгорает»⁷⁵.

В одной из корректур романа «Война и мир» Л.Н. Толстой продолжал развивать ставшую традиционной тему жертвенности Москвы: «Святыня Кремля не могла быть передана без жертвы, и жертва была принесена». Однако затем писатель вычеркнул эту фразу, возможно, показавшуюся ему слишком пафосной⁷⁶. Вместе с тем Л.Н. Толстой стремится объяснить один из исторических парадоксов этого периода: «...Москва взята, и вслед за тем, без новых сражений, не Россия перестала существовать, а перестала существовать 600-тысячная армия, потом наполеоновская Франция». Москва как земля обетованная, в которую стремилась французская армия, стала источни-

ком ее гибели⁷⁷. Л.Н. Толстой, подробно описывая ожидание Наполеона «бояр с ключами» от города на Поклонной горе перед тем, как войти в Москву, передает его слова: «Cette ville asiatique aux innombrables aeglises? Moscou la sainte. La voilaa donc enfin, cette fameuse ville!..»⁷⁸ Один из исследователей Л.Н. Толстого А.В. Гулин, анализируя этот эпизод в романе, отмечал, что в источниках – мемуарах французов-очевидцев, которыми пользовался писатель, из одних воспоминаний в другие переходили слова «*Moscou la ville Sainte*». «Обезумевшие от радости, хлопая в ладоши, – писал офицер французской армии Ложье Цезарь, – наши, задыхаясь кричат: “Москва! Москва”. Я не смогу, конечно, лучше и красивее выразить наше впечатление при виде этого города, как, вспомнив стихи Тассо, когда он в третьей песне изображает армию Готфрида Бульонского, увидевшего впервые башни Иерусалима: “У каждого как бы крылья выросли на сердце и на ногах; как легко стало идти. Солнце лило свои горячие лучи на бесплодные поля, оно дошло до зенита, когда Иерусалим предстал перед нами. Да, это Иерусалим, мы видим его, мы осязаем его, тысячи голосов, как один звучат в воздухе, приветствуя Иерусалим”»⁷⁹. Таким образом, в сцене на Поклонной горе Москва с «бессчетными куполами» приобретала черты Иерусалима – «святого города», о спасении которого молилась вместе со всеми Наташа Ростова: «Господи Боже... Призри ныне в милости и щедротах на смиренные люди твоя, и человеколюбно услыши, и пощади, и помилуй нас. Се враг смущаяй землю твою и хотяй положити вселенную всю пусту, восста на твое, разорити честный Иерусалим твой, возлюбленную тебе Россию: осквернити храмы твои, раскопати алтари и поругатися святыне нашей»⁸⁰.

Тема Москвы как святого города была популярной среди поэтов и писателей – символистов. Д.С. Мережковский так пишет о своих впечатлениях от Москвы: «Недавно я ездил в Москву. Это наш древний паломнический путь... Сразу очнулся от бреда, как будто из подземной темницы вырвался на Божий свет». И затем добавляет: «Как это ни странно, но в

некоторых уголках Кремля я чувствую себя, как на старых площадях Флоренции, Перуджи: недаром строили эти соборы и башни вместе с русскими каменщиками итальянские зодчие. Я чувствую здесь ближе к подлинной *святой Европе*, чем в Петербурге...»⁸¹.

«Святая Европа» и «Святая Русь», Флоренция и Москва – этот диалог продолжается в поэзии О. Мандельштама и М. Цветаевой. У М. Цветаевой в Москве «на морозе Флоренцией пахнет вдруг», у О. Мандельштама «Успенье нежное – Флоренция в Москве»⁸².

В связи с раздумьями о судьбах «святой Руси» и ее месте в христианском мире, тема диалога и единства активно развивалась в XIX – нач. XX в., как в отдельных высказываниях, так и в специально посвященных этой теме трудах русских писателей и философов – Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского и др., а также так называемых «русских католиков» П.Я. Чаадаева, И.С. Гагарина и Вл. Соловьева⁸³. Так, Вл. Соловьев, один из последовательных идеологов христианского единства, считал, что «святость» является особенностью «нашего народного идеала». Он замечает, что народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал. «Так француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе (*la bell France, la gloire du nom fratcais*); англичанин с любовью говорит: старая Англия (*old England*)... русский народ... желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о “святой Руси”». При этом ее «святость» имеет не только аскетический, но и деятельный смысл: «Святая Русь требует святого дела». Этим делом, полагает Вл. Соловьев, является «соединение церквей, духовное примирение Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенской церкви»⁸⁴.

В начале XX в. тема святой Москвы приобретает новое звучание, в частности, в печатном дебюте Андрея Белого «Симфония (2-я, драматическая)». М.А. Спивак, анализируя это произведение поэта, отмечает, что А. Белый видит Москву Новым Градом, в свете апокалиптических чаяний, в канун Второго Пришествия и Царства Духа. Во второй части «Симфонии»

повествуется о праздновании в Москве Дня Святой Троицы и Дня Сошествия Святого Духа. Характер этого христианского праздника определяет специфику организации московского пространства. В частности – непременно включение неба в городской пейзаж, упомянуты многие церкви.

Даже иконы А. Белый размещает не внутри храма или дома, а находит способ выставить их на улицу: *«На Кузнецком мосту в окне художественного салона выставили пророков и святителей. И казалось, пророки кричали из-за стеклянных окон, протягивая к улице свои голые руки, тряся горестными головами. Святители же были ясны и тихонько улыбались, пряча в устах лукавую улыбку. У окон толпились люди с разинутыми ртами».*

Место Божественного присутствия не ограничено исключительно пространством церкви. **Храмом становится город.** В масштабе Москвы творится Божественная литургия и происходит Сошествие Святого Духа. Небо сравнивается с куполом, туман – с кадыльным дымом, облака – с восковыми свечами.

Москва видится А. Белому как **безусловный центр**, в котором разворачивается мистерия, события которой вычитаны в «Откровении Иоанна Богослова»⁸⁵.

Таким образом, можно сказать, что со вт. пол. XV в. начинает формироваться представление о Москве как святом городе. Хотя сам термин «святой град» в этот период не употребляется. Святость Москвы кодируется в различных терминах и символах: «богоспасаемый», «богохранимый», Третий Рим, новый Константинополь, новый Иерусалим, царствующий град, «мать градом» и т.д. Москва воспринимается как священный центр, столица православного христианского царства – «Святой Руси». Ее главная святыня – это Успенский собор или Дом Пречистой Богородицы и великих чудотворцев. Тексты XIX – нач. XX в., посвященные теме Москвы как святого города, не только повторяют и развивают сложившиеся в период Средневековья представления, но и наполняют эту тему новым содержанием. В этот период Москва как святой город

осмысливается в связи с двумя событиями – строительством Петербурга и переносом столицы и войной 1812 г.

Тема Москвы как святого города имела продолжение в советское время, когда были закрыты, разрушены и разорены многие московские святыни, вокруг которых развивалась духовная жизнь страны. Е.Е. Левкиевская, изучая православный фольклор, замечает, что в результате, православное пространство Москвы, прежде сплошное и единое, образованное совокупностью церквей, монастырей, часовен, чудотворных икон, московских старцев, юродивых, паломников, после революции оказывается разорванным, точечным и представляет собой систему координат, известную только посвященным: могила блаженной Матрениушки, убогие лачуги на окраинах Москвы, полуподвалы, где жили люди, сохранявшие веру. Более того, сразу же после революции начало формироваться представление о Москве как «Втором Вавилоне». «Вавилонизация» началась с разрушения и осквернения московского архитектурного пространства, которое имело особый сакральный смысл. Массовое разрушение церквей и монастырей, превращение уцелевших монастырей в тюрьмы и колонии для малолетних преступников, церквей – в склады, ремонтные мастерские, комсомольские клубы – общеизвестный факт нашей истории, являющийся наиболее зримым наступлением «Второго Вавилона». Впервые в истории страны Москва из центра православия превратилась в центр гонения на православие. Что же касается концепции «Москвы – Третьего Рима», то она проявляется или в виде ностальгии по дореволюционной России, или в виде надежды на ее новое грядущее воплощение, т.е. соотносится или с прошлым Москвы (и России в целом), или с ее сакральным будущим, но не имеет воплощения в настоящем⁸⁶.

¹ Державин Н.А. Теократический элемент в государственных воззрениях Московской Руси сравнительно с воззрениями древних евреев. Киев, 1906; Ефимов Н.И. Русь – Новый Израиль: Теократическая идеология православия в допетровской письменности. Казань, 1912;

- Плюханова М.Б. О традициях Софийских и Успенских церквей // Лотмановский сборник. М., 1997. Т. 2. С. 483-510.
- ² Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим» // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 106.
- ³ Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 199-202.
- ⁴ Лихачев Д.С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. М., 1985. С. 17-23; Плюханова М.Б. О традициях Софийских и Успенских церквей // Лотмановский сборник. Т. 2. С. 490.
- ⁵ Седова Р.А. Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993. С. 63-65.
- ⁶ Турилов А.А. Алексей // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 637-648; Кривцов Д.Ю. Почитание святителя Алексея, митрополита Московского, как небесного заступника Руси от иноплемennых врагов в XV–XVII вв. // Мининские чтения. Нижний Новгород, 2003. С. 100-117.
- ⁷ Турилов А.А. Алексей // Православная энциклопедия. Т. 1. С. 644.
- ⁸ Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 40-42.
- ⁹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вт. пол. XIV–XVI вв. Л., 1989. Ч. 2: Л–Я. С. 284-287.
- ¹⁰ Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. С. 40.
- ¹¹ Там же. С. 47.
- ¹² О редакциях см.: Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 79. (1-я ред. «Исидоров собор и сожжение его»: Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. Приложения. № XVII. С. 89-101; 2-я ред. «Повесть священноинюка Симеона Суждальца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленики»: Малинин В.Н. Указ. соч. Приложения. № XVIII. С. 101-114; Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей Греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 102-103, 198-210; 3-я ред. в «Слове на латыню» и летописях: Малинин В.Н. Приложения. № XVIII. С. 102-114; Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 344-359).
- ¹³ Малинин В.Н. Указ. соч. Приложения. С. 90.
- ¹⁴ Там же. С. 100.
- ¹⁵ Попов А.Н. Указ. соч. С. 359.
- ¹⁶ Там же. С. 360-395.
- ¹⁷ Русский феодальный архив. М., 1986. Т. 1. С. 78-79.
- ¹⁸ Послание на Угру Вассиана Рыло // Русский феодальный архив. М., 1987. Т. 2. С. 230-231.
- ¹⁹ Там же. С. 223.

- 20 Там же. С. 277.
- 21 *Емченко Е.Б.* Стюглав: исследование и текст. М., 2000. С. 134-135.
- 22 Русский феодальный архив. М., 1986. Т. 4. С. 735.
- 23 *Тихонюк И.А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 45-61.
- 24 *Успенский Б.А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим» // *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. С. 106.
- 25 Там же. С. 91, 94.
- 26 *Синицына Н.В.* Указ. соч. С. 121-125.
- 27 *Плюханова М.Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей // Лотмановский сборник. Т. 2. С. 506.
- 28 *Тихонюк И.А.* Указ. соч. С. 61.
- 29 *Плюханова М.Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей // Лотмановский сборник. Т. 2. С. 499-500.
- 30 ПСРЛ. Т. 6, вып. 2. Стб. 178-179.
- 31 Там же. Стб. 206.
- 32 *Успенский Б.А., Лотман Ю.М.* Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого // *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. С. 127.
- 33 *Синицына Н.В.* Указ. соч.; Идея Рима в Москве XV–XVI веков. Источники по истории русской общественной мысли. Roma, 1989.
- 34 *Синицына Н.В.* Указ. соч. С. 345.
- 35 *Кудрявцев М.П.* Москва – Третий Рим М., 1994. С. 43.
- 36 Идея Рима в Москве XV–XVI веков. С. 177, 183.
- 37 Собрание народных песен П.В.Киреевского. Тула, 1986. С. 308.
- 38 *Плюханова М.Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI в. // Лотмановский сборник. Т. 2. С. 483.
- 39 Москва. Портрет города в пословицах и поговорках. М., 1997.
- 40 *Максим Грек.* Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Казань, 1860. Ч. 2. С. 156-164. (Из «Православного собеседника»).
- 41 Там же. С. 297.
- 42 Там же. С. 356.
- 43 *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. М., 1991. С. 30.
- 44 *Бушкович П.* Максим Грек – поэт «гипербореец» // ТОДРЛ. Т. 47. СПб., 1993. С. 217, 240.
- 45 *Синицына Н.В.* Указ. соч. С. 361.
- 46 *Курбский А.М.* История о великом князе Московском. Стб. 102, 107, 111. Ср.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. Первое послание Курбского. С. 7. Л. 5 об.; Третье послание Курбского. С. 110. Л. 145 об.
- 47 Послание патриарха Иова к царю Борису Федоровичу в ответ на царскую известительную грамоту о походе против крымского хана // ААЭ. СПб., 1836. Т. 2. № 2. С. 8.
- 48 Там же. № 57. С. 1606.

- 49 *Бусева-Давыдова И.Л.* Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 174-181.
- 50 Цит. по: *Лебедев Л.* Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. М., 1983. Сб. 24. С. 148-149.
- 51 *Баталов А.Л., Вятчина Т.Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XV–XVII вв. // Архитектурное наследство. М., 1988. Т. 36. С. 36.
- 52 *Успенский Б.А., Лотман Ю.М.* Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого // *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. С. 132.
- 53 Москва в описаниях XVIII в. М., 1997. С. 254-259.
- 54 «Город чудный, город древний...»: Москва в русской поэзии XVII – начала XX веков. М., 1988. С. 134.
- 55 Там же. С. 138, 192.
- 56 *Панаев И.И.* Белая горячка: (фрагмент), 26 мая 183... Москва // Москва – Петербург: pro et contra: Диалог культур в истории национального самосознания. СПб., 2000. С. 122.
- 57 Москва в описаниях XVIII в. С. 224.
- 58 «Город чудный, город древний...». С. 141, 303, 507.
- 59 *Карамзин Н.М.* Записки о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 20.
- 60 *Глинка Ф.Н.* Семисотлетие Москвы // *Глинка Ф.Н.* Письма русского офицера. М., 1985. С. 257-261.
- 61 *Беляев Л.А.* «Семихолмная Москва» как историографический феномен // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. С. 64-73.
- 62 *Аксаков К.С.* Значение столицы, 1856 г. // Москва – Петербург: pro et contra: Диалог культур в истории национального самосознания. С. 234-237.
- 63 *Герсеванов Н.Б.* Петербург и Москва (взгляд и нечто) // Там же. С. 114.
- 64 *Гаршин В.М.* Петербургские письма // Там же. С. 287.
- 65 Цит. по: *Исупов К.Г.* Диалог столиц в историческом движении // Там же. С. 14.
- 66 *Мережковский Д.С.* «Петербургу быть пусту» // Там же. С. 325-332.
- 67 *Анцифиров Н.П.* Душа Петербурга // Там же. С. 416-436.
- 68 *Панаев И.И.* Белая горячка: (фрагмент), 26 мая 183... Москва // Там же. С. 122.
- 69 *Фрейдин Ю.Л.* Заметки о хронотопе московских текстов Мандельштама // Лотмановский сборник. Т. 2. С. 703-728.
- 70 *Ранчин А.М.* От Батюшкова до Льва Толстого: образ Москвы в русской литературе XIX в. // Русская словесность. 1998. № 5. С. 22.
- 71 «Город чудный, город древний...». С. 155-157.
- 72 Там же. С. 268.

- ⁷³ Вигель Ф.Ф. Воспоминания Ф.Ф. Вигеля. М., 1864–1866. Т. 2, ч. 4. С. 115. Разд. паг.
- ⁷⁴ «Город чудный, город древний...». С. 159-161.
- ⁷⁵ Цит. по: *Исупов К.Г.* Диалог столиц в историческом движении // Москва – Петербург: pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания. С. 23.
- ⁷⁶ *Великанова Н.П.* Москва в книге «Война и мир» // Москва в русской и мировой литературе. М., 2000. С. 180.
- ⁷⁷ Цит. по: Там же. С. 174.
- ⁷⁸ *Толстой Л.Н.* Война и мир. М., 1963. Т. 3-4. С. 284.
- ⁷⁹ *Гулин А.В.* Москва 1912 года в романе Л.Н. Толстого «Война и мир» // Москва в русской и мировой литературе. С. 163-164. См.: *Ложье Цезарь.* Дневник офицера великой армии в 1812 году. М., 1912.
- ⁸⁰ *Толстой Л.Н.* Указ. соч. Т. 3-4. С. 68.
- ⁸¹ *Мережковский Д.С.* «Петербургу быть пусто» // Москва – Петербург: pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания. С. 327.
- ⁸² «Город чудный, город древний...». С. 35, 513.
- ⁸³ См.: *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М., 1999.
- ⁸⁴ *Соловьев В.* О Христианском единстве. М., 1994. С. 144-145.
- ⁸⁵ *Спивак М.Л.* «Будучи московским мистиком и патриотом...»: (Некоторые особенности видения Москвы в творчестве А.Белого) // Лотмановский сборник. Т. 2. С. 639-656.
- ⁸⁶ *Левкиевская Е.Е.* Москва в зеркале православных легенд // Там же. С. 805-835.

К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА И ХРАМОВ НА РУСИ В XIV–XV ВЕКАХ

Подсчет численности социальных групп, участников событий далекого прошлого, различных воинских формирований всегда вызывает и определенный интерес, и многочисленные сложности. При отсутствии точных статистических данных бывает очень сложно оценить, сколько человек принимало участие в восстании, битве, походе, занималось тем или иным видом деятельности – воевало, торговало или служило в храмах.

В случае со священниками и церковнослужителями с большой долей уверенности можно утверждать только то, что их массовое появление на Руси связано с официальным принятием христианства и что число их с тех пор постоянно росло. Однако до XVIII в., когда появляется первая статистика, количество церквей на Руси и служителей в них остается вопросом дискуссионным. Монгольское нашествие почти не оставило нам шансов узнать, сколько церквей стояло в Русской земле до 1240 г., поэтому первые приблизительные оценки можно сделать только для XIV–XV вв.¹

В подсчете количества церквей и духовенства неоценимую помощь может оказать такой массовый источник, как новгородские писцовые книги, которые систематически описывают новгородскую землю. Такое описание было впервые проведено на рубеже XV–XVI вв.

Подсчет количества церквей по Новгородским писцовым книгам, хотя и носит приблизительный характер, но приводит к мысли о том, возможно ли представить общее количество всех приходских церквей на Руси во всех епархиях. На конец XV в. Новгородские писцовые книги дают информацию о

* к.и.н., преподаватель колледжа Министерства иностранных дел.

349-ти погостских, сельских и деревенских храмах (без учета храмов города Новгорода)². На начало XIV в. сельских и деревенских церквей могло быть значительно меньше, так как хозяева земель и местные общины пользовались погостской церковью, которая и была в большинстве случаев единственным приходским храмом округа, всего погоста³. По всем Новгородским пятинам насчитывалось 378 погостов, а значит, речь теоретически может идти о 378 приходских церквях. Сборники актов, изданные в 50-60-е годы (Акты феодального землевладения и хозяйства, Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси), дают сведения не более чем о 394 церквях, Таким образом, для XIV – первой половины XVI в. по актовому материалу мы имеем поименное упоминание 394-х церквей Северо-Восточной Руси и 349-ти церквей в Новгородских пятинах. Всего не более 750-ти храмов. Незначительно возрастет эта цифра, если прибавить к ней упоминание церквей в летописных текстах.

В то же время с легкой руки исследователя древнерусской рукописной книги Б.В. Сапунова в литературе утвердилась точка зрения о том, что на Руси в конце XIII в. было около 8-9 тысяч приходских церквей⁴. Данные цифры более чем в 10 раз превышают количество тех храмов, которые упоминаются в источниках. Но дело не только в этом. Расчеты Б.В. Сапунова, а главное, их методика, вызвали сомнение уже ранее⁵. В основу расчетов были положены два утверждения, что население России на 1200 г. составляло 7 млн. человек, а число прихожан одного храма достигало 500 человек⁶. Элементарное деление дает нам 14 тысяч приходских церквей, однако, Б.В. Сапунов называет цифру – 13200, а затем произвольно уменьшает число приходских храмов до 8-9 тысяч, прибавляя к ним 1000 домовых и 300 монастырских церквей⁷. Но даже такая урезанная цифра кажется слишком большой и вызывает сомнения в методике подсчета. Возьмем на себя смелость сделать попытку определить количество приходских церквей в Древней Руси в XIV–XV вв. Естественно, что нам придется сделать собственные допущения и предположения.

Чтобы сделать наши выводы более аргументированными, воспользуемся двумя способами подсчета. Для подсчета первым способом можно исходить из цифр по Новгородским пятинам: 349 церквей и 378 погостов. Возьмем последнее число как среднее для любой из 16 русских епархий для XIV–XV вв., так как погост теоретически был центром прихода, а значит, имел церковь. Путем умножения получаем чуть более 6 тысяч церквей во всех епархиях. Данная цифра на 2 тыс. меньше, чем самое нижнее число приходских храмов по подсчетам Б.В. Сапунова для XIII в. Такие подсчеты совсем не означают, что любая из епархий имела около 400 храмов, цифра принимается как средняя. Более того, следует обратить внимание на любопытное совпадение, в Новгородских землях, по которым можно просчитать количество церквей, проживало в XV в. 500 тыс. человек⁸, а это как раз составляло 1/16 всего населения Руси.

Для подсчета вторым способом необходимо произвести более сложные вычисления. Б.В. Сапунов произвольно взял количество прихожан в одном приходе равное 500 человек. Данное число не подтверждается практически никакими данными источников.

«Историческое описание епархий, монастырей и церквей», изданное в 1819 г., указывает, что на 1805 г. в России существовало 26 тыс. 747 приходских церквей⁹. Оценим теперь население России на начало XIX в. Авторитетный исследователь Б.Ц. Урланис заявляет, что по разным подсчетам население России в начале XIX в. было от 36 млн. до 41 млн. человек¹⁰. Разделив количество населения на количество церквей, получаем от 1345 до 1532 человек на приход. Приходы Русской Православной Церкви в Синодальный период образовывались при наличии 700 душ мужского пола¹¹, а значит, учитывая наличие прихожан женского пола, получаем около 1400 жителей, что соответствует только что сделанным подсчетам.

Правомерно ли распространять цифры XIX в. о количестве прихожан на XIV–XV вв.? Если принять за основу численность прихожан в XIV–XV столетиях в 500 чел. (как это делает Б.В. Сапунов), то получается, что количество церквей за пери-

од до XIX в. увеличивалось гораздо медленнее, чем количество прихожан. Если в XIV в. на одну церковь приходилось 500 человек, то в XIX в. уже 1400? Число прихожан на каждую церковь увеличилось втрое! Это противоречит прежде всего элементарной логике и данным Новгородских писцовых книг, которые указывают, что в XV в. происходило бурное строительство церквей в селах, а значит, число прихожан с постройкой каждого нового храма должно лишь уменьшаться. Е.Е. Голубинский полагает, что число приходоу увеличилось в своей пропорции относительно населения¹².

Попробуем просчитать среднее число жителей в одном погосте Новгородских земель, рассматривая погост как приход – церковный округ. По оценке авторского коллектива во главе с А.Л. Шапиро, на конец XV в. в погостах Деревской пятины проживало 115780 человек, то есть более 1700 чел. на погост, в Шелонской пятине 105598 чел., то есть 1446 чел. на погост, в Вотской пятине 94585 чел., то есть 1603 чел. на погост¹³.

Учитывая рост населения и его плотности в Европейской России с XIV по XIX в. и присоединение Сибири с малым количеством населения, но огромной территорией, можно признать, что среднее количество прихожан на одну церковь не изменилось и составляло, как и в XIX в., от 1350 до 1530 чел. или более, но никак не менее этих чисел.

Теперь оценим население России в XIV–XV вв. Сделать это гораздо сложнее, так как достоверных сведений по этому вопросу мы не имеем. Подсчеты Б.Ц. Урланиса дают цифру более 10 млн. человек¹⁴. Подсчеты А. Яковлева, сделанные для XII–XIII вв., – более 7,9 млн. человек¹⁵.

Разделив количество населения на предполагаемое количество прихожан одной церкви, получаем цифру от 5600 до 6500 церквей. Данная цифра подтверждает расчеты, сделанные первым способом. Таким образом, можно сформулировать вывод, что количество приходских храмов на Руси в XIV–XV вв. было около 6 тысяч, а вернее, следует считать, что количество церквей увеличивалось с 5,5 тыс. в конце XIII в. до 6,5 тыс. в конце XV в.

Теперь обратимся к другой любопытной цифре, которую указывает Н.С. Борисов: «...по современным подсчетам на Руси XI–XIII вв. действовало около 10 тысяч городских и сельских храмов... Эти храмы обслуживало 40 тысяч причетников»¹⁶. При всем уважении к автору нельзя согласиться с такими заявлениями. Учитывая сделанные выше подсчеты, и значительно уменьшив число храмов в XIII веке с 10 тыс. до 5,5 тыс., никак невозможно пройти мимо цифры 40 тысяч (!) причетников. Н.С. Борисов исходит из положения о том, что «наиболее типичным для города был храм, причт которого состоял из двух священнослужителей – священника и дьякона и трех церковнослужителей – дьячка, пономаря и просвирни. Сельские храмы, обычно, имели только священника, дьякона и дьячка»¹⁷. В среднем получается по 4 человека на церковь, а значит, 40 тыс. причетников на 10 тыс. церквей.

Подсчеты по Новгородским писцовым книгам не позволяют согласиться с данными цифрами. Сложив вместе количество попов, дьяков, пономарей, сторожей, просвирен и столь редких среди приходского духовенства дьяконов, получаем на 349 церквей 839 членов причта¹⁸, а значит, на одну церковь приходилось в среднем не 4 чел., а 2,4. Более того, даже в XIX в. причт приходской церкви из четырех человек не был правилом¹⁹. Общее же количество священно- и церковнослужителей из этого расчета в XIV–XV вв. не должно было превышать 13200 – 15600 чел.

Итак, подведем окончательные итоги. Численность низшего духовенства в России до монгольского нашествия невозможно подсчитать из-за явного недостатка источников. Первые расчеты возможно сделать для рубежа XIV–XV вв. В это время на Руси существовало не более 6,5 тысяч храмов, в которых служило не более 15,6 тысяч священно- и церковнослужителей. Со временем число храмов на Руси росло пропорционально числу прихожан, увеличивалось и количество духовенства.

-
- ¹ См.: *Баловнев Д.А.* Церковные приходы и приходское духовенство в XIV–XV вв. на Руси (Северо-Восточные, Новгородские и Псковские земли): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998.
 - ² См. *Он же.* Приходское духовенство XV – нач. XVI вв.: По Новгородским писцовым книгам (численность и особенности состава) // *Отечественная история.* 2004. № 4. С. 131-139.
 - ³ О становлении приходской структуры Русской церкви см.: *Он же.* Низший церковный округ в терминологии XIV–XV вв. // *Церковь в истории России.* М., 1998. Вып. 2. С. 27-42.
 - ⁴ *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI – XIII вв. Л., 1978. С. 64. См. также: *Борисов Н.С.* Церковные деятели средневековой Руси. М., 1988. С. 10.
 - ⁵ *Розов Н.Н.* Книга Древней Руси XI – XIV вв. М., 1977. С. 79-80.
 - ⁶ *Сапунов Б.В.* Указ. соч. С. 60.
 - ⁷ Там же.
 - ⁸ *Шатино А.Л. и др.* Аграрная история Северо-Запада России второй половины XV – начала XVI вв. Л., 1972. С. 322.
 - ⁹ Историческое описание епархий, монастырей и церквей. СПб., 1819. С. 201.
 - ¹⁰ *Урланис Б.Ц.* Рост населения в Европе. М., 1941. С. 194.
 - ¹¹ Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон. Т. XXV (49). СПб., 1898. С. 275.
 - ¹² *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2, ч. 2. С. 78.
 - ¹³ *Шатино А.Л. и др.* Указ. соч. С. 322.
 - ¹⁴ *Урланис Б.Ц.* Указ. соч. С. 81-91.
 - ¹⁵ *Яковлев А.* Холопство и холопы в Московском государстве XVII в. М., 1943. С. 18, 298.
 - ¹⁶ *Борисов Н.С.* Указ. соч. С. 10.
 - ¹⁷ Там же. С. 9.
 - ¹⁸ *Баловнев Д.А.* Приходское духовенство XV – нач. XVI вв.: По Новгородским писцовым книгам (численность и особенности состава). С. 138.
 - ¹⁹ Расчет количества служителей одного храма на 1825 г. показывает правильность вывода о постепенном увеличении причта. В 1825 г. на 27585 церквей приходилось 101040 служителей, то есть 3,66 чел. на храм. Даже в XIX в. в одном храме в среднем служило менее 4 чел. См.: *Смолич И.К.* История Русской Церкви, 1700–1917 гг. М., 1996. С. 665-666. (История Русской Церкви; Кн. 8, ч. 1).

БОГОУГОДНОСТЬ ГЛАЗАМИ РУССКОГО ИЕРАРХА XVI ВЕКА (ПО «НАКАЗАНИЯМ» МИТРОПОЛИТА ДАНИИЛА)

Представление о необходимости самопознания и уважения к другому человеку изначально заложены в христианском учении. Но требовалось время и условия для осмысления этих понятий и превращения их из поучений и наставлений в человеческое мироощущение. Большой шаг в этом направлении в России был сделан в первой половине – середине XVI в.

Фигура митрополита Даниила (ум. в 1547 г.) не привлекала такого внимания исследователей и деятелей культуры и Церкви, как, скажем, его младшего современника митрополита Макария (1481–1563). Произошло это, вероятно, и потому, что митрополит Даниил часто выступал как политик, ставя на первое место не верность канонам, а интересы государства. Так было, в том числе, и с разводом великого князя Василия III с его бесплодной женой Соломонией Сабуровой, который по церковным правилам был невозможен. Еще одно из «прегрешений» митрополита Даниила состоит в том, что при нем происходили суды 1525 и 1531 гг. над Максимом Греком (сам Даниил был вынужден покинуть митрополичий стол в 1539 г. и окончил свою жизнь в Иосифо-Волоколамском монастыре, постриженником которого был). Отметим, что сам Максим Грек уже опальному митрополиту написал дружественное послание.

В то же время митрополит Даниил внес заметный вклад в историю русской культуры уже тем, что составил одну из самых известных и важных для исследователей летописей, т.н. «Никоновскую», содержащую ряд уникальных свидетельств по русской истории и исследующую со времен Карамзина.

* к.и.н., Институт российской истории РАН.

Кроме того, есть основания полагать, что Даниил принимал участие в работе над другими летописными сводами.

Если бы митрополит Даниил сделал только это, его имя уже должно было остаться в истории русской культуры. Но он внес значительный вклад в то, что можно назвать развитием культуры личности. Он – автор целого ряда «Слов» и «Наказаний», которые пользовались популярностью в России XVI – XVII вв., о чем свидетельствуют многочисленные сохранившиеся списки его произведений. То, что Даниил был авторитетным автором, подтверждает дипломат и писатель Федор Карпов в одном из своих посланий.

Первым на митрополита Даниила как на церковного писателя обратил внимание преосвященный митрополит Макарий (Булгаков) в статье, опубликованной в журнале «Христианское чтение» в 1872 г.

Монументальный труд по писаниям Даниила с публикацией некоторых из них составил В. Жмакин в 1881 г., а в 1909 г. В.Г. Дружинин опубликовал 18 произведений митрополита Даниила и еще 20 ранее не публиковавшихся по одному из списков РПБ.

Важность положений, содержащихся в ряде посланий (по сути дела, проповедей), обращенных к пастве, до сих пор не оценена по достоинству. Поучения Даниила, как монаха, обращаемого к инокам, вполне укладываются в сложившиеся представления о монашеской аскезе. Верный ученик Иосифа Волоцкого, он, по сравнению со своим наставником, даже усиливает строгость требований к монашескому общежителю и личной бедности иноков. В посланиях же к мирянам предлагает несколько иной путь спасения, понимая все тяготы мирской жизни, о которой он пишет: «Оба жития [целомудренное и семейное] требуют внимания и трезвления много к спасению и паче же супружную тяготу многу сугубу имать от молвы и плища, и попечения суетнаго. Девствующаго бо ум имат любомудрие молчальное; на приплетшагося союзу брака колико омрачения, и молвы, и смущения востают. Сугубый бо мятеж и попечение примет: без детей ему сушу, детей желание, егда-

же родятся дети, о вскармлении детей попечение, жены хранение, дому прилежание, рабом управление, и иже поприлучают бывающая болезни рабом, жене, детям, и иже в скотех испадение, и житейских вещей неполучение, и отсюду молвы и сверепства, и еже судом проторы, и на судищех стязания, и на путех беды, и в домех беды, оранья и сеяния неполучение, и всяк день приходит особно, принося души омрачение, в нощи же дневныя печали приемше, сих же всех едино избавление есть еже бежати от всего мира»¹.

Даниил выдвигает не только вполне ожидаемое от монаха требование «страха Божьего» и покаяния, т.е. искоренения греха, он обращается к лучшим сторонам человеческой личности, искренне уверенный, что можно день прожить без греха: «Положи начало: восприими себе перва день един еже ничтоже съгрешити в нем, таже сей претерпев и другой приложи к нему, таже третий... и тако прохладдаа прохладишися и радости многиа исполнишися в настоящих, в будущем же вечных благ получиши, яже уготова любящим Его»². По сути дела, это новое видение человека и его места в мире, который не только труден, но и прекрасен, как всякое Божественное творение.

К лучшим чертам и поступкам человека и памяти о них он обращается и в другом месте: «Умом вспять пути своего, сиреч от лета, и месяци, и дни... и яже в сих что благо сотворил еси, утверди смирением кротостию, да не разсыплет враг добродетели твоя...»³. Кроме всего прочего, мы встречаем в посланиях митрополита Даниила едва ли не первое в древнерусской литературе описание пейзажа. «Аще хочеши прохладитися, изыди на преддверие храмины твоя и виждь небо, солнце, луну, звезды, облака ови высоци, ови же нижайше, и в сих прохладдайся, смотря их доброту, и прослави тех творца Христа Бога. Се бо есть истинное любомудрие»⁴. Это описание чем-то напоминает знаменитое начало «Слова о погибели Русской земли» XIII в.: «О светло светлая и украсно украшенная земля Русская», но в нем не столько описание, сколько перечисление красот Русской земли. Написанное Даниилом гораздо ближе к тому, что можно считать описанием красоты природы.

Важно отношение митрополита Даниила и к труду. Митрополит не опровергает точки зрения, выраженной римским папой Иннокентием III, что человек рождается для «работы, как птица для полета» в наказание за первородный грех, он также ссылается на пример Адама, но делает это несколько иначе: «Никтоже буди тунаядецъ, никтоже будь празденъ, праздность всемъ злымъ ходатайственна есть. Сего ради преже в раи повелел Богъ Адаму делати и раи хранити, по изгнании же оттуда въ труде и поте лица хлебъ ясти повеле ему Господь, а яже ко Адаму реченная, ко всемъ речена быша»⁵. Показательно и то, что, по мнению митрополита Даниила, труд не только заповедан Господом, но им же дан и наглядный пример постоянного труда: «И Господь убо в плотстемъ смотрении, якоже рече Василий Великий, по первому возрасту родителемъ повинуюся и всякъ трудъ телесне кротко... с ними ношаше»; и о второй половине жизни Иисуса: «без лености мест от места пешъ преходя, тружаяся нашего ради спасения, образ дал нам. И Пречистая Богородица никогдаже бездельна бываше»⁶. (Таким образом, трудиться женщинам заповедала Богородица). Он видит возможность получения удовольствия от улучшения условий бытия и созерцания плодов своего труда в созданном Богом мире: «и аще хочещи и еще прохладися: изыди на двор твой и обойди кругом храмин твоя, сиче же и другую и прочаа, такоже и двор твой, и ащи что разсыпаса, или пастися хочет, созидай, ветхаа поновляй, неутвержденаа укрепи, прах и гной згребай да ти к плодоносию вещь угодна будет»⁷.

При этом он с большим уважением относится к любому виду труда: «властель, судия, воин, послушник, купец, рукодельник, земледелатель, ловец, бортник, каменосечец, кузнец, швец, древодел, писец, зодчий, философ и прочии вси, приемшии от Господа художество тружайтеса, делайте не яко рукоделию и Мамоне, но яко Богу работающе и внимающе, и еще от труда своего по силе Божественей церкви и нищим, и странним, и на все потребы и проторы издающе»⁸.

Это соединение в одном перечислении труда философа и труда крестьянина – для XVI в. уникально. Дальше пошел

только великолепный писатель 40-60-х гг. того же XVI в. Ермолай (в иноках Еразм), наиболее известный как автор «Повести о Петре и Февронии», который в своих сочинениях не только заступался за угнетаемых крестьян, но видел в крестьянском труде сакральный смысл: именно крестьяне растят то зерно, из которого делается хлеб для свершения таинства евхаристии: «в начале же всего потребны суть ратаеве. От их бо трудов есть хлеб, от сего же всех благих главизна: Богови в службу безкровная жертва хлеб приносится и в тело Христово претворяется»⁹.

Ту же культуру чувств и отношения к другому человеку в середине XVI в. стремился привить своему читателю и составитель знаменитого «Домостроя» священник Сильвестр. К морали Домостроя относились по-разному, но несомненно то, что в целом он побуждает читателей, своих современников, к тому, что можно назвать, может быть, не очень удачно, «смягчением нравов», помогает осознанию того, что присутствие любви и взаимного уважения в доме и семье есть важное условие на пути к спасению для мирянина.

Перечисленный круг литературы позволяет говорить о попытке «повторной христианизации», когда от человека требовалось не только участие в церковном богослужении и домашняя молитва, но соотнесение с высокой нравственностью и духовностью каждого своего желания и поступка, а мирской труд рассматривался как труд во славу Господа.

При высокой оценке значимости труда для спасения души русские моралисты, такие как митрополит Даниил, священники Еразм и Сильвестр, не требовали самоотвержения ради труда, как это было у представителей ряда протестантских течений. Для русских православных людей труд должен быть «по силе», и занятия делами не требовали забвения угодных Богу радостей мира. Они признавали полезность труда и для благополучной жизни в этом мире.

-
- ¹ *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. Отдел приложений // Чтения ОИДР 1881 Кн 2 С. 17
- ² Там же. С. 26.
- ³ Там же.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 38.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 26.
- ⁸ Там же. С. 25.
- ⁹ *Ржига В.Ф.* Литературная деятельность Ермолая-Еразма // Летопись занятий Археографической комиссии. Л., 1926. Вып. 33. С. 76.

ИЗ ИСТОРИИ ПАТРИАРШЕСТВА В РОССИИ: ПЕРВОСВЯТИТЕЛЬ ИОВ И ЦАРЬ БОРИС ГОДУНОВ

Московской Патриаршей Кафедре в 2004 году исполнилось 415 лет. Во время празднования Русской Церковью 400-летия Патриаршества в 1989 г. архиерейский Собор канонизировал первого патриарха Иова (1589–1605)¹. Согласно Апостольским Правилам, в независимом большом государстве Церковь должна быть Поместной². Русская же Митрополия, имея статус автокефальной, продолжала числиться в составе Константинопольского Патриархата³. Учреждение Патриаршества в царствование Федора Ивановича стало реальностью для России благодаря развитию государственности и народности, когда духовную сферу уже достаточно разносторонне представляли книжность, по преимуществу христианская, и деловое письмо (уложенные, разрешительные, патриаршие, царские грамоты, памяти с обращениями к пастве и т.д.)⁴.

В истории России Патриаршество действует весь семнадцатый век. Однако первое его десятилетие вплоть до 1613 года оказалось в пламени жесточайшей Смуты: произошло ослабление государства в результате династического кризиса (отсутствии наследника у царя Федора, скончавшегося в 1598 году); борьбы за власть боярских группировок. Поднялась мощная волна народных движений, чему способствовали крепостничество, неурожайные голодные 1601–1603 годы, скрытая (самозванчество) и открытая иностранная интервенция, распространение католичества и протестантизма⁵. Исповедание православия и служение правовым началам российской государственности в ту эпоху – главная составляющая духовности общест-

* к.и.н., Институт российской истории РАН.

ва⁶. К периоду Смуты относятся наиболее трагические годы первосвятительства Иова.

Из десяти российских патриархов XVII века патриарх Иов может быть единственный, о ком не имеется в отечественной историографии XIX – начала XX века монографического исследования. Тем не менее, опубликовано несколько статей и краткие очерки в обобщающих сочинениях по истории Церкви⁷. Патриарх многократно упоминается в трудах светских историков, главным образом, в связи с политическими событиями Смутного времени. Авторы до сих пор не пришли к единому мнению в отношении его личности и деятельности. Н.М. Карамзин считал Иова «слабодушным», не имевшим мужества участником «в кознях Борисовых»⁸. Н.И. Костомаров называл его «пособником» и «верным слугою» Бориса Годунова⁹. По словам С.М. Соловьева, Борис Годунов и его семья в патриархе нашли «самого ревностного приверженца»¹⁰. Митрополит Макарий (Булгаков) также подчеркивал преданность Иова царю новой династии Борису: «...Иов преимущественно и содействовал избранию Годунова на царство»¹¹.

Сложившаяся в XIX веке историографическая традиция в XX веке принимается как вполне обоснованная. Так, А.В. Карташев пишет: «Патр[иарх] Иов служил царю Федору с горячей преданностью», затем он также преданно служил и царю Борису; по словам Карташева, – «получив патриарший титул из рук Б. Годунова, Иов был его последовательным приверженцем»¹². Советские историки принимали эту оценку¹³. В новейшее время А.П. Павлов в монографии (1992 г.), посвященной политической борьбе при Борисе Годунове, следует за предшественниками: «Годунова поддерживали патриарх Иов и в целом церковные власти, обязанные ему усилением позиций Русской церкви и своими чинами в связи с учреждением в 1589 году Патриаршества»¹⁴. Эмпиризм и прагматизм, как методы исследования, на наш взгляд, не способствуют выяснению истинного хода событий и намерений их участников.

Когда в конце XIX века возрождается интерес к Патриаршеству как особому духовному институту, постепенно меняется отношение и к его первому представителю. Уже С.Ф. Платонов

с осторожностью писал о патриархе Иове, отмечая, что в источниках отсутствуют твердые фактические данные «для ясной характеристики того или другого лица». Верным нам представляется его наблюдение над повествовательным источниковым материалом по Смутному времени: писателей XVII века «интересует не столько сама личность, сколько известные стороны ее деятельности»¹⁵. Священник Феодосий Иванов в своей книге, посвященной истории Русской церкви в Смутное время (1906 г.), отрицал какое-либо «потворство» Годунову со стороны патриарха. По его мнению, Иов «стоял за него только как за законную власть», также выступил «в защиту ...и его сына», когда Бориса уже не стало¹⁶. Это направление получило развитие в конце XX в. у церковных историков; обстоятельностью подхода к теме выделяется очерк об Иове игумена, ныне епископа Феофилакта (Моисеева). Однако вопрос об участии Иова в политических событиях при Борисе Годунове автор не раскрывает¹⁷.

Из дошедших до нас источников необходимо назвать житийную повесть середины XVII века «История о первом патриархе Иовс в Велицси России: О возведении на Патриаршество и о изгнании его»¹⁸. В ней сообщается: «И о сем Иовс да слышится здс повсть; инде бо о нем нигдс не писано, каков бс муж нравом и учением, и благочинием, и благодатию Святаго Духа украшен». Повестью пользовались многие исследователи, но в источниковедческом плане она неизучена. До сих пор не выяснены биографические данные святителя Иова. По воспоминаниям современников он отличался мягкостью нрава, терпимостью к человеческим слабостям, аскетическим образом жизни, нестяжательностью. Автор повести пользовался, очевидно, устными рассказами: представляя читателю образ патриарха, он обращает внимание на его религиозно-нравственное поведение и талантливость: «Во дни же убо не обрстеся человек подобен ему. В лста же его патриаршества много изрядных людей церковнаго чину, но никто же таков дарованием Божиим украшен, прекрасен бо бяше в пснии и во чтении и во умсрении»¹⁹. После смерти Иова 19 июня 1607 года нашли все-

го 15 рублей, которые были потрачены на погребение²⁰. В своем завещании (Духовной) Иов подробно перечислил расходы патриаршей келейной казны²¹. Нуждается в уточнении вопрос о его происхождении: из посадского, духовного или военно-служилого сословия. В синодике Старицкого Успенского монастыря, где он принял постриг, записан «род святейшаго патриарха Иова»²². В литературе нет однозначного ответа, кто был его духовным наставником в юности, когда он пребывал в послушниках при монастыре²³.

От Смутного времени дошли повествовательные сочинения – повести, летописи, хронографы, сказания, написанные в основном после трагических событий. В них, как известно, патриарху Иову не отведено значимого места, может быть потому, что Романовы – представители новой правящей династии – пострадали в царствование Годунова во время патриаршества Иова. Тем не менее писавшие о Смуте отзывались о святителе Иове положительно, противопоставляя его патриарху греку Игнатию, ставленнику Самозванца. Так, «Временник дьяка Ивана Тимофеева», резко осуждая сторонников Лжедмитрия, сообщает: «Подобна же себс богоотступный и фатриарха несвящена, Игната имянем, изообрст на преосвященсм велицсм престолс, сего постави вмсто сущаго. Патриарха Иова, православнаго и в Росии перваго, измшн, оземством во град нский осуди»²⁴. В «Повести князя Ивана Андреевича Хворостинина» говорится: «И властию его (Игнатия, патриарха. – *Авт.*) извергается первый и прежде его бывший патриарх и пастырь наш Иев»²⁵. Писатели той эпохи именуют Иова «великий патриарх», «первый в Московском государствс», «блаженный Иев», «Иев смиреномудрый», «медоточныя сладости источник Иов патриарх»²⁶.

О сложных отношениях между патриархом Иовом и Борисом Годуновым свидетельствует «Повесть 1606 года»²⁷, созданная современником, враждебно настроенным к царю Борису. «Таже видя сия патриарх народное усердие и тщание к Борису, паче всsx сущих возлюбиша Бориса на государство; к сему же еще Борисовыми рачители и доброхоты к молению

понужен бывает патриарх Иев»²⁸. Комментируя текст, Платонов в 1888 году высказал мнение, что современник событий «ставит патриарха Иова в стороне от Бориса и представляет его жертвою интриги, устроенной Борисом».

В 1913 году автор подверг свой текст редактированию: «Участие Иова в избрании Бориса Годунова на основании официальной избирательной грамоты представляется весьма деятельным: патриарх руководил всем в деле избрания царя. Но автор Повести, представляя избрание Бориса нечистым делом его партии, оставляет патриарха в стороне и отводит ему пассивную роль: Иов вмешивается в дело избрания только тогда, когда убеждается в непрременном желании народа иметь царем Бориса». В списках «Иного Сказания», по мнению источникововеда Платонова, «есть пропуск в повествовании о патриархе Иове». Этот пропуск он попытался восстановить по тексту изданного А.Н. Поповым хронографа 3-й редакции²⁹. Платонов, по нашему мнению, ближе к истине, чем его предшественники, но и он не раскрыл духовную реальность во всей ее сложности и противоречивости. Таким образом, можно сказать, что историческая оценка патриарха Иова формировалась в научной литературе через призму отношения последнего к Борису Годунову.

Источники дают возможность определить по крайней мере два наиболее тяжелых момента в служении патриарха Иова Церкви и Отечеству. Первый – с января по март 1598 года, после смерти царя Федора Ивановича, с которым прекратилась правящая династия Рюриковичей, и – до избрания земским собором царя Бориса Федоровича Годунова. Авторитет патриарха, несомненно, способствовал преодолению кризиса междуцарствия. Но вряд ли роль Иова и Освященного собора была определяющей при избрании Бориса, как пишет А.П. Павлов³⁰. Земский собор (присутствовало до 600 человек, большинство – военно-служилые люди – 337) принял решение («учредительный акт»), осуществив «поставление» главы государст-

ва», – по наблюдению академика Л.В. Черепнина*, – «Бориса избрал собор, и в его царствование этот орган сословного представительства принимал участие в некоторых актах внутренней и внешней политики»³¹. Дальнейшее же направление политики России определялось совокупностью факторов, в том числе внешнеполитических, ролью боярства, окружением царя Бориса и в какой-то степени его личными качествами³².

В конце прошлого века в научный оборот введен новый источник, углубляющий наши представления о религиозно-политической позиции патриарха Иова. В монографии В.И. Корецкого** исследуется летопись, составленная на Патриаршем дворе при первосвятителе³³. Составитель или автор – келейник патриарха монах Иосиф. Сведений о нем имеется совсем мало³⁴. «Известно только, – пишет Корецкий, – что он был келейником патриарха Иова. Но и это скудное свидетельство говорит о многом. Патриарший (а ранее митрополичий) келейник – это личный секретарь, библиотекарь и казначей патриарха (митрополита). Делопроизводство, восходящее к патриарху, проходило через его руки. Он неотлучен от патриарха, сопровождал его в поездках, присутствовал при его кончине... Келейникам были доступны многие из тайных сторон жизни придворных кругов и высших церковных иерархов»³⁵. Несохранившийся список сочинения под названием «История о разорении русском» принадлежал в XVIII веке В.Н. Татищеву. Фактические сведения, отсутствующие в других источниках, были взяты историографом для «Истории Российской»³⁶. В.И. Корецкому удалось воспроизвести выписки, сделанные Татищевым из «Истории» Иосифа, путем кропотливого текстологического анализа. Сам Татищев приписывал «Историю о разорении русском (российском)» не только келейнику, но и самому патриарху. Так свидетельствуют его ссылки: «Иева патриарха История

* 12 апреля 2005 года исполнилось 100 лет со дня рождения академика Льва Владимировича Черепнина (1905–1977), возглавлявшего школу отечественной медиевистики в конце 50-х – первой половине 70-х годов XX века.

** В 2005 году исполнилось 20 лет с момента издания указанной книги Вадима Ивановича Корецкого (1927–1985), талантливого ученика академика Л.В. Черепнина.

показует»; «Иосиф, келейник Иова патриарха, или сам Иов»; «Иосифа монаха или паче Иова патриарха»³⁷.

Набор личных качеств Бориса Годунова в «Истории» Иосифа представлен реалистично: «Монах Иосиф сказует, что он (Борис. – *Авт.*) тому, котораго погубить намерялся, наиболее ласкал и за великаго приателя почитал, а погубя, со слезами лицемерно сожалел и тяжкою клятвою свою невинность утверждал. Колико тайно он людей погубил украдчи, что и донесь никто не знает, где делись и как украдены»³⁸. Подобные «деяния» мог знать, конечно, не келейник, а сам патриарх – духовник царя Бориса.

Второй и самый трагический момент в жизни патриарха Иова – с апреля по июнь 1605 года – наступил после смерти царя Бориса и завершился с подступом к Москве Лжедмитрия с войском, гибелью семьи Годуновых, насильственным смещением патриарха и отправкой его за приставами в Старицу в Успенский монастырь. Духовная стойкость почти ослепшего от слез и старости патриарха проявилась именно в этот момент. Он отказался признать Лжедмитрия, благословил на царский трон сына Бориса Годунова царевича Федора в обстановке нравственного шатания и перехода властей на сторону Самозванца. Келарь Троице-Сергиева монастыря Авраамий Палицын сообщает: «Потом же совстом его (расстриги. – *Авт.*) злым покоршеса вси и с патриархом Игнатием митрополиты, и архиепископы, и епископы, и архимариты, и игумены и весь первоначалствующий священный чин, и князи, и боляре со всми началствующим воем, и приложиша к воровской грамоте руки»³⁹. О своих злоключениях Иов рассказал в Прощальной Разрешительной Грамоте 1607 г.: «...множество народа царствующаго града Москвы внидоша во святую соборную и апостолскую церковь со оружием и дреколием во время святого и божественного пняия, и не дав совершити Божественныя литургии, и внидоша во святой олтарь и меня, Иева патриарха, из олтаря взяша и во церкви, и по площади таская, позориша многими позоры»⁴⁰. Не следует воспринимать текст в буквальном смысле, как это делал Н.М. Карамзин, считавший, что патри-

арх лишился «доверенности народной». С патриархом Иовом поступили насильственно сторонники Лжедмитрия, а не народ.

* * *

Анализ собранных источниковых данных о патриархе Иове дает основание сказать: оценка его отношения к царю Борису Годунову, утвердившаяся в исторической литературе, нуждается в пересмотре. Патриарх положительно относился к политическому курсу Бориса, направленному на укрепление самодержавной власти с помощью среднего слоя военно-служилого сословия (дворянства). Несомненно, Иов учитывал и его опыт участия в государственном управлении при царе Федоре Ивановиче.

Патриарх с Освященным собором поддержал Бориса, которого избрал земский собор: об этом свидетельствует Утвержденная грамота 1598 года с подписями его участников.

Отношение патриарха к Борису как православному царю меняется, становится негативным, также как и к Ивану Грозному с его опричниной. «История» Иова-Иосифа сообщает: «...Патриарх Иев и Курбский в письмах упоминают, что от его (Ивана Грозного. – *Авт.*) злости великая беда, от вельмож измены и бунты, от государя нерассудные казни и губления невинных произошли»⁴¹. Этот же источник обвиняет и царя Бориса в подобных губительствах людей.

Патриарх Иов стоит у истоков духовного подъема и борьбы за независимость, но это уже другая тема. Скажем только: он благословил на Патриарший престол преемника – Гермогена, из митрополитов Казанских, и направил к нему из Старицкого Успенского монастыря своего духовного сына Дионисия Зобниновского⁴², впоследствии знаменитого архимандрита Троице-Сергиева монастыря. Оба пастыря – и патриарх Гермоген, и троицкий архимандрит Дионисий – после смерти Иова становятся духовными вождями национально-освободительного движения в 1611–1613 годах.

-
- ¹ Москве 850 лет: Патриархи Московские и всея Руси. М., 1998; *Феофилакт (Моисеев), игумен*. Святитель Иов – первый русский патриарх: К 400-летию учреждения Патриаршества, 1589–1989 // Богословские труды / Московская Патриархия. М., 1990. Сб. 30. С. 200-240.
 - ² Кормчая (в переделанном виде). М.: Печатный двор, 1653; Согласно 34 Апостольскому Правилу: «Епископам всякого народа подобает знати первого в них и признавати его, яко главу, и ничего, превышающего их власть, не творити без рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежавших. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух». (Цит. по: *Стратилатов И.А.* Древность и важность Апостольских Правил. СПб., 1996. Приложение. С. 123.); Грамота Уложенная: Об учреждении в России Патриаршеского престола // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся... писана 1589, в мае в государственной коллегии иностранных дел. М., 1819. Ч. II. № 59. С. 95-103. (Далее – СГГД).
 - ³ *Бутурлин Д.П.* История Смутного времени в России в начале XVII в. СПб., 1839. Ч. I; *Шпаков А.Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение Патриаршества в России. Одесса, 1912; От Рима к Третьему Риму: 400-летие учреждения Патриаршества в России. Roma, 1991.
 - ⁴ *Румянцева В.С.* К осмыслению текста печатниками и книжниками в XVII в. // Русская история: Проблемы менталитета: Тезисы докладов научной конференции ИРИ РАН, Москва, 4-6 октября 1994 г. М., 1994. С. 92-96.
 - ⁵ *Платонов С.Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.: Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995; *Феодосий (Иванов), священник*. Церковь в эпоху Смутного времени на Руси. Екатеринослав, 1906; *Черепнин Л.В.* Смута в историографии XVII в.: Из истории древнерусского летописания // Исторические записки. М.; Л., 1945. Т. 14.
 - ⁶ В понятии вероисповедания, как подчеркивает немецкий медиевист, «теснейшим образом переплетены церковные, правовые, экономические, эстетические и религиозные цели» (*Питц Эрнст*. Исторические структуры // *Философия и методология истории*: Сб. статей. М., 1977. С. 181-182).

- ⁷ Библиографию см.: *Понырко Н.В.* «История о первом Иове, патриархе Московском и всея России» // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3: (XVII в.), ч. 2. СПб., 1993. С. 131; *Феофилакт (Моисеев)*, *игумен*. Указ. соч. С. 231-240.
- ⁸ *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1824. Т. XI. С. 202-203; см. также: *Бутурлин Д.П.* Указ. соч. С. 4.
- ⁹ *Костомаров Н.И.* Смутное время Московского государства в начале XVII столетия, 1604–1613 гг. М., 1888. Т. 1. С. 28, 30.
- ¹⁰ *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. IV, т. 8. С. 413.
- ¹¹ *Макарий (Булгаков)*, *митрополит*. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. VI, т. 10. С. 66 и далее.
- ¹² *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. II. С. 49.
- ¹³ Русское Православие: Вехи истории. М., 1989. С. 148-149.
- ¹⁴ *Павлов А.П.* Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове (1584–1605 гг.). СПб., 1992. С. 57.
- ¹⁵ *Платонов С.Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник. СПб., 1888. С. 27.
- ¹⁶ *Феодосий (Иванов)*, *священник*. Указ. соч. С. 24, 42, 43.
- ¹⁷ *Феофилакт (Моисеев)*, *игумен*. Указ. соч. С. 210-240.
- ¹⁸ РГБ. Ф. 256. Собр. графа Н.П. Румянцева. № 156. Л. 133-158. Рукописный сборник конца XVII века житийных повестей и молитвословий. Румянцевский список представляет редакцию Повести, отличную от публикации: Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени // *Русская историческая библиотека*. СПб., 1909. Т. XIII. Стб. 923-944. (Далее – Памятники // РИБ); см. разночтения по Румянцевскому списку в подстрочных примечаниях.
- ¹⁹ РГБ. Собр. Н.П. Румянцева. № 156. Л. 138.
- ²⁰ *Феофилакт (Моисеев)*, *игумен*. Указ. соч. С. 228.
- ²¹ Прощальная и разрешительная Духовная грамота патриарха Всероссийского Иова. Писана 1604 года // *СГГД*. Ч. 2. № 82. С. 185-186; вопрос о том, почему Иов написал ее в 1604 году, остается пока открытым.
- ²² В синодике Старицкого Успенского монастыря (рукопись неизвестна) записано: «...род святейшаго патриарха Иова: инок Серапион, инок Кирилл, Матфей, инокиня Пелагия, князь Иосиф, священноархимандрит Авраамий, инок Феодосий, Феодор, Елеazar, Дионисий, Иона, Феодосий, Никифор». (Тверские епархиальные ведомости. 1898. № 3. Часть неофициальная. С. 104, прим.).
- ²³ См.: *Макарий (Булгаков)*. Указ. соч. Кн. VI, т. 10. С. 51; Тверские епархиальные ведомости. 1898. № 2. С. 84.
- ²⁴ Памятники // РИБ. Т. XIII. Стб. 370-371.
- ²⁵ Там же. Стб. 539.

- ²⁶ Там же. Стб. 1279, 1280, 1293, 1420 и далее.
- ²⁷ «Повесть 1606 года» – это первая часть «Иного Сказания» (Памятники // РИБ. Т. XIII); *Платонов С.Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник // *Платонов С.Ф.* Сочинения. 2-е изд. СПб., 1913. Т. II. С. 1-103.
- ²⁸ Памятники // РИБ. Т. XIII. Стб. 16.
- ²⁹ *Платонов С.Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени. СПб., 1888. С. 27; *Он же.* Соч. 2-е изд. Т. II. С. 33; также см.: Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции / Собрал и издал Андрей Попов (Приложение к Обзору хронографов русской редакции). М., 1869. С. 215.
- ³⁰ *Павлов А.П.* Указ. соч. С. 226.
- ³¹ *Черепнин Л.В.* Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978. С. 146-147.
- ³² Для оценки правления Бориса Годунова необходим комплексный подход к исследованию эпохи, но пока еще он не сформировался. В наше время Смута продолжает привлекать внимание историков; см. напр.: *Вовина-Лебедева В.Г.* Новый летописец: История текста. СПб., 2004; *Морозова Л.Е.* Россия на пути из Смуты: Избрание на царство Михаила Федоровича. М., 2005.
- ³³ *Корецкий В.И.* История русского летописания второй половины XVI – начала XVII в. М., 1986; *Он же.* «История Иосифа о разорении русском» – летописный источник В.Н. Татищева // *Вспомогательные исторические дисциплины.* Л., 1973. Вып. V. С. 251-285; *Он же.* К вопросу об источниках Латухинской степенной книги // *Летописи и хроники,* 1973: Сб. статей [памяти А.Н. Насонова]. М., 1974. С. 328-337.
- ³⁴ См. лит.: *Солодкин Я.Г.* Иосиф (сер. XVI – нач. XVII в.) – монах, келейник патриарха Иова, один из авторов «Истории о разорении русском» // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3: (XVII в.), ч. 2. СПб., 1993. С. 107-108, 131-135.
- ³⁵ *Корецкий В.И.* История русского летописания второй половины XVI – начала XVII в. С. 113.
- ³⁶ *Татищев В.Н.* История Российская: в 7 т. Л., 1968. Т. 7; *Корецкий В.И.* История русского летописания второй половины XVI – начала XVII в. С. 107-175; *Татищев В.Н.* Записки. Письма, 1717–1750 гг. М., 1990. (Научное наследство; Т. 14). В письме к И.Д. Шумахеру в июле 1745 года Татищев писал о необходимости издания списка летописи: «Гистория, сочиненная монахом Иосифом, о разорении российском для политических во оной патриарха Иова разсуждений, а паче многих дел, которых иной никто не упоминает, напечатания достойна» (Там же. С. 315).

- ³⁷ *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 7. С. 438; М., Л., 1962. Т. 1. С. 367; *Корецкий В.И.* История русского летописания второй половины XVI – начала XVII в. С. 111-112.
- ³⁸ *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 7. С. 385; *Корецкий В.И.* История русского летописания второй половины XVI – начала XVII в. С. 119-120.
- ³⁹ Сказание Авраамия Палицына: Памятники // РИБ. Т. XIII. Стб. 493.
- ⁴⁰ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. 2. С. 154. (Далее – ААЭ).
- ⁴¹ *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 7. С. 334.
- ⁴² См.: ААЭ. Т. 2. № 202. С. 341-343; № 190. С. 328-333; Дионисий Зобниновский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря // Тверские епархиальные ведомости. 1890. № 1; *Скворцов Д.И.* Преподобный Дионисий Зобниновский, архимандрит Троицкого-Сергиева монастыря (ныне Лавры): Историческое исследование. Тверь, 1890; *Белоброва О.А.* Дионисий Зобниновский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3: (XVII в.), ч. 1. С. 274-276; *Она же.* Автограф Дионисия Зобниновского // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 388-390.

МЕРЫ ПО УЛУЧШЕНИЮ СОСТОЯНИЯ ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА В ЭПОХУ НИКОЛАЯ I

К царствованию Николая I (1825 – 1855) приходское духовенство подошло со многими болячками и проблемами, которое оно несло на себе, как неизбежное следствие господства синодальной системы. Главными изъянами в его положении оставались бедность, несправедливость, приниженность, унижительная зависимость на селе, как от помещиков и прихожан, так и от духовного начальства, недостаточность казенного содержания, не покрывавшего и трети его потребностей. Необходимость постоянно трудиться на земле для пропитания, с одной стороны, сближала духовенство с крестьянством по образу жизни, с другой стороны, вредно сказывалось на его пастырских возможностях, отрывая громадную часть времени и сил. Формировалось и пренебрежительное отношение к духовным со стороны значительной части паствы, как к паразитическому сословию, живущему за счет народа (плат за требы и приношений). Та же бедность лишала священноцерковнослужителей возможности дать своим детям полноценное духовное образование, необходимое для дальнейшего служения, ибо российское духовенство исторически сложилось как кастовое, дети, как правило, заступали на места своих отцов, духовное звание было наследственным. В итоге многие оставались недоучившимися и также шли в священники, от чего понижался культурный уровень духовного сословия, страдала его пастырская деятельность.

Новый император Николай I, как человек, старавшийся лично вникать во все сферы управления государством, вплоть до мелочей, с первых шагов своего царствования обратил вни-

* к.и.н., Институт российской истории РАН.

мание на положение православного духовенства. Естественно, он видел в духовенстве одну из опор самодержавного строя и в разные периоды своего правления старался оказывать ему поддержку. Насколько эта поддержка была действенной, значимой по своим результатам, нам предстоит выяснить.

17 июня 1826 г., то есть вскоре после завершения процесса над декабристами, последовало повеление Николая I Синоду, в котором предполагалось найти способы принимать в священники людей «испытанных в доброй нравственности», которые обладали бы «достаточными познаниями» и были бы «предпочтительно из семинаристов», «дабы надежнее могли бы руководить ввереную им паству и назидать оную в христианских добродетелях». Для этого признавалось необходимым «всех обучающихся в духовных училищах определять непременно в духовное звание», так как для приготовления к светским должностям, по логике императора, и так существуют светские учебные заведения. На места священников же определять только окончивших полный курс учения, притом «с хорошими понятиями и нравами». Одновременно предлагалось строже наказывать тех, кто порочит духовной сан. Как видим, главную проблему император, как и раньше его брат, видел в недостаточном просвещении духовенства, что увязывалось им с поддержанием его кастовости, в затруднении выхода из духовного сословия.

Обстоятельства появления распоряжения императора изложил статс-секретарь Н.Н. Муравьев в особой сопроводительной записке обер-прокурору Синода князю П.С. Мещерскому. Как это не покажется странным, но указ был вызван прежде всего политическими соображениями. Государь указывал, что в последние годы усилилось неповиновение крестьян своим помещикам, «с сожалением» усматривал, что во многих областях священники «одобряли» и даже руководили крестьянами в этих «неповиновениях» и «тем более» удивлялся, что такое «встречается за распространением и улучшением в России духовных училищ...» В результате сказывается «недостаток достойных сельских духовных пастырей». Особо император отме-

тил «достойный поступок» священника Гдовского уезда Федора Филимонова, «который своим пастырским увещанием и даже духовным взысканием с более строптивых его паствы способствовал водворению спокойствия, порядка и послушания крестьян их помещикам». За усилия Филимонову был пожалован орден Владимира 4 ст. Синод же должен был эту монаршую награду «поставить в пример всем прочим священнослужителям»¹. То есть, в представлении Николая, духовенство должно быть исправно, как необходимый государственный механизм посредничества между правительством и помещиками, как господствующим социальным слоем, с одной стороны, и народом-крестьянами, с другой. С точки зрения императора, это средство держания подданных в узде работало плохо.

Здесь позволим небольшое отступление. Думается, что представления николаевского правительства о социальной роли духовенства в помещичье-крестьянской среде близко смыкаются с консервативной утопией Н.В. Гоголя, выраженной им в «Выбранных местах из переписки с друзьями».

Отметим сперва, что представления писателя о том, каковы должны быть отношения русского духовенства с народом вообще, были довольно противоречивы. В письме к своему другу, будущему обер-прокурору Синода графу А.П. Толстому, он поначалу верно отмечал, что русское духовенство, будучи неактивным, в смысле полемического печатного слова, тем не менее «не бездействует». Писатель не считал, что пастыри должны как-то хотя бы внешне сблизиться со светским миром, полагая, что духовенство и не должно нести на себе печати «светскости», как неверные римско-католические священники. Двумя законными поприщами, через которые у русских духовных должна была осуществляться связь с народом, по Гоголю, являются исповедь и проповедь. Здесь «можно сделать очень много». Говориться проповедь должна «с возвышенного места», поэтому «даже хорошо, что духовенство наше находится в некотором отдалении от нас». Необходимость же обычных духовных бесед между пастырем и прихожанами классиком отрицалась. Так, Гоголь, рассматривая священноцерковнослужи-

телей как особую касту, наделенную исключительными сверхзадачами (посредничество между человеком и Богом), настаивал на соблюдении *дистанции* не только между духовенством и образованной элитой общества («светским миром»), но и духовенством и простым народом. Последнее было совершенно утопично, так как не учитывало многочисленных бытовых реалий жизни сельских пастырей, по своему образу жизни и по общему бесправному положению, весьма близко стоявшим к основному податному сословию империи – к крестьянам. «Нет, покамест священник молод и жизнь ему неизвестна, – поучал в этом духе Гоголь, – он не должен встречаться с людьми иначе, как на исповеди и на проповеди. Если же и можно ему входить в беседу, то разве только с мудрейшими и опытнейшими из них, которые могли бы познакомить его с душою и сердцем человека, изобразить ему жизнь в истинном виде и свете, а не в том, в каком она является неопытному человеку». Указывая далее священнику постоянно иметь перед собой образ и пример Спасителя, Гоголь не заметил, как впал в противоречие, ибо Спаситель как раз снисходил до духовных бесед с обычными, простыми и неопытными людьми.

Писатель отводил приходскому духовенству важнейшую функцию в государстве и обществе. В письме *«Русский помещик»*, рисуя образ идеального крепостника, Гоголь дает *радужную картину сотрудничества священника и помещика в общем благом деле духовного просвещения народа*, вплоть до того чтобы гуманный и просвещенный помещик не гнушался бы наставнической роли по отношению к дурному или недоучившемуся священнику, не бросал бы его, молодого и неопытного, среди мужиков, «когда он еще не знает, что такое мужик» (а то «поставят его в такое положение, что он должен потворствовать и угождать им, наместо того, чтобы уже иметь с самого начала иметь некоторую власть»), чтобы побороть такое, по Гоголю, нежелательное явление, когда священники *«имеют мужицкие хватки и ничем не отличаются от простых мужиков»*. Вновь мы видим ставку на кастовую, культурную, психологическую, бытовую *обособленность* духовен-

ства от простого народа. Помещик даже мог бы и оказывать священнику помощь в сочинении проповедей, и, при необходимости, брать его на содержание. Священник же в ответ способствовал бы помещицкому господству над крестьянами. Из наставлений Гоголя: «Заведи чтоб священник обедал с тобой всякий день. Читай вместе с ним духовные книги... А самое главное – бери с собою священника повсюду, где ни бываешь на работах, чтобы сначала он был при тебе в качестве помощника, чтобы он видел самочинно всю проделку твою с мужиками. Тут он увидит ясно, что такое помещик, что такое мужик и каковы должны быть их отношения между собою... Сделай так, чтобы он не нуждался в доме своем, чтобы был обеспечен относительно собственного своего хозяйства, и через то имел возможность быть с тобою беспрепятственно»².

Приведенная выше позиция писателя вызвала гнев В.Г. Белинского в известном «Письме к Гоголю». Выдающийся критик, культуролог и публицист, как известно, впал в другую крайность, разразившись гневными инвективами, направленными в адрес *всего* российского православного духовенства, которое назвал «гнусным», оно-де «*никогда ничем* не было, кроме как слугою и рабом светской власти», поэтому неизмеримо ниже духовенства католического, которое «когда-то было чем-то». «Большинство же нашего духовенства *всегда* отличалось *только* толстыми брюхами, схоластическим педантством да диким невежеством». Духовенство, как и в целом Церковь, Белинский рассматривал исключительно как орудие угнетения народных масс, прислугу неправых властей, как иерархию, отступившую от заветов Христа, которые, необходимо признать, оставались для него высокими нравственными идеалами. «Вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын Христа... нежели все наши попы, архиереи, митрополиты, патриархи»³.

Вместе с тем критик верно подметил общее неуважительное отношение народа к духовному сословию. Преувеличивая явление до фантастических размеров, Белинский считал презре-

ние русского общества и русского народа к духовенству «всеобщим», что «поп» – «для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонства, бесстыдства». И вообще отрицал религиозность народа как таковую, считая его «глубоко атеистическим», который «произносит имя Божие, почесывая зад», для которого религия – лишь форма суеверия, и полагал, что мистическая экзальтация вообще не в натуре русского народа. При этом он переоценивал его рационалистичность. Религиозность якобы проявлялась в России вообще «только в раскольнических сектах», весьма незначительных по отношению к общей численности населения.

Но, конечно, не будучи такими всеобъемлющими, негативные настроения к духовным в различных слоях российского общества и народа, безусловно, были весьма распространены. Так, в подкрепление своих рассуждений, Белинский ссылаясь на большое количество похабных сказок о духовенстве, бытующих в народе⁴. В дальнейшем этнографические разыскания подтвердили, что весомая доля правды о разладе между духовенством и простым народом в словах критика была. Таковы, например, данные корреспондентов Этнографического бюро В.Н. Тенишева, фиксировавших многочисленные случаи недружелюбного отношения крестьян к священникам, которых ругают (за глаза и открыто) как вымогателей, стяжателей, попрошайек, обжор, тунеядцев, прячутся от обходящих двory священников. Распространенными были случаи и циничного осмеяния духовных⁵. Нельзя и не вспомнить следующие характерные строки из поэмы Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», где поп сетует на типическое к нему народное отношение:

«Теперь посмотрим, братья,
Каков попу почет?

.....

Скажите, православные,
Кого вы называете
Породой жеребьячью?»

.....

«С кем встречи вы боитесь,
Идя путем-дорогою?»

.....

«О ком слагаете
Вы сказки балагурные,
И песни непристойные,
И всякую хулу?

.....

Мать-попадью степенную,
Попову дочь безвинную,
Семинариста всякого –
Как чувствуете вы?
Кому вдогон, злорадствуя,
Кричите: го-го-го?...»⁶

Надо признать, что многие духовные часто давали сами к этому почву недостойным поведением и формальным отношением к своим обязанностям, о чем еще будет не раз сказано ниже.

Вернемся к повелению царя от 17 июня 1826 г. В ответ на него влиятельный митрополит московский Филарет (Дроздов) в 1827 г. подал записку в Синод. Размышления Филарета были концептуальны и разумны. По его мысли, главным злом в жизни приходского духовенства являются бедность и стесненное положение, которые, в частности, и не позволяют дать священноцерковнослужительским детям надлежащее для будущего служения образование. «В селах священники нередко могут прокормить себя от земли, но нередко терпят недостаток в деньгах, необходимых на содержание детей в училищах». Необходимость каждодневно заниматься хозяйственным трудом для поддержания жизни (себя и семьи) изматывает силы священника, что создает также преграду и для его самообразования, для книжного просвещения. «Если по обстоятельствам места возложит он руки на рало, то редко будет брать в руки книгу», – справедливо замечал архиерей. Средства к исправлению положения предлагались следующие: облегчение приобретения духовенством недвижимых имений, земли, строитель-

ство домов для причта. Он отмечал также, что масштабность и многолюдность епархий часто не дает возможности епископам осуществлять деятельный надзор за состоянием пастырей.

Филарет считал необходимым расширить казенное содержание детей бедных священников и причетников (общее число казеннокоштных вообще увеличить и удвоить отправляемые на них из казны суммы), поощряя пособиями прежде всего тех, кто оказывает наибольшую ревность к учебе, расположенность в дальнейшем к духовной службе. Кроме того, возражая царю, он заметил, что нельзя принудительно записывать в духовное сословие всех воспитанников учебных заведений – против их убеждения, так как священнослужение требует расположения к этому духа, неотделимо от свободного выбора человека. И в светской службе, подчеркивал он, не может быть успеха против воли человека, а в духовной – тем более. Так «можно опасаться искушений и падений». Должны быть сделаны исключения для целых категорий людей: а) для лиц с физическими недостатками, б) для лиц без склонности к духовному званию, последним следовало разрешить вступать в светскую службу по их усмотрению. Следовало также избегать назначения священников ранее 25-летнего возраста, а в возрасте от 25 до 30 лет назначать только по уважительным причинам, соблюдая, таким образом, 14 правило VI Вселенского собора. Тем самым, удавалось бы отсекал от священнослужения людей совсем молодых и неопытных, а среди 25-30 лет брать наиболее достойную молодежь.

Система же духовного образования будущих пастырей, по мысли иерарха, должна быть изменена. В ней меньше должно было уделяться внимания латинскому языку, более глубоким стать изучение богословских предметов, которые должны были преподаваться на русском языке. Следовало бы отказаться от такой формы испытаний, как диспуты, ведущие к ненужным словопрениям, главный упор в оценке знаний сделать на экзамены. Филарет выступал также против популярной в правительстве идеи обучения духовенства сельскому хозяйству и медицине, справедливо полагая, что это отвлечет их от пас-

тырских обязанностей. В зависимости от качества и объема полученного образования замещались бы местные священнические вакансии – предпочтения в назначениях оказывались бы более образованным и лучше воспитанным. Епархиальное начальство должно было постоянно анализировать «кадровый состав» причтов, определять, где нет ученых духовных. Тем епархиям, где недоставало образованных кандидатов в священники, следовало брать таковых из епархий, испытывавших избыток. При нехватке окончивших семинарию следовало брать на места из дьяконов, доказавших свою ревность к церковной службе⁷.

Мнение Филарета подчеркивало, таким образом, *прямую связь между системой духовного просвещения и порядком назначения на священнослужительские места*. Записка Филарета легла в основу ответа Св. Синода царю.

И в дальнейших мерах в этом вопросе правительство пользовалось консультациями авторитетного иерарха. 8 декабря 1827 г. Председатель Государственного Совета Кочубей в отношении Филарету сформулировал цель правительства по отношению к духовенству как «извлечение их из того неимущего состояния, которое лишает их нередко предметов первых надобностей, порождает в них пороки или презрение прихожан, к ним обращающихся». В этом русле, по высочайшему повелению, было выделено два направления мер – а) по усилению образования духовного звания, б) изыскание средств по обеспечению содержания приходского духовенства, особенно сельского, как наиболее бедного и нуждающегося⁸. Таким образом, обе стороны вопроса увязывались – и духовная и материальная, притом в последней предлагалось отменить плату духовенству за требы с заменой ее казенным жалованием, что вызвало подробное и аргументированное возражение Филарета в особой записке. Со ссылками на св. Писание (1 Кор. 9. 13,14), церковное Предание и каноны архиереев доказывал, что принятие плат за требы не противоречит древним установлениям христианской Церкви, что это было и остается основным доходом духовенства, который не покрывать в обозримом будущем

никакими другими, что это обычай, освященной многовековой историей церковного народа, и необходимо бороться именно с вымогательством плат за требы (то есть священников, отказывающихся совершать таковые бесплатно для неимущих людей, по Филарету, надлежало строго наказывать, и эта мера потом была узаконена указом Синода). Но никто, даже правительство и царь, не может запретить добровольные пожертвования прихожан при совершении треб. Если даже такое запрещение последует, оно не осуществится на практике. С другой стороны, он также выразил опасение, что с введением таких мер, многие приходы могут отказаться от помощи причтам, они будут просто отсылать их к казне. «Чтобы не сделать распоряжение, которое может распространить в народе охлаждение усердия к Церкви, сие усердие надлежит назидать не для выгод духовенства, но для нравственной пользы прихожан (Фил. 4,171)»⁹.

Выступления Филарета и других иерархов сыграли не последнюю роль в срыве этой и последующих правительственных попыток при Николае I отменить плату за требы. (Напомним, что еще указом Екатерины II от 18 апреля 1765 г. была установлена фиксированная плата за требы – за молитву родительницы – 2 копейки, за крещение – 3, за свадьбу – 10, за погребение взрослого – 10, младенца – 3, за исповедь же и причастие полагалось «давать каждому по стремлению и возможности», указом Александра I от 3 апреля 1801 г. цифровые показатели плат за требы были увеличены вдвое, доход от плат за требы распределялся в среднем по причтам в такой пропорции – священнику – 50 копеек с рубля, диакону – 25, двум причетникам – по 25)¹⁰. Митрополит Санкт-Петербургский Серафим 24 июля 1828 г. в ответ на запрос на ту же тему князя А.Б. Куракина написал также свои «соображения, почему трудно заменить чем-либо плату за требы в настоящем положении». По общим подсчетам размер суммы фиксированной платы за требы в целом в империи достигал 3724500 рублей в год. Серафим считал, что заменить ее нечем. «Духовенство не сможет не только дать воспитание своим детям, но не в состоянии будет пропитать само себя», особенно по городам, где не-

малое число священноцерковнослужителей получает «бедное жалование». Много существует и таких сельских церквей, где духовным начальством не отведено узаконенной пропорции земли, или отведенная земля отнимается под разными предлогами. Он указал, что и Комиссия духовных училищ в 1808 г. рассматривала этот вопрос в русле того, чтобы сократить число приходов и причтов более чем наполовину, положить оставшимся твердое жалование взамен платы за требы, но к определенному решению не пришла. Плата за требы, считал Серафим, – это плата за нелегкий труд священнослужителя по духовному окормлению паствы, которая избавляет казну от важных расходов, «кои без новых налогов она производить не может», она не отягощает людей зажиточных и не обременительна для бедных, налог же падет равным образом на всех. Платы за требы являются также средством побуждения священнослужителей к своевременному исполнению своих обязанностей. Платы за требы вошли также в народный обычай, как выражение признательности народа священнослужителям. Замена же его чем-либо неминуемо вызовет народный ропот. В итоге обер-прокурор Мещерский в докладе царю «О плате за требы» высказался за необходимость ее сохранения, согласившись с аргументами, выдвинутыми митрополитом Филаретом¹¹.

Митрополит московский Филарет (Дроздов) возражал против возможного дополнительного налога на народ (на содержание духовенства), что могло бы привести к массовому народному недовольству духовенством. «Обеспечить содержание духовенства налогом на народ значило бы положить на народ чуждое иго». Деньги на выплату пособий духовенству следовало брать из более рационально используемого духовно-училищного капитала, на который после реформы 1808 г. отчислялись почти все церковные деньги. Также следовало облегчить получение духовенством в собственность земли и недвижимых имуществ, так как земля, по Филарету, – самый надежный источник существования сельского духовенства (там, где священники ее не обрабатывают, они сдают ее за неболь-

шую плату). «Приобретение церковью недвижимых имений не только служит надежному обеспечению церковной службы, но может послужить и облегчению государственного хозяйства».

Филарет считал еще (также, как мы видели выше, и Гоголь), что духовенство должно шире вмешиваться в дела крепостного состояния (подразумевая замирение крестьян и помещиков, гашение конфликтов в их среде), наивно полагая, что оно в России, «при соблюдении законов, также различается от рабства как белое от черного»¹².

Не прошло и предложение Лифляндского генерал-губернатора маркиза Палуччи возродить, отмененный Александром I в 1801 г. «за неудобством исполнения», указ Павла I от 11 января 1798 г. об обработке священнической земли самими прихожанами, своего рода «церковной барщины». Указ этот был настолько тягостным и нереалистичным, что почти не исполнялся. (Правда, А.Х. Бенкендорф предложил ввести его положения «в виде опыта для западных губерний»). Паллучи предложил еще удвоить фиксированные платы за требы, то есть сделать их совсем обременительными. Обер-прокурор Синода П.С. Мещерский в докладе Николаю I от 5 ноября 1827 г. отверг предложения губернатора из-за боязни умножения конфликтов между духовенством и народом, крепостная часть которого и без того была отягощена барщиной, и, видимо, император с ним согласился, павловский указ возрожден не был¹³.

П.С. Мещерский в докладе царю от 7 января 1828 г. предложил следующие меры по поднятию уровня духовенства. Во-первых, Синод должен был регулярно собирать сведения о состоянии нравственности и образованности духовенства, чтобы одобрять добрых пастырей и устранять негодных, заменять их лучшими воспитанниками духовных училищ. Затем следовало подумать об изменениях в учебных программах с целью усиления, внести изменения в Духовно-училищный устав, обследовать духовные училища по епархиям, чтобы выявить недостатки в их деятельности. Кроме того, указом Синода обязать архиереев предоставить в трехмесячный срок сведения о со-

стоянии причтов в приходах и приходских церквях. В итоге выработать общие меры по улучшению нравственности и состояния приходского духовенства, для чего создать особый Комитет из нескольких лиц, назначенных по усмотрению императора. Особое внимание уделялось сбору сведений о состоянии сельских церквей. Автор доклада напоминал о полезной роли духовно-училищного комитета 1808 г., многие наработки которого остались, к сожалению, нереализованными, в частности, война 1812 г. помешала этому. Теперь настала пора восполнить этот пробел¹⁴.

Николай I указом 11 января 1828 г. Синоду распорядился о скорейшей выработке мер по поднятию положения и улучшению образования духовного сословия, чтобы духовенство могло хорошо исполнять свои обязанности, «не принимаясь заботами жизни и безбедного содержания», «дабы лица, духовному званию себя посвятившие были в средствах содержания их везде и особенно в приходах бедных»¹⁵.

Итак, намерения правительства были благими, но что получилось на практике?

Итогом произведенных усилий стал императорский указ от 6 декабря 1829 г. *«Об усилении вящих способов к образованию духовного юношества и к обеспечению церковных причтов в безбедном содержании»*. Из архивных документов следует, что его окончательный текст, обобщив синодальные разработки, готовил известный государственный деятель М.М. Сперанский¹⁶. Напомним, что когда-то Сперанский был архитектором и известной реформы духовного образования 1808 г. при Александре I.

Что же дал приходскому духовенству новый законодательный акт? Указ повысил требования к духовному образованию детей и юношества духовенства. Всех способных к обучению следовало содержать за счет казны, снабжать жильем, пищей, одеждой, духовными книгами, неспособные же оставались без казенного пособия (в этом смысле должны были быть составлены новые штаты и сметы духовных семинарий). Назначение на священнические места должно было находиться в

прямой зависимости от, говоря современным языком, образовательного ценза юношей (главное требование – их познания в богословских науках). Имеющие академическую степень могли определяться «по их желанию, преимущественно перед окончившими семинарский курс учениками». Но, по недостатку кандидатов в священники, набор на места из недоучившихся был по-прежнему разрешен, начальства же должны были следить, чтоб эти люди были «доброго разума, хорошего поведения» и проч. Таким образом, в конечном итоге исполнение указа в этой части попадало в зависимость от местных условий. И, поскольку указ не был подкреплён механизмом его реализации, на практике получалось так, что торжествовал старый порядок, и в среде духовенства, наряду со многими людьми образованными, благочестивыми, высоко нравственными, в изобилии поникали люди малограмотные, грубые, сомнительных качеств, что прекрасно видно из многочисленных скандальных синодальных дел той эпохи. Надо отметить, что указ ещё установил одно важное правило: все окончившие духовные училища обязаны были, если того потребует духовное начальство, «в благодарность за свое воспитание» отслужить по духовному ведомству не менее 4 лет. Такое было связано с тем, что многие выпускники поступали не в духовное звание «и таким образом без пользы для сего звания истощаются принадлежащие духовному ведомству способы воспитания». Таким образом, первоначальная идея Николая I о запрете вообще поступать выпускникам духовных училищ в светское звание трансформировалась в этот, более смягченный, пункт. Не была обойдена вниманием указа и часть детей духовенства, оказавшихся по бедности или невнимательности родителей вне духовных училищ, или исключенные из училищ из-за недостатка способностей. Иерархам и благочинным было вменено в обязанность следить за домашним воспитанием таких детей со стороны родителей и родственников (чтение, пение, Катехизис, церковный устав), не наставляемых отсылать в уездные приходские училища, совсем неспособных отчислять из этих училищ,

по желанию увольнять из духовного звания или отсылать в губернские правления для избрания «другого рода жизни».

Учитывая мнение митрополита Филарета, указ расширил право духовенства на владение землей – должны были быть увеличены надель для приходов, продолжен отвод церквям и причтам незаселенных земель, «ближайших к жительству духовенства», в частности, путем нарезок от «излишних» земель, была объявлена неприкосновенность угодий при церквях. Должен был быть введен в полное действие закон 26 июня 1808 г., по которому земля и угодья упраздняемой или приписываемой церкви должны принадлежать к той церкви, к которой она приписывается с прихожанами. Прихожан же следовало побуждать заводить и поддерживать дома для священно-церковнослужителей.

Полезные положения указа в значительной мере обесценивались сохранившейся в законах архаичной нормой о необходимости для духовенства испрашивания для приобретения земли, как и на все операции с недвижимой собственностью, высочайшего соизволения, что являлось для него серьезным тормозом. Эта мера фигурировала во всех сводах законов Российской империи, и иерархи, и представители духовенства, и миряне много лет боролись за ее отмену, но положение так и оставалось неизменным. Да и само наделение духовенства землей при Николае I шло медленно.

Кроме того, указом предусматривалось, что с 1830 г. и в дальнейшем должна осуществляться ежегодная выплата из казны в 500000 рублей в пользу беднейших приходов (о том, что приходы действительно бедные, должно было удостовериться епархиальное начальство), что хоть и являлось серьезным подспорьем для этих приходов, все же не могло кардинально решить проблему бедности сельского духовенства. Другая мера, предусмотренная указом, – упразднение малолюдных и бедных приходов путем их укрупнения – получила практическую реализацию только в царствование Александра II¹⁷.

Поскольку указ 1829 г. не являлся решением основных проблем, стоящих перед духовенством, понимая это, правительство, десять лет спустя, в 1839 г. создало *секретный Комитет об обеспечении сельского духовенства* во главе с председателем Государственного совета князем Ф.И. Васильчиковым. В Комитет входили также Венедикт, епископ Ревельский, обер-прокурор Синода гр. Н.А. Протасов, гр. Ф. Елагин, протоиерей Иоаким Кочетов, священник Михаил Богословский, управляющий Канцелярией Св. Синода Л. Войцков, управляющий V Отделением ЕИВ Канцелярии А. Корнеев. Комитет в начале мая 1840 г. в особом Журнале, поднесенном Николаю I, предложил свои меры. Журнал этот интересен тем, что на нем имеются редкие рукописные пометы самого императора, которые свидетельствуют о его скептическом отношении к некоторым из предложений комитета.

В журнале была верно подмечена зависимость духовной стороны положения духовенства от материальной – «бедность сельских причтов ведет за собой упадок благонравия». В итоге комитет задался целью проанализировать содержание духовенства в ведущих европейских державах (Англии, Франции, Германии, Швеции...), в древней церковной истории, на протяжении русской истории (особо уделялось внимание мерам Петра I, Екатерины II и Александра I), собрать информацию с епархий о современном состоянии причтов и выработать на этой основе, наконец, оптимальный способ содержания приходского духовенства. Напоминали, что еще в 1808 г., с учреждением Комитета Духовных училищ, часть поступивших в его распоряжение свечных денег предлагалось отправить на содержание духовенства, что сделано не было.

Вывод аналитической работы комитета о положении сельского духовенства в России был неутешительным и свидетельствовал о крахе мер, предложенных указом 1829 г.: «в настоящее время нет причтов, которых состояние можно назвать обеспеченным, и главным образом *сельское духовенство и теперь находится в том же виде, как было за 100 лет перед сим*, также подчинено влиянию паствы и случайным обстоятельст-

вам, и также лишено свободы благодетель бескорыстно и тем успешнее действовать на сердца и умы россиян». И потому так важно «определить отношения духовенства к прихожанам правилами, толико возможно, положительными и вместе удобными и сообразно с понятиями и состоянием народа». Важно оптимизировать состав причтов, то есть определить, сколько их и в каких приходах должно быть, уравнивать приходы, сокращать лишние путем их укрупнения, посчитать количество церковных земель и т.д.

Обобщив данные с мест, Комитет подсчитал, сколько в общей сложности в год должно получать сельское духовенство от казны, чтобы жить безбедно, – получилась астрономическая сумма в 14 миллионов рублей ассигнациями (или 4 миллиона серебром). (В журнале приводились обобщенные с мест данные поступлений доходов за разные виды треб). Средство для ее получения было придумано простое – запретить принимать духовенству плату за требы и установить особый налог на сельское население для поддержания духовенства, также повторялись известные ранее меры об отводе земель, строительстве домов, обработке земель прихожанами и проч. Всему сельскому духовенству следовало назначить постоянное, покрывающее все его нужды, от государства жалование и разложить его в соответствии с составом причтов «и для того составить им штаты». Притом больший оклад положить священноцерковнослужителям, окормляющим большее количество прихожан и имеющим больший объем территории в приходе. Обложение предполагалось поставить в зависимость от разных факторов: расстояний в приходе, образовательного уровня жителей, их расположения к вере. Однако учета имущественной дифференциации прихожан при обложении не предусматривалось. Часть средств для выплаты жалования духовенству (меньшую) предполагалось выделить и из духовно-училищных капиталов (772510 руб.), на что, как известно, выделялись все свечные доходы церквей.

Кроме этого предлагалось еще: усилить наделение церквей землей, где это возможно, возложить на прихожан вознаграж-

дение причта деньгами за недостаток положенной для церквей тридцатитрехдесятинной пропорции земли, прихожане должны были заботиться о строительстве домов для причта и еще обрабатывать церковную землю, реанимируя таким образом известную норму павловского указа, «ибо таковое занятие... отвлекает его (священнослужителя. – И.К.) от священнических обязанностей». Таким образом, участие прихожан в сельском хозяйстве священника якобы скрепит союз священника с прихожанами. Здесь последовала реалистическая помета царя: *«лучше нанимать работников»*. Таким образом, *принуждение* прихожан к работе на священника, как на своего помещика, то есть наложение на них по сути новой барщины, Николай I считал необоснованным. Наем же людей по взаимному соглашению – совершенно другое дело. Кроме того, после рукоположения священников Комитет предлагал возложить на прихожан обязанность делать им приношения продуктами и прочим «на обзаведение». Николай написал на полях по поводу этой меры: *«Я полагал бы возложить сию обязанность на помещиков»*. Так из царских помет видно, что государь реалистично понимал, что рядовые крестьяне просто не «потянут» новые повинности. Комитет предлагал наказывать любые требования выдач плат за требы «строгостию закона наравне с лихоимством», на что император также справедливо отметил карандашом: *«мудрено будет исполнить»*.

Предложениям Комитета воспротивился известный экономист того времени, министр финансов Е.Ф. Канкрин (Николай I отказался утвердить журнал Комитета без его заключения – «сам же разделяю мнение комитета, но утвердить сие не могу без предварительного удостоверения от министра финансов, что расход сей он покрыть может»). Он подал две записки (14 мая 1840 г.) – одну с общими соображениями по мерам, предложенным Комитетом, другую – с детальными расчетами источников возможного содержания духовенства. Министр указал на несправедливость предложенного комитетом налога, который предлагалось сделать равным и для богатых и для бедных прихожан. Возложение на них обязанностей вознагра-

ждению деньгами за недостаток причта в церковной земле, с его точки зрения, могло привести только к недовольству. Строительство домов для причтов также во многих случаях для них непосильно. Наделение церковей землями, по его мнению, должно было происходить постепенно, соразмерно с их действительными потребностями. Вслед за митрополитом Филаретом (Дроздовым) Канкрин высказался за сохранение древней практики платы за требы, что «буквально дозволено в Библии». Отмена плат за требы неизбежно приведет к негативным последствиям для священников, ибо эти копейки часто выражают реальную признательность прихожан за пастырский труд. Следовательно, с их прекращением связь между паствой и священством ослабнет. «Неестественно, чтобы столь привычное и дозволенное дело могло прекратиться, оно едва ли не останется вовсе в народных обычаях», – писал он. Надо установить, что этого «нельзя требовать», но нельзя и запрещать. Он указывал, что были примеры помещиков, которые запрещали платить за требы своим крепостным, но эти запрещения не выполнялись. Следовательно, невозможно и возложить на помещиков надзор за запрещением платить платы за требы. Их запрещения просто не будут действовать.

Во второй записке Канкрин, взамен предложенного Комитетом единого налога, предложил собрать запрашиваемую сумму путем повышения уже существующих многочисленных налогов и сборов с населения (расчеты прилагались), – так, подушную подать (главный налог империи) предлагалось повысить на копейки (с разных категорий людей по-разному), также на копейки повышались сборы питейный, земский, налог на соль. Платы за требы тоже предлагалось повысить вдвое. Предлагалось также учредить особый сбор за выписки из метрических свидетельств, чем, по традиции, занималось духовенство. Министр отметил также, что у самого министерства финансов нет средств для покрытия этой суммы и нет возможности для организации нового налога, предложенного комитетом. Он отметил и неудобство введения нового налога и в связи с тем, что с 1841 г. во многих губерниях повышаются

цены на хлеб. В связи с этим провозглашение государством нового большого налога могло привести к усилению массового народного недовольства.

Комитет отверг первую записку Канкрин и принял в целом расчеты второй, на что Егор Францевич в особом отношении высказал свое недоумение. По его убеждению, обе поданные им записки были концептуально связаны. Окончательное решение оставалось за императором. Николай I в итоге распорядился: *«дело сие нужно оставить до благоприятных обстоятельств»*, похоронив этим и работу Комитета, и соображения Е.Ф. Канкрин¹⁸.

В ряде своих распоряжений император бдительно следил за нравственностью духовного сословия. Так, по рапорту обер-прокурора Св. Синода о церковных происшествиях за первую треть 1827 года, Николай I обратил внимание на тот факт, что священник Лука Шумский села Великой Вели Черниговской епархии, отправлявший богослужение в пьяном виде, упал в алтарь, и уже не смог подняться. Позднее обнаружилось, что этот священник умер от апоплексического удара, *«как следствие нетрезвой его жизни»*, которая была хорошо известна сельчанам. Воля Николая была такой, чтобы Синод обратил самое пристальное внимание на этот случай, когда епархиальное начальство по существу попустительствовало поведению священника. Государь указал также на то, что *«люди, видящие в пастыре вместо благочестия пример порока, теряют уважение к его сану и впадают в раскол и в своеволие понятия, столь вредному к благоустройству государства»*. Архидеятам и консисториям он приказал *«иметь деятельный надзор за священниками и тех из них, кои уже замечены дурными, ныне же удалять от должностей, а тех, которые представляются сомнительного поведения, переместить под личный надзор архиерея для исправления»*. Было приказано изготвить соответствующее определение Синода.

В ответ на распоряжение царя, как и ранее, последовала записка митрополита московского Филарета (1828 г.) под названием *«Мнение о том, какие нужны распоряжения для испол-*

нения высочайшей резолюции о деятельном надзоре за священниками». Иерарх замечал, что архиерею сложно осуществлять такой надзор и руководство и ввиду обширности и многочисленности епархий, и по слабости исправительных мер, предусмотренных церковным судом, а также судебной волокиты. Так что священников сомнительного поведения было трудно привлечь к какой-то серьезной ответственности. Филарет предложил активнее использовать благочинных для надзора, тщательнее их отбирать, обязывать их регулярно докладывать архиерею о поведении священноцерковнослужителей, церковный же суд предлагалось сделать более строгим и более оперативным, чтобы немедленно увольнять недостойных священников, поскольку они вносят в приход соблазн, «сомнительных» же помещать в монастыри для испытания и раскаяния на разные сроки с возможным возвращением потом в приходы. Также следовало уважать волю прихожан, «когда они объявляют, что они не желают иметь более» такого-то священника при своей церкви. В определении Синода от 13, 16, 23, 27 февраля 1828 г. по этому вопросу записка Филарета была воспроизведена почти дословно¹⁹.

Однако ж этот акт оказался бесполезным, потому что новое аналогичное дело о нравственности духовенства возникло десятилетие спустя, в 1839 г. Доклад обер-прокурора Св. Синода Н.А. Протасова о безобразиях в церквях за 1838 год, с приложением к нему целой кипы записок разных духовных правлений и архиереев, вновь возмутил императора.

Особенно прогневало его содержание той записки, где рассказывалось о зверском избиении церковного старосты одним пьяным священником, как он «бесчеловечно бил его руками по голове и другим членам тела до окровавления». В ответ на вопли несчастного о помощи прибежали дьячок и пономарь той же церкви, но, вместо заступничества, они... стали помогать священнику дальше избивать старосту. Кроме того, отличившийся в избиении «священник Восторгов, за необходимости в пьянстве, при многочисленных просьбах прихожан об исправлении треб, не исправляет в свое время их». Вместе с тем, из

приведенной при записке справки было видно, что опустившийся священник до рукоположения в сан служил в войну 1812 г. полковым урядником и участвовал в заграничных походах русской армии. Николай I написал такую резолюцию: *«содержание второй записки настолько постыдно, что я вновь обращаю внимание Св. Синода, сколь пагубное действие должны производить подобные случаи на прихожан, из каких многие окружены раскольниками, пора найти меры, исключаяющие подобные случаи»*. Другие записки, с которыми ознакомился император, и которые дали ему повод для приведенной выше резолюции, содержали еще множество фактов о возмутительном и недостойном поведении лиц духовного звания. Так, в донесении Сибирской Духовной консистории говорилось о том, как священник церкви села Куроедова, вместо ожидаемой проповеди, вдруг «начал бывших в церкви прихожан ругать “дураками” и стращал пересечь всех плетьюми». На две свадьбы уделил всего по три минуты, только обменивал жениха с невестой кольцами и провел три раза по кругу, при этом нецензурно поругивал окружающих. Священник Илья Игнатов в церкви с. Чумлинкина, служа в нетрезвом виде, пропустил ектинью. Когда присутствовавший возле пономарь сделал ему замечание, священник разъярился, обругал его скверными словами и ткнул ему в бороду зажженной свечой, «отчего загорелись на бороде волоса». Одному священнику в селе Карпово Ранненбургского уезда принесли крестить болезного младенца. Однако священник спал «по нетрезвости», разбудить его не смогли. «Восприемники и жена его неоднократно и в течение немалого времени будили его, но он, священник, встать не мог, отчего младенец по слабости своей на руках у восприемницы некрещеный помер». Екатеринбургская Духовная Консистория поведала о совершенно вопиющем случае. Некая вдова, коллежская регистраторша, с неизлечимым калеккой-сыном довольно часто приходила в церковь или просто бродила с ним в церковной ограде, вероятно, собирая милостыню. Больной сын, не контролируя себя, часто громко разговаривал, мешал службе. В конце концов, потеряв терпение,

дьякон Федор Бузков бросился на ее сына, выволок его из церкви и уже в ограде стал избивать его по щекам, рвал за волосы «без всякой пощады и человечества» (якобы тот разбил дверь церкви камнем, пострадавшая же уверяла, что сын просто легонько бросил камешек). Тогда вдова побежала в церковь с мольбою о заступничестве к священнику Михаилу Самборскому. «Самборский же, придя в азартность, схватил ее за руки, будучи во всем облачении, с крестом в руках, тащил ее из церкви, произнося громогласно: “пошла вон и более чтобы ты и сын твой в церковь не ходили!”» Донесения ряда других консисторий проникнуты похожими мотивами – «о бесчинстве и пьянстве», «о бесчинстве и буйных поступках», о вымогательстве священником денег у церковного старосты с бранью и угрозами, о краже дьяконом денег из церковной ризницы и т.п. печальными примерами нехристианского поведения.

Синод решил в Журнале 13 января 1839 г. принять в соображение волю государя при рассмотрении будущего Устава духовных консисторий и правил об обязанностях местных благочинных²⁰.

Николай I последовательно продолжал линию брата Александра I на расширение сословных прав духовенства. Свод законов Российской империи 1832 г. в т. 9 «Законы о состояниях» закрепил важные права и привилегии духовенства – освобождение от подушной подати и личных податей, обязательной военной службы (рекрутчины), военных постоев, телесных наказаний. Притом духовенству запрещалось брать на себя судебные обязательства и поручительства, ходатайствовать за других лиц по гражданским делам, заниматься торговлей и винокурением. Дети духовенства по своему рождению уже причислялись вслед за родителями к духовному ведомству, но, в случае оказанной в дальнейшем при учении неспособности, могли быть из духовного звания уволены и отосланы «в гражданское общество для избрания рода жизни». В Своде были четко очерчены функции епископата, белого и черного духовенства. Важно отметить, что Сводом было подтверждено право приобретения церквями незаселенных земель, «но ненесе-

ленными недвижимыми именными они могут владеть и приобретать их вновь не иначе, однако же, как по особому на то каждый раз Высочайшему разрешению». Оговаривалось, что представители духовенства – *выходцы из дворян или получившие дворянство* через сопричисление к российскому ордену, имели право владения и приобретения *заселенных земель*²¹.

Выход же Устава духовных консисторий 1841 г. был связан с административной церковной реформой, направленной на усиление жесткого централизованного контроля государства над церковью. Огромные права по контролю над духовенством и по вмешательству в церковную жизнь получили светские консисторские чиновники, славившиеся взятками и поборами. Была твердо закреплена подчиненность (а на деле бесправие) духовенства по отношению к светским и духовным властям всех уровней, получившим безграничные права по контролю над духовенством. Бесправными в церковных делах были оставлены и прихожане, юридически потерявшие право на какое-либо участие в выборе клира, а также совершенно утратившие контроль за расходами церковных сумм. Все их реальное участие в приходской жизни по-прежнему ограничивалось выборами церковного старосты, который тут же по избрании переходил в зависимость от разных начальств. Любая же благотворительная, просветительская и миссионерская деятельность в приходе ставилась этим Уставом в жалкое положение, равно как парализовывалась любая активность и инициатива духовенства. Оно попало в жесткие сети мелочной регламентации жизни, которой опутывало всех подданных николаевское государство, – от обязательной цензуры любых проповедей и поучений и жесткой привязанности к церковным штатам до контроля над любыми перемещениями по России и отлучками из епархий. Добавим еще и обязанность ведения метрических книг, тоже падавшую жестким гнетом на духовное сословие²².

Последнее обращение Николая I к проблемам духовенства произошло в 1853 г., накануне Крымской войны, когда он одобрил основные положения доклада министра внутренних дел Бибикова, предусматривавшего ряд крупных мер, в том

числе увеличение личных прав и привилегий священнослужителей, открытие детям духовенства возможности служения на всех поприщах гражданской деятельности, то есть преодоление кастовости сословия, повышение участия духовенства в народном образовании (в приходских и сельских училищах), соизмерение составов причтов с действительным составом приходов, а также определение степени и способов участия прихожан в хозяйственных делах церкви. Для исполнения этого плана предлагалось создать *Особое присутствие из духовных и светских лиц* «для изыскания способов к лучшему устройству и обеспечению быта духовенства на лучших основаниях» (в него вошли митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Гавриил, архиепископ Рижский Платон, архиепископ Тверской Филарет, протопресвитер В.В. Бажанов, великий князь Константин Николаевич, генерал-адъютант князь В.А. Долгоруков). Николай I дал одобрение на предложенные Бибиковым направления деятельности Присутствия, оговорив особо, что *«три развития вышеуказанных оснований строго и неуклонно держаться направлений Св. Церкви, деяний Вселенских и Поместных Соборов и Правил св. Отец»*. Император обратил еще внимание на то, *«чтобы предоставляемые православному духовенству новые права и преимущества ни в коем случае не стесняли бы тех, которые присвоены духовенству других исповеданий в Империи, сохранив полную независимость, законом для них обеспеченную»*²³. Но претворение в жизнь этих предначертаний было заморожено, видимо, в связи с войной. Так что предложения эти перешли как бы по наследству к сыну Николая и стали воплощаться уже в его царствование, но в целом малоуспешно.

Поводя итоги, нельзя не заметить сходства судьбы проектов по духовным делам с итогами работы ряда комитетов по крестьянскому делу, созданных в царствование Николая I. Мы видим ту же попытку решить проблему, не меняя ничего в основах существования системы, с помощью замены каких-то обветшавших ее звеньев. Видим те же упования на действенность частных мер или полумер, то же желание отодвинуть какие-то

назревшие серьезные преобразования до более благоприятных обстоятельств. А в итоге подавляющий механизм деспотического государства оставался прежним, его гнет сказывался и на духовенстве, который невозможно было отменить поблажками, пособиями, льготами, увеличением сословных прав. Крепостническое государство самой своей природой порождало бедность, бесправие и невежество не только приходского духовенства, но, прежде всего, крепостного крестьянства – основной массы православных прихожан, от которых и зависело состояние церковного клира. Без радикального улучшения положения этой основной массы населения, их освобождения от рабства, просвещения ни о каком серьезном подъеме духовенства невозможно было и думать. Но николаевский режим до конца жизни его лидера так и не изменился в своем существе, оставаясь крепостническим.

-
- ¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 82. Л. 2-19 об.
 - ² *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. М., 1913. Т. 8. С. 34-36, 109-112.
 - ³ *Вересаев В.В.* Гоголь в жизни. М.; Л., 1933. С. 364.
 - ⁴ Там же. С. 364-365.
 - ⁵ *Федоров В.А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700 – 1917). М., 2003. С. 46-51.
 - ⁶ *Некрасов Н.А.* Собр. соч. М., 1971. Т. 3. С. 160, 161.
 - ⁷ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 131. Л. 10 об.-19.
 - ⁸ Там же. Ф. 832. Оп. 1. Д. 85. Л. 20-20 об.
 - ⁹ Там же. Л. 26-34.
 - ¹⁰ Там же. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10043. Л. 8 об.-10 об.
 - ¹¹ Там же. Л. 8-10 об., 14-22.
 - ¹² Там же. Ф. 832. Оп. 1. Д. 85. Л. 38-48 об., 69 об.-70.
 - ¹³ Там же. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10043. Л. 29-33.
 - ¹⁴ Там же. Л. 3-7 об.
 - ¹⁵ Там же. Л. 13-13 об.
 - ¹⁶ ОР РНБ. Ф. 731. Д. 350. Л. 1-4.
 - ¹⁷ ПСЗ. Собр. 2. № 3323.
 - ¹⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 235. Л. 2-71.
 - ¹⁹ Там же. Ф. 796. Оп. 109. Д. 224. Л. 1-12.
 - ²⁰ Там же. Оп. 120. Д. 41. Л. 1-35.
 - ²¹ Свод Законов Российской империи. СПб., 1832. Т. 9. Ст. 173-175, 192-229.
 - ²² ПСЗ. Собр. 2. № 14409.
 - ²³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 13. Л. 10-12.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ В ГОСУДАРСТВАХ ЕВРОПЫ В XIX – 20-Х ГОДАХ XX ВЕКА

С начала XIX в. во всех государствах Европы существует уже хорошо организованный церковный учет конфессионального состава населения, который с середины XIX в. почти повсеместно дополняют результаты научно-организованных переписей. Данные этого учета опубликованы в большом числе различных исследований и доступны для разработки. Взятые вместе, они позволяют достаточно подробно охарактеризовать динамику конфессионального состава населения как в отдельно взятых странах (России, Австро-Венгрии и Германии), так и во всей Европе в целом¹.

С 90-х гг. XIX в. предпринимается уже попытка воссоздания конфессиональной структуры всего Мира (см. таблицы 9-10 и 12). Все это позволяет, в частности, установить место православной конфессии и в составе всего христианского Мира, и среди конфессий всей земли.

Бесспорно, что все наши расчеты никак не могут быть признаны вполне достоверными и полными. Особенно, когда речь идет о язычниках и лицах многих других конфессий Азии, Африки, Океании и даже Америки. Однако надо полагать, что они все же достаточно полно характеризуют основные тенденции в конфессиональной истории общества. Они дают необходимые представления о численности отдельных конфессий, о динамике движения населения Мира в конфессиональном разрезе, о расширении или, напротив, сужении ареалов тех или иных конфессий и т.д.

Работа эта весьма трудоемка. Только после выявления и обработки данных о конфессиональном составе населения отдельных государств за большой хронологический отрезок вре-

* д.и.н., Институт российской истории РАН.

мени делается возможной обобщающая работа уже по крупным регионам, континентам и всему Миру. Так, в настоящей статье таблицы 1-8 характеризуют конфессиональный состав населения Европы по отдельным государствам в XIX – 20-х гг. XX в. А уже затем приводятся обобщающие данные по основным конфессиям по всей Европе (с начала XIX в.), а с 90-х гг. XIX в. – и всему миру (таблицы 9-12).

Таблицы 1-8 показывают, что сложным конфессиональным составом в Европе отличались такие крупные государства, как Российская империя, Австро-Венгерская монархия, Германия и Турция. Первым трем мы поэтому уделили особое внимание, рассмотрев динамику конфессионального состава с конца XVIII в. по 20-е гг. XX в. по каждой конфессии особо и в региональном разрезе, выделяя в необходимых случаях отдельные уезды, комитеты, округа.

Турецкая империя в XIX в. постепенно распадалась на отдельные части и провести здесь такой же анализ мы не смогли.

Во многих же других государствах либо имела распространение какая-то одна конфессия, либо определенная конфессия абсолютно преобладала над всеми другими.

Так, например, в Испании, Португалии, Италии почти 100% жителей исповедовали римо-католическую веру. Во Франции римо-католики в начале XIX в. составляли 96%, а в 1920 г. – 98% всех жителей, а в Австро-Венгрии – около 70%. Почти чисто католической страной являлась и Бельгия. В составе России католическим было Царство Польское, а в Пруссии – Великое герцогство Познанское, Западная Пруссия и южные провинции.

Протестантским было большинство северных европейских государств: Швеция (1800 г. – 100%, 1920 г. – 99%), Норвегия (100% и 99%), Дания (100% и 99%). Преимущественно протестантскими были Великобритания – около 70%, Германия – 64%, Нидерланды – 60%, Швейцария (1800 г. – 68%, 1920 г. – 57,3%). В последней, наряду с протестантами, проживало немало римо-католиков.

Православие занимало господствующие позиции в Российской империи (в Европейской части к началу XIX в. – 73%, в

1920 г. – 76%) и Европейской Турции, с отделившимися от нее государствами (около 63% всех жителей). Небольшое число православного люда проживало также в Австро-Венгрии (около 10% ее жителей). Они размещались на землях, отошедших к Австрии от Турции (в Венгрии, Трансильвании и на Буковине).

Иудаисты в Европе размещались в основном в ее восточной и южной частях. В Европейской России они достигали в начале XIX в. – 2%, а в 1916 г. – 4% общего народонаселения (в Царстве Польском даже около 14%). В Австрийской империи их доля была примерно такой же (2% в 1800 г. и 4% – в 1910 г.) и они концентрировались здесь в королевстве Галиции (от 11% до 13%). На землях Европейской Турции их удельный вес не превышал 3%, а в Германии – 1%.

Табл. 11 демонстрирует изменения в численности, размещении и удельном весе основных конфессий Европы и Европейской России в XIX – начале XX в. Она показывает, что в рассматриваемый период и в Европе, и в Европейской России понижается доля христиан (в первой – с 97% до 95%, а во второй – с 93% до 92%). В составе христиан резко падает доля римо-католиков (с греко-униатами): с 53% до 43% в Европе и не изменяется – в Европейской России (10%). Она снижалась в Европе постоянно (в первой трети XIX в. – 53%, в 1861 г. – 51%, в 1865–1890 гг. – 47%, в 1900 г. – 45% и в 1920 г. – 43%). В Европейской России в первой трети XIX в. снижение это еще было невелико (1800 г. – 14%, 1831 г. – 13%) и затем до 20-х гг. XX в. оно почти не менялось (1861 г. – 9%, 1920 г. – 10%).

Удельный вес протестантов за весь период изменился слабо (в Европе прирост с 23% до 24%, а в Европейской России – снижение с 6% до 5%).

А вот доля православных за счет высокого естественного прироста (самого высокого в Европе)² сильно повысилась как в Европе, так и в Европейской России.

В Европе она в первой трети XIX в. составляла 21% всех ее жителей, в 1860–1865 гг. отмечается прирост до 23%, в 1880 г. – до 24% и в 1920 г. – до 26%.

В Европейской России в 1800–1860 гг. доля православных равнялась 73% (при понижении в 20-30-е XX в. годы до 71%).

В 1865 г. она достигла 75%, в 1880 г. – 79% и в 1920 г. – 76%. Лишь в начале XX в. происходит понижение удельного веса православных.

Доля магометан в Европе не изменилась в течение XIX в. и в начале XX в. (2%), а в Европейской России несколько снизилась (с 5% до 4%). До 60-х гг. она неуклонно повышалась (рубеж XIX в. – 5%, 20-е гг. – 6%, 30-е гг. – 7%, 1861 г. – 8%), но затем начала понижаться. И это было связано с массовой эмиграцией в Турцию крымских татар в первой половине 60-х гг. XIX в., а также горцев Западного Кавказа в середине 60-х гг. XIX в.³

Данные 1880 г. являются ясно недостоверными (2%). А в 1915–1917 гг. эта доля равнялась 4%.

Но самый высокий показатель прироста и в Европе, и в Европейской России наблюдался у евреев-иудаистов. В Европе они составляли в 1800 г. – начале 60-х гг. XIX в. – 1% всего населения, а затем к 1920 г. – 2%. Этот прирост объяснялся не только высоким уровнем естественного прироста у жителей этой конфессии, но и повсеместным повышением качества учета. В конце 50-60-х гг. XIX в. в Европе происходит массовый переход от менее совершенного ревизского учета, основанного в значительной мере на результатах церковной статистики, к научным переписям. И это «повысило» удельный вес евреев-иудаистов.

В России до 30-х гг. XIX в. регистрация евреев-иудаистов оказалась очень неполной. Улучшение качества учета с 30-х гг. сразу повысило процент евреев-иудаистов с 2% до 3% всех жителей. А после 80-х гг. в условиях подготовки и проведения переписи 1897 г. он вырос до 4%.

Таблицы 9 и 12 демонстрируют динамику конфессионального состава населения всего мира в 1890–1990 гг. Эти сведения характеризуются (особенно до середины XX в.) большой неточностью и лишь в самом общем виде отражают генеральные тенденции анализируемых явлений. Данные о христианах, иудаистах и даже магометанах еще относительно достоверны, но сведения о прочих конфессиях – весьма гадательны.

Мы видим, что с 1890 по 1990 г. доля христианского населения мира сократилась с 33% до 22% от общего числа всех жителей. С 1890 по 1900 г. она выросла с 33% до 37% и осталась на этом уровне до 1920 г., а затем началось ее быстрое падение (1960 г. – 27%, 1980 г. – 24%, 1990 г. – 22%). Показатели этого снижения, возможно, на самом деле были несколько иными, но общая тенденция налицо. Она была обусловлена снижением уровня естественного прироста в Европе с 30-х гг. XX в. и даже отрицательным «приростом» с конца 80-х гг. И одновременно – достигшим очень высоких показателей естественным приростом во многих странах Азии, Африки и Латинской Америки, из которых лишь последняя была христианской.

Кроме того, с 20-х гг. XX в. отмечается процесс роста числа атеистов. Он получил широкое распространение в ряде стран Европы (особенно Германии, Нидерландах и др.). А в СССР он приобрел массовый характер⁴. По данным переписи 1937 г. около половины населения здесь относилось к атеистам. Данные, полученные Союзом воинствующих безбожников в 1937 г., показывали, что к этому времени около трети сельского населения и не менее двух третей жителей городов «ушли из церкви и порвали с религией»⁵. А к концу 70-х гг. XX в. число активно верующих не превышало 8-10% взрослого населения СССР⁶. Видимо, реальное число верующих в СССР оставалось тогда значительно большим, и уход из религии не приобрел столь массового характера. Народ оказывал пассивное противодействие мерам властей, использующих столь драконовские меры борьбы с религией. Бесспорно даже, что подавляющая масса населения продолжала считать себя носителем веры своих предков. Но так или иначе, а активная антирелигиозная пропаганда принесла свои плоды. Значительная часть населения хотя и пассивно, но отошла от церкви. В СССР точно определить численность верующих до 90-х гг. XX в. вообще не представлялось возможным. Данные 1937 г. в этом отношении являлись кривым зеркалом. Оно отразило лишь, какая доля жителей страны, несмотря ни на что, сохранила свою приверженность религии. Столь же недостоверны и все подсчеты 40-80-х гг. Они, опять-таки, регистрировали лишь тех, кто ак-

тивно высказал свое мнение по этому вопросу, посещал церковь и придерживался ее обрядов. Такая статистика, бесспорно, интересна, важна и нужна. Однако она не отвечает на вопрос, какая часть жителей всей страны продолжала относить себя (хотя бы и пассивно, без посещения церкви и выполнения всех ее обрядов) к той или иной конфессии? Судя по всему, это была большая часть жителей СССР и возникших на ее развалинах государств. Однако в последние годы у нас появилось много различных сект и всевозможных религиозных организаций, которые отвлекли часть населения от традиционных конфессий. И определить результаты этих процессов «в мере и числе» абсолютно невозможно. А последняя перепись 2002 г. оказалась в этом отношении весьма ущербной. Она не ответила на многие самые важные и актуальные вопросы нашего дня. А к ним относятся конфессиональная принадлежность, родной язык, степень материального благосостояния и т.д.

Поэтому нам, определяя степень распространения православия в мире и нашей стране, приходится использовать весьма и весьма сомнительные источники, так как никаких других просто нет. Канула в лету церковная статистика (с 1918 г.), ушли в небытие местный текущий учет и локальные переписи, проводимые губернскими статистическими комитетами в удобное для них время. Остались одни только переписи и подсчеты Госкомстата России, но они не располагают базой, необходимой даже для относительно вразумительного ответа на поставленные самой жизнью вопросы. Опубликованные данные о православном населении мира не совсем понятны. Ясно лишь одно. Статистики отошли от традиционного подсчета православного люда, отталкиваясь от предположения, что он, хотя и пассивно, следует вере своих предков. Здесь, видимо, пытались учесть всех активно порвавших с церковью и вступивших в различные секты. В 1960 г. статистики определили общее число православных в мире в 150 млн чел., это говорит о том, что они еще следовали принятому ранее методу подсчетов. А затем, при общем росте населения, число православных в этих расчетах уменьшается (в 1980 г. до 80 млн чел., а в 1990 г. растет до 100 млн), что говорит о попытках как-то заре-

гистрировать протекающие процессы. По нашему мнению, подобные подсчеты скорее еще более запутывают и без того неясную ситуацию, но ничем иным мы не располагаем.

Удельный вес римо-католиков с 1890 по 1990 г. снизился в мире с 15% до 13%. Он повышался до 20-х гг. XX в. (1890 г. – 15%, 1900 г. – 17%, 1920 г. – 18%), но затем стал падать (1960 г. – 15%, 1980 г. – 14%, 1990 г. – 13%). Это обусловлено, в первую очередь, низким естественным приростом у католиков Европы. Положение не спасла и Латинская Америка, где население росло исключительно быстро.

Доля протестантов также понизилась с 10% до 7%. В конце XIX в. она еще повышалась (1890 г. – 10%, 1890 г. – 12%), но затем начала падать (1920 г. – 11%, 1960 и 1990 гг. – 7%).

Такая же картина вначале наблюдалась и у православных (первоначально рост: 1890 г. – 7%, 1900–1920 гг. – 8%), но затем процент их резко и быстро понижается (1960 г. – 5%, 1980–1990 гг. – 2%). О причинах такого явления мы уже писали выше.

Магометанское население росло сравнительно быстро: 1890 г. – 12%, 1990 г. – 16%. Доля его несколько снижалась после 1900 г. (1890 г. – 12%, 1900 г. – 14%, 1920 г. – 13%, 1960 г. – 12%), но затем к 1990 г. – возросла до 16%.

А вот удельный вес лиц других конфессий в рассматриваемый период повысился с 54% – в 1890 г. до 62% – в 1990 г., хотя в 20-80-е гг. он и понижался.

Как показывают таблицы 10-12, христиане в Европе в 1890–1920 гг. составляли 95-96% всех жителей (1890 г. – 96%, 1920 г. – 95%). При этом доля римо-католиков снизилась с 47% до 43%, православных – не изменилась (26%), а протестантов – выросла с 23% до 25%. Магометане составляли 2% жителей Европы, а евреи-иудаисты в 1890–1900 гг. – 2%, а в 1920 г. – 1%.

В Азии христиане достигали в 1890–1920 гг. 3%, в том числе римо-католики – 2%, православные – 1%. Магометан оказалось в 1890 г. – 14%, а в 1920 г. – 19%, а прочих 84% и 78%. В Австралии удельный вес христиан равнялся в 1890 г. 25%, в 1920 г. – 88%. Доля римо-католиков понизилась с 18% до 13%, протестантов – увеличилась с 7% до 63%, язычников – снизилась с 64% до 25%.

В Америке в общей массе населения христиан оказалось в 1890 г. – 99%, а в 1920 г. – 96% всех жителей. В их составе католиков было в 1890 г. – 50%, а в 1920 г. – 58%, протестантов – соответственно 49% и 38%. Это вызывалось тем, что в конце XIX – начале XX в. в Америку переселяется, в первую очередь, католическое население Южной Европы (Италии, Испании, Португалии) и центральной – Австро-Венгрии, а также тем, что у этого населения тогда был повышенный уровень воспроизводства. Язычников было здесь в 1890 г. – 1%, а в 1920 г. – 3%. Православных в Америке даже в 1920 г. было менее 1% (около 1 млн чел.).

Таковы общие весьма примерные данные о динамике конфессионального состава населения мира в 90-х гг. XIX – 90-х гг. XX в.

В заключение можно отметить, что в населении всего мира православных оказалось в 1890 г. – 6,9%, в 1900 г. – 8,3%, в 1920 г. – 7,3%, в 1960 г. – 5,0% и в 1980–1990 гг. – 2%. Это очень сильное понижение доли лиц этой конфессии (см. табл. 12). И хотя оно, в известной мере, было обусловлено событиями 1917 г., неизбежность такого исхода вызвана и резким снижением с 60-х гг. XIX в. уровня естественного прироста в нашей стране. Не будь этого, удельный вес православных в населении мира к 90 гг. XX в. в лучшем случае составил 4–5%. А ведь в 90-е гг. в условиях сильного (почти в два раза) превышения смертности над рождаемостью указанный процесс еще более ускорился.

Понизилась и доля лиц православного исповедания в общем числе всех христиан. В конце XIX в. она росла (1890 г. – 20,5%, 1900 г. – 22,3%). К 20 гг. XX в. понижение было небольшим (1920 г. – 19,4%). Но затем этот процесс ускорился (1960 г. – 18,8%, 1980 г. – 8,0%, 1990 г. – 9,1%).

Таким образом, в XIX–XX вв. в мире отмечается процесс падения удельного веса христиан в общем народонаселении Европы (с 97% до 92%) и всего мира (в 1890–1990 гг. – с 33% до 22%). В числе христиан Европы доля православных в 1800–1920 гг. повысилась с 21% до 26% (в России с 73% до 76%). В мире же в общем

числе всех жителей доля православных увеличилась с 1890 по 1900 г. с 6,9% до 8,3%, а затем к 1990 г. – упала до 2%.

Иначе говоря, хотя в целом христианство (в связи с пониженным естественным приростом) ныне переживает далеко не лучшие времена, в его составе самые слабые позиции занимает православие. Сокращается абсолютная численность православных. А удельный вес их во всем населении понизился до 2%. И эта, некогда, быстро растущая численно и распространяющаяся на новые территории конфессия ныне занимает в мире более чем скромные позиции. И ситуация, бесспорно, будет только ухудшаться, учитывая огромное превышение у нас смертности над рождаемостью именно в центральных, православных районах страны.

Где путь к спасению нашего народа и всего православия? Односложного ответа на этот вопрос нет. И выход в целом звучит крайне банально. Необходимо (насколько это возможно) ускоренное повышение жизненного уровня наших людей и дальнейшее общее развитие культуры с максимальным использованием всего богатства накопленных Церковью интеллектуальных ценностей. Это касается и всех других наших конфессий, но у них ситуация гораздо лучше (нет вымирания населения). Но в обозримом будущем надежд на заметное улучшение ситуации не видно.

¹ См. примечания к таблицам 1-12.

² Кабузан В.М. Эмиграция и реэмиграция в России в XVIII – начале XX века. М., 1998. С. 101-111, 158-168, 239.

³ Там же. С. 120-130.

⁴ См.: Всесоюзная перепись населения. 1937 г. Краткие итоги. М., С. 106-115.

⁵ Гордиенко Н. «Крещение Руси» и современное православие // Христианство и Русь. М., 1988. С. 123.

⁶ Там же.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Таблица 1

Конфессиональный состав населения крупнейших государств Европы
в начале XIX в. (тыс. чел.)*

Государства	Год учета	Всего	Римо-католиков	Унитаров	Православных
1	2	3	4	5	6
В Европе	—	205739,4	104902,7	3888,0	42761,3
%		100,0	51,1	2,2	20,5
В том числе:					
Франция	1820	30752,7	29564,2	—	—
Европейская Турция	1820	9733,2	310,0	—	6137,2
Австрия	1820	29635,7	20977,5	2568,4	2872,1
Европейская Россия	1816	46717,4	5341,5	1119,6	33672,0
Пруссия	1817	10842,5	4023,5	—	—
Прочая Германия	1820	12779,6	4447,7	—	—
Люксембург	1820	263,7	263,3	—	—
Лихтенштейн	1820	5,8	5,8	—	—
Нидерланды и Бельгия	1817	5380,0	3800,0	—	—
Великобритания	1817	21843,1	5382,1	—	—
Дания	1817	1989,5	2,0	—	—
Швейцария	1817	1855,3	580,2	—	—
Испания	1820	11400,0	11400,0	—	—
Португалия	1820	3144,2	3144,2	—	—
Швеция	1820	2634,7	0,8	—	—
Норвегия	1820	957,4	—	—	—

<i>I</i>	2	3	4	5	6
Южная Италия	1820	15799,6	15659,9	-	80,0
В составе					
Европейской Турции:	1820	560,0	16,0	-	168,0
Босния и Герцеговина	1820	780,0	-	-	710,0
Греция (Морея)	1820	1620,7	78,7	-	880,0
Провинция Джезаир	1820	270,0	-	-	141,0
Остров Крит	1820	950,0	-	-	925,0
Валахия	1820	450,0	-	-	430,8
Молдавия	1820	5543,0	20,0	-	2884,2
Вилайет Рум-Или					

Продолжение таблицы 1

<i>I</i>	7	8	9	10	11
<i>Государства</i>	<i>Протестантов</i>	<i>Прочих христиан</i>	<i>Евреев</i>	<i>Магометан</i>	<i>Прочих</i>
В Европе	45812,9	428,1	2375,3	5606,7	159,4
%	22,3	0,1	1,1	2,7	-
В том числе:					
Франция	1124,0	4,5	60,0	-	-
Европейская Турция	-	85,0	312,0	2889,0	-
Австрия	2691,1	60,6	466,0	-	-
Европейская Россия	2579,0	34,2	1118,7	2717,4	135,0
Пруссия	6670,4	21,3	127,3	-	-
Прочая Германия	8178,5	6,2	145,7	-	1,5
Люксембург	-	-	0,4	-	-
Лихтенштейн	-	-	-	-	-

Нидерланды и Бельгия	1415,0	85,0	80,0	—
Великобритания	16311,0	130,0	20,0	—
Дания	1980,8	0,4	6,0	0,3
Швейцария	1242,2	0,9	2,0	—
Испания	—	—	—	—
Португалия	—	—	—	—
Швеция	2633,4	—	0,5	—
Норвегия	957,4	—	—	—
Южная Италия	0,1	—	36,7	22,9
В составе				
Европейской Турции:				
Босния и Герцеговина	—	—	12,0	220,0
Греция (Морея)	—	10,0	20,0	50,0
Провинция Джезаир	—	24,0	18,0	620,0
Остров Крит	—	—	0,4	128,0
Валахия	—	5,0	20,0	—
Молдавия	—	1,2	6,0	—
Вилает Рум-Или	—	64,0	245,6	2331,0

* *Hassel G.* Vollständiges Handbuch der Neuesten Erdbeschreibung und Statistik. Berlin, 1816—1820. Bd. 1-2; *Idem.* Statistisches Umriss der sämtlichen europäischen Staaten. Weimar, 1822—1824. Heft. 1-3.

Конфессиональный состав государств Европы в 1864 г. (тыс. чел.)*

Государства	Католиков	Протестантов	Православных	Прочих христиан	Евреев	Магометан	Всего
1	2	3	4	5	6	7	8
Германия	13010,0	24331,0	1,6	77,8	478,5	0,1	37899,0
Австрия	26727,0	3400,0	3125,0	60,0	1124,0	—	34436,0
Великобритания	5800,0	23500,0	—	700,0	40,0	—	30040,0
Франция	36000,0	2000,0	—	30,0	80,0	—	38110,0
Европейская Россия	6755,0	4122,0	52776,0	35,0	2277,0	2092,0	8057,0
Италия	24855,0	33,6	—	1,8	29,2	—	24919,6
Швейцария	1023,0	1477,0	—	5,9	4,2	—	2510,1
Бельгия	4950,0	15,0	—	—	1,5	—	4966,5
Нидерланды	1250,0	2010,0	—	10,0	64,0	—	3334,0
Люксембург	200,0	3,0	—	—	1,5	—	218,0
Дания	1,2	1670,0	—	—	4,2	—	1675,4
Швеция	1,0	4118,0	—	0,4	1,0	—	4120,4
Норвегия	1700,0	—	0,3	—	—	—	1700,3
Испания	15700,0	—	—	—	—	—	15700,0
Португалия	4000,0	—	—	—	—	—	4000,0
Греция	30,0	15,0	1300,0	—	0,5	—	1345,5
Европейская Турция	650,0	10,0	10000,0	—	70,0	4500,0	15230,0
Всего (млн чел.)	140,9	78,4	67,2	0,9	4,2	6,6	298,2

В начале 60-х гг. было**

Великобритания	6448,0	22739,0	-	-	45,0	-	29232,0
Франция	35735,0	1561,0	-	21,0	156,0	-	37473,0
Россия	7128,0	3949,0	49486,0	197,0	2038,0	2322,0	65917,0
Дания	-	раскол. 764,0	+33,0	-	4,2	-	1730,5
Румыния (1860)	45,2	1726,3	-	8,2	274,0	1,3	4425,0
		28,9	4067,4				

* Kolb G. Handbuch der Vergleichenden Statistik der Völkerzustandsund Staatenkunde. Leipzig, 1868. S. 513.

** Brachelli H.F. Die Staaten Europas. Brunn, 1867. S. 124-146.

Таблица 3

Конфессиональный состав населения ряда государств Европы в 70-е годы XIX в. (тыс. чел).*

Государства 1	Год переписи 2	Всего 3	Римо-католиков 4	Унитаров 5	Православных 6
Европа	к 1870	301459,0	148700,0	—	68580,0
В том числе:					
Франция	1866	38067,2	37107,2	—	—
Босния и Герцеговина	1864	1151,0	164,0	—	590,0
В том числе:					
Босния		796,0	122,0	—	360,0
Герцеговина		230,0	42,0	—	130,0
Новый Базар		125,0	—	—	100,0
Германия	1871	41060,8	14867,7	—	—
Франция	1872	36102,9	35387,7	—	—
Италия	1871	26801,2	26720,2	—	—
Дания	1870	1864,5	1,5	—	—
Швеция	1870	4168,5	0,6	—	—
Норвегия	1865	1841,9	0,3	—	—
Нидерланды	1872	3579,5	1313,1	—	—
Люксембург	1872	197,5	196,5	—	—
Бельгия	1874	5253,8	5236,8	—	—
Швейцария	1870	2669,1	1084,4	—	—
Испания	1871	16798,9	16783,9	—	—
Португалия	1871	4367,9	4367,9	—	—
Россия**	1868	71196,7	7439,7	—	53209,2

Греция	1870	1457,9	-	-	1441,8
Османская империя***	1871	9800,0	540,0	-	5000,0
Румыния	1860	4425,0	45,2	-	4059,0
Черногория	1870	130,0	-	-	130,0
Сербия	1866	1216,1	3,4	-	1205,8
Австро-Венгрия	1869	40592,0	29568,8	3920,5	3133,6

Продолжение таблицы 3

Государства	Евангелистов		Прочих христиан		Евреев		Магометан		Прочих	
	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
Европа	67500,0	4630,0	5110,0	6370,0	-	-	-	-	-	569,0
В том числе:										
Франция	846,7	-	89,1	1,4	-	-	-	-	-	22,8
Босния и Герцеговина	-	-	5,7	378,0	-	-	-	-	-	13,3
В том числе:										
Босния	-	-	5,0	300,0	-	-	-	-	-	9,0
Герцеговина	-	-	0,5	55,0	-	-	-	-	-	2,5
Новый Базар	-	-	0,2	23,0	-	-	-	-	-	1,8
Германия	25581,7	82,2	512,2	-	-	-	-	-	-	17,2
Франция	547,6	33,1	49,4	-	-	-	-	-	-	85,0
Италия	40,0	-	35,0	-	-	-	-	-	-	6,0
Дания	1768,8	10,1	-	-	-	-	-	-	-	-
Швеция	4166,1	-	1,9	-	-	-	-	-	-	-
Норвегия	1832,9	3,5	-	-	-	-	-	-	-	0,1
Нидерланды	2193,3	-	68,0	-	-	-	-	-	-	5,2
Люксембург	0,5	-	0,5	-	-	-	-	-	-	-
Бельгия	15,0	-	2,0	-	-	-	-	-	-	-

<i>I</i>	7	8	9	10	11
Швейцария	1566,3	11,4	7,0	-	-
Испания	10,0	-	5,0	-	-
Португалия	-	-	-	-	-
Россия**	4356,5	926,6	2612,2	2359,4	293,1
Греция	-	12,6	2,6	-	0,9
Османская империя***	10,0	-	100,0	4000,0	150,0
Румыния	28,9	8,4	274,0	1,3	8,2
Черногория	-	-	-	-	-
Сербия	0,4	-	1,6	5,0	-
Австро-Венгрия	2526,5	67,7	1374,9	-	-

* *Braschelli H.F.* Die Staaten Euroras. Neft 1: Territorium und Bevölkerung. Вдупп, 1875. S. 65-75.

∞ ** Только Европейская Россия и Финляндия, без Азиатской России (11541,9 тыс. чел.), Кавказа (5200,0), Сибири (33276,6) и Средней Азии (3014,3 тыс. чел).

*** Только Европейская часть.

Таблица 4

Конфессиональный состав населения Европы в 1880 г. (тыс. чел.)

Государства	Евангелистов	Католиков	Прочих христиан	Православных	Евреев	Магометан	Всего
ВСЕГО	72680,0	153800,0	7205,1	78230,0	3450,0	6500,0	321865,1
Германия	28300,0	16200,0	90,0	3,0	562,0	0,6	45155,6
Австро-Венгрия	3700,0	28500,0	100,0	3500,0	1650,0	0,3	37450,3
Франция	600,0	37000,0	50,0	—	60,0	3,5	37713,5
Великобритания	23500,0	5500,0	6000,0	—	50,0	—	35050,0
Европ. Россия	4000,0	8000,0	550,0	63000,0	2500,0	2000,0	80050,0
Италия	60,0	28800,0	50,0	—	50,0	—	28910,0
Швейцария	1670,0	1160,0	10,0	—	7,4	—	2847,4
Бельгия	15,0	5500,0	0,5	—	3,0	—	5518,5
Нидерланды	2500,0	1450,0	15,0	—	82,0	—	4047,0
Люксембург	0,9	207,8	—	—	0,8	—	209,4
Дания	1953,0	3,0	9,4	—	1,0	—	1966,4
Швеция	4560,0	0,6	3,8	—	1,9	—	4566,3
Норвегия	1808,0	—	0,6	—	0,1	—	1808,7
Испания	—	16000,0	—	—	—	—	16000,0
Португалия	—	4500,0	—	—	—	—	4500,0
Греция	1,0	25,0	2,5	1700,0	2,5	1,0	1732,0
Румыния	15,0	150,0	14,0	4700,0	400,0	5,0	4870,5

Государства	Евангелистов	Католиков	Прочих христиан	Православных	Евреев	Магометан	Всего
Сербия	0,5	5,0	—	1600,0	2,0	4,0	1611,5
Черногория	—	4,0	—	228,0	—	4,0	236,0
Европ. Турция**	—	200,0	300,0	3500,0	70,0	3000,0	7070,0

* Kolb G.F. Statistik der Neuzeit. Leipzig, 1883. S. 268.

** В 1881 г. в отделившейся от Турции Болгарии была проведена перепись населения. Она зарегистрировала 2007,9 тыс. чел. В этом числе было православных 1404,4 тыс. (69,9%), магометан 578,1 тыс. (28,8%), прочих христиан — 11,1 тыс. (0,6%) и евреев — 14,5 тыс. (0,7%): См. Статистика на княжество Болгария. София, 1884. С. 111.

Конфессиональный состав населения ряда государств Европы в 1890 г. (тыс. чел.)*

Государства	Всего	Римо-католиков	Унитаров	Православных	Евангелистов	Прочих христиан	Евреев	Магометан
Вся Европа	343258,0	160165,0	—	89196,0	80812,0	—	6456,0	6629,0
Германия	49428,5	17671,9	3,0	—	31026,8	145,5	567,9	—
Люксембург	211,1	208,9	—	—	1,1	0,1	1,0	—
Австрия	23895,4	18934,2	2814,2	544,7	436,4	17,6	1141,6	0,1
Венгрия	17463,8	8885,9	1676,2	2644,9	2551,8	74,4	730,3	—
Босния и Герцеговина	1336,1	265,8	—	571,3	—	—	5,9	492,7
Лихтенштейн	9,4	8,6	—	—	0,1	—	—	—
Швейцария	2933,3	1183,8	—	—	1716,5	—	8,1	—
Нидерланды	4511,4	1596,5	—	—	2675,0	61,5	97,3	—
Дания	2185,3	3,6	—	—	2163,5	10,6	4,1	—
Швеция	4806,9	1,4	—	—	4735,7	18,6	3,4	—
Норвегия	2000,9	1,0	—	0,1	1966,5	15,4	0,2	—
Ирландия	2318,9	3547,3	—	—	1045,1	79,4	1,8	—
Монако	15,8	13,8	—	0,1	1,9	—	0,1	—
Болгария	3154,4	18,5	—	2424,4	1,4	—	24,4	676,2
Финляндия	2380,1	0,5	—	45,1	2334,5	—	—	—
Испания (1887)	17839,0	17335,2	—	—	6,7	—	0,4	23,3
Сербия (1895)	2312,4	10,4	—	2281,0	1,0	0,5	5,1	14,4
Румыния (1899)	5912,5	168,3	—	5408,7	6,6	16,2	269,0	43,7
Черногория	227,8	12,9	—	201,1	—	—	—	13,8

* Allgemeines statistisches Archiv. Tübingen, 1896. S. 472.

Таблица 6

Конфессиональный состав населения ряда стран Европы к началу XX в. (тыс. чел.)*

Государства	Год переписи		Всего	Римо-католиков	Унитаров	Православных		Протестантов
	1	2				3	4	
Европа		1900	418000,0	179000,0	4988,0	103000,0		98000,0
В т.ч.:								
Германия		1900	5627,2	20327,9	-	-	-	35231,1
Великобритания		1901	41455,0	5310,0	-	-	-	35935,0
В т.ч.:								
Ирландия		1901	4456,5	3310,0	-	-	-	1142,7
Англия		1901	32526,0	1600,0	-	-	-	30730,0
Шотландия		1901	4472,0	400,0	-	-	-	4062,0
Испания		1887	17565,6	17535,2	-	-	-	6,7
Италия		1880	28460,0	28360,0	-	-	-	62,0
Франция		1900	38962,0	38100,0	-	-	-	662,0
Португалия		1900	5428,0	5425,5	-	-	-	0,5
Бельгия		1900	6693,0	6669,0	-	-	-	20,0
Российская империя		1897	127313,2	11468,6	-	88377,0	-	6390,8
Болгария		1900	3744,3	27,0	-	3020,8	-	4,5
Сербия		1895	2312,5	10,4	-	2281,0	-	1,0
Греция		1881	1947,8	14,7	-	1902,4	-	-
Румыния		1899	5912,5	168,3	-	5408,7	-	6,6
Черногория		1897	227,8	12,9	-	201,1	-	-
Босния и Герцеговина		1895	1568,1	334,1	-	673,3	-	3,6

<i>I</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>	<i>7</i>
Крит	1900	303,7	—	—	269,7	—
Европейская Турция	1900	6130,0	280,0	—	2480,0	20,0
Нидерланды	1899	5104,1	1790,2	—	—	3085,9
Швейцария	1900	3327,3	1383,1	—	—	1918,2
Австро-Венгрия	1900	52822,3	37979,3	4988,5	3424,0	4226,7
Швеция	1900	4785,0	1,4	0,1	—	4779,0
Норвегия	1900	2221,5	1,9	0,1	—	3205,1
Дания	1900	2449,5	5,4	0,1	—	2436,0

Продолжение таблицы 6

<i>Государства</i>	<i>Прочих христиан</i> <i>8</i>	<i>Евреи</i> <i>9</i>	<i>Прочих не христиан (магометан)</i> <i>10</i>	<i>Язычников</i> <i>11</i>	<i>Не известно</i> <i>12</i>
<i>I</i>					
Европа	203,8	8700,0	18289,0	721,1	130,0
В т.ч.:					
Германия	203,8	586,8	—	—	—
Великобритания	—	210,0	—	—	—
В т.ч.:					
Ирландия	—	3,8	—	—	—
Англия	—	196,0	—	—	—
Шотландия	—	10,0	—	—	—
Испания	—	0,4	—	—	10,2
Италия	—	38,0	—	13,2	—
Франция	100,0	100,0	—	—	—
Португалия	—	2,0	—	—	—

<i>I</i>	8	9	10	11	12
Бельгия	—	4,0	—	—	—
Российская империя	1221,9	5228,7	13907,0	719,2	—
Болгария	13,8	33,7	643,3	1,1	—
Сербия	0,5	5,1	14,4	—	—
Греция	—	5,8	24,2	0,7	—
Румыния	16,1	269,0	43,7	—	—
Черногория	—	—	13,8	—	—
Босния и Герцеговина	0,3	8,2	548,6	—	—
Крит	—	0,7	33,3	—	—
Европейская Турция	200,0	90,0	3060,0	—	—
Нидерланды	8,8	103,9	—	0,1	115,2
Швейцария	13,5	1255,1	—	—	—
Австро-Венгрия	110,9	2093,1	—	—	—
Швеция	—	3,4	0,2	—	0,1
Норвегия	—	0,7	0,5	—	13,3
Дания	—	3,5	—	—	4,6

* *Brachelti H.F.* Die Staaten Europas statistische Darstellung. Leipzig, 1907. S. 141-143.

Конфессиональный состав населения ряда стран Европы в 20-е годы XX в. (тыс. чел.)*

Государства	Год	Всего	Римо-католиков	Унитарное	Православных	Протестантов
Румыния	1921	16793,1	1230,0	1365,0	111603,0	1204,0
	1930	18057,0	1234,2	1427,9	13108,2	1255,5
Болгария	1920	4817,0	34,1	—	4062,1	5,6
Дания	1921	3267,8	22,1	—	0,5	3221,8
Чехословакия	1921	13613,2	10384,9	595,9	73,1	990,3
Эстония	1922	1107,1	2,5	—	209,1	872,4
Финляндия	1920	3364,8	0,4	—	55,7	3299,7
Дания	1923	366,7	130,6	—	0,3	225,1
Нидерланды	1920	6865,3	2444,6	10,5	0,3	3747,6
Югославия	1921	12017,3	4735,2	41,6	5602,2	216,8
Литва	1923	2170,6	1746,9	0,3	55,7	208,8
Люксембург	1927	285,5	276,0	—	0,2	4,0
Латвия	1925	1844,8	416,8	—	167,5	1070,8
Германия	1925	62410,6	20193,1	33,1	19,2	40014,7
Норвегия	1920	2649,8	2,6	—	0,4	2622,7
Польша	1921	25694,7	16057,2	3064,1	2815,8	940,2
Швейцария	1920	3880,3	1522,9	62,4	—	2230,6
Швеция	1920	5940,5	3,4	—	0,3	5894,2
Венгрия	1920	7980,1	5096,7	175,3	51,0	2167,2
Ирландия	1926	2972,0	2751,3	—	—	207,3
Греция	1928	6204,7	35,2	—	5961,5	—

<i>I</i>	2	3	4	5	6	7
Албания	1918	524,2	89,5	—	42,6	—
	1923	804,0	96,0	—	62,8	—
Турция	1927	13648,3	39,5	—	109,9	6,7
В том числе:						
Европейская Турция	1927	1040,7	24,3	—	89,3	3,9
Италия	1921	38033,0	37690,7	—	—	76,1
Австрия	1918	6760,0	6111,0	—	—	297,4
Российская империя**	1914–1915	178849,6	15480,9	—	12399,1	8091,0

Продолжение таблицы 7

<i>I</i>	8	9	10	Не установлено		12
				11	12	
Государства	Прочих христиан	Евреи	Не христиан	Не установлено	Не установлено	Не известно
Румыния	—	810,0	—	—	—	—
	68,7	756,9	185,5	—	—	20,7
Болгария	10,9	45,3	690,8	0,3	—	—
Дания	0,2	5,3	4,4	12,7	0,3	—
Чехословакия	548,2	354,3	0,2	724,5	—	2,2
Эстония	10,9	4,7	0,2	3,7	—	3,7
Финляндия	6,6	1,6	—	0,9	—	—
Данциг	0,1	7,3	0,5	1,7	—	1,1
Нидерланды	3,7	116,2	7,6	533,7	—	1,6
Югославия	17,6	64,2	1337,7	5,0	—	—
Литва	—	157,5	1,3	0,3	—	0,4
Люксембург	0,1	1,8	—	1,2	—	2,2
Латвия	89,4	95,7	0,2	—	—	4,4
Германия	25,6	564,4	3,0	1384,3	—	163,3

Норвегия	4,4	1,5	0,5	17,0	0,8
Польша	3,4	2771,9	4,4	6,0	0,9
Швейцария	4,0	21,0	0,5	35,7	3,2
Швеция	6,5	0,1	—	—	—
Венгрия	13,6	473,3	0,5	1,3	1,4
Ирландия	—	3,7	—	—	9,0
Греция	9,0	72,8	126,2	—	—
Албания	—	—	392,1	—	—
Турция	—	0,1	529,6	—	—
В том числе:	101,7	81,9	13269,6	39,0	—
Европейская Турция	58,4	51,7	811,3	1,7	—
Италия	—	38,0	—	—	191,0
Австрия	35,0	189,3	—	—	128,5
Российская империя**	1944,9	6855,3	809,5	18164,1***	1084,7****

* Rocznik Statystyki Rzeczypospolitej Polskiej. Rok 7. Warszawa, 1929. S. 615.

** Čalnu drnncnčarlnn' an' nldcnnc: Dnncnncnc dcd'ldcc n' Ocnc iacnc, Dcncrcncnc, Alnncrcnc, Ordncnc, Drcncnc c nldcnncnc Alcnncnc c Ocncu, nncrcnc c Drcu n' a 1921 a.

*** Čalnu aru cncncnc n' Dnncnncnc dcd'ldcc.

**** Čalnu d-nln 1082,3 nnc. +lc. cnc-ncnc.

Население ряда государств Европы в 30-е гг. XX в. по конфессии (% к итогу)*

Государства	Год переписи	Римо-католиков и униатов	Евангелистов	Православных	Прочих христиан	Евреев	Не христиан и прочих
Австрия	1934	90,4	4,4	0,0	0,5	2,8	1,9
Болгария	1926	0,7	0,1	83,4	0,5	0,8	14,5
Чехословакия	1930	73,7	7,7	5,0	5,4	2,4	5,8
Эстония	1922	19,3	78,2	—	1,6	0,3	0,6
Финляндия	1930	0,0	96,7	1,8	—	0,1	1,4
Греция	1928	0,6	0,1	96,1	—	1,2	2,0
Голландия	1930	36,5	45,5	—	—	1,4	16,6
Ирландия	1926	92,6	7,0	—	—	0,1	0,5
Югославия	1931	37,8	1,7	48,7	0,1	0,5	11,2
Литва	1923	85,7	3,8	0,2	—	7,6	2,7
Латвия	1935	24,4	61,6	8,9	—	4,8	0,3
Германия	1933	32,1	61,9	0,2	0,3	0,8	4,7
Норвегия	1930	0,1	99,0	—	0,0	0,0	0,9
Польша	1931	75,2	2,6	11,8	0,5	9,8	0,1
Румыния	1934	16,0	6,4	70,8	—	4,8	2,0
Швейцария	1930	41,0	57,3	—	—	0,4	4,0
Швеция	1930	0,1	99,5	—	—	0,1	0,3
Венгрия	1931	67,2	27,0	0,5	—	5,1	0,2
Италия	1936	99,1	0,0	0,0	—	0,1	0,1

* Maly Rosznik Statystyczny, 1939. Rok X. Warszawa, 1939. S. 22.

Конфессиональный состав населения мира в 1890–1900 гг. (млн чел.)*

Конфессия	1890 г.						
	Всего	В том числе в:					Америке
		Европе	Азии	Австралии	Африке	Америке	
1	2	3	4	5	6	7	
Христиан	477,1	330,2	14,4	9,5	7,5	115,7	
В том числе:							
римо- и греко-католиков	230,9	160,2	3,1	6,8	2,7	58,4	
протестантов	143,2	80,8	0,7	2,7	1,7	57,3	
православных и старообрядцев	98,0	89,2	8,8	—	—	—	
прочих христиан	5,0	—	1,1	—	3,2	—	
Иудаистов	7,1	6,5	0,2	—	0,4	—	
Магометан	176,8	6,6	109,5	24,7	36,0	—	
Прочих	768,6	—	665,9	4,4	97,0	1,3	
ВСЕГО	1429,6	343,3	790,0	33,3	140,9	117,0	

Конфессия	1897–1900 гг.			
	Всего	В том числе в:		
		Европе	Азии	России
1	8	9	10	11
Христиан	575,0	380,0	20,0	108,5
В том числе:				
римо- и греко-католиков	267,0	179,0		11,5
протестантов	180,0	98,0		6,4

I	8	9	10	11
православных и старообрядцев	128,0	103,0		89,4
прочих христиан	—	—	—	1,2
Иудеев	11,0	8,7	0,5	5,2
Магометан	220,0	8,3	150,0	13,9
Прочих	740,0	0,7	470,0	0,7
ВСЕГО	1546,0	397,7	640,5	128,3

* Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Вып. VI: Наличное население обоего пола по уездам и городам с указанием преобладающих вероисповеданий... СПб., 1905; Mitteilungen aus Justus Perthes geographisches Anstalt. Bd. 37. Gotha, 1891; *Seydlitz E. Handbuch der Geographie Jubileums Ausgabe.* Breslau, 1908. S. 17, 36, 46, 267, 545, 568, 575, 751, 752, 757.

Конфессиональный состав населения мира к началу 20-х гг. XX в. (в млн чел.)*

Конфессии	Всего	Европа	Азия	Африка	Америка	Австралия и Океания
Всего	1818	450	1020	130	210	8
Христиан	679	426	31	14	201	7
В том числе:						
католиков (с униатами)	331	191	16	2	121	1
евангелистов	205	112	5	4	79	5
православных	132	119	11	1	1	0
Не христиан	1128	18	985	116	8	2
В том числе:						
евреев	12	9	1	1	1	0
магометан	230	8	193	29	0	0
буддистов, конфуционистов	448	0	488	0	0	0
синтоистов	40	0	40	0	0	0
брахманов	238	0	238	0	0	0
язычников	119	0	25	86	7	1
не известно	11	6	4	0	1	1

* Maly Rosznik Statystyczny, 1939. Rok. X. Warszawa, 1939. Tabl. 21.

Таблица 11

Динамика конфессионального состава населения Европы в XIX – начале XX в. (млн чел. и %)*

I	Рубеж XIX в.		20 гг. XIX в.		1831 г.		1861 г.	
	Европа 2	Россия 3	Европа 4	Россия 5	Европа 6	Россия 7	Европа 8	Россия 9
Млн чел.	181,2	38,4	197,4	42,8	211,0	53,4	271,3	63,5
Христиан	181,2	38,4	197,4	42,8	211,0	53,4	271,3	63,5
В том числе:								
римо-католиков	98,2	6,0	109,3	7,2	155,0	7,8	140,1	6,7
православных	38,9	30,0	42,8	32,9	47,0	42,0	66,2	52,4
протестантов	44,1	2,4	45,7	2,6	49,0	3,3	64,8	4,0
прочих христиан	—	—	0,4	0,1	—	0,3	0,2	0,5
Иудаистов	1,2	0,9	2,4	1,1	1,9	1,6	4,0	2,0
Магометан	3,6	2,1	5,6	2,7	3,1	4,4	7,0	5,4
Прочих	0,7	0,1	0,2	0,1	1,0	0,2	—	0,3
ВСЕГО	186,7	41,5	205,0	46,7	217,0	59,7	282,3	71,3
%								
Христиан	97,0	93,0	96,0	92,0	97,0	90,0	97,0	89,0
В том числе:								
римо-католиков	53,0	14,0	53,0	15,0	53,0	13,0	51,0	9,0
православных	21,0	73,0	21,0	71,0	21,0	71,0	23,0	73,0
протестантов	23,0	6,0	22,0	6,0	23,0	6,0	23,0	6,0
прочих христиан	—	—	—	—	—	—	—	1,0
Иудаистов	1,0	2,0	1,0	2,0	1,0	3,0	1,0	3,0
Магометан	2,0	5,0	3,0	6,0	6,0	7,0	2,0	8,0
Прочих	—	—	—	—	—	—	—	—
ВСЕГО	100	100	100	100	100	100	100	100

Продолжение таблицы 11

	1875 г.		1880 г.		1890 г.		1900 г.		1920 г.	
	Европа 10	Россия 11	Европа 12	Россия 13	Европа 14	Россия 15	Европа 16	Россия 17		
Млн чел.										
Христиан	287,4	65,4	317,0	75,6	330,2	380,0	426,0	136,3		
В том числе:										
римо-католиков	140,9	6,8	156,6	8,0	160,2	179,0	191,0	15,3		
православных	67,2	54,5	81,5	63,0	89,2	103,0	119,0	112,3		
протестантов	78,4	4,1	79,5	4,0	80,8	98,0	112,0	7,9		
прочих христиан	0,9	0,4	—	0,6	—	—	4,0	0,8		
Иудаистов	4,2	2,3	6,0	2,5	6,5	8,7	9,0	6,7		
Магометан	6,6	4,0	6,5	2,0	6,6	8,3	8,0	5,8		
Прочих	—	0,5	0,5	—	—	0,7	7,0	0,5		
ВСЕГО	298,2	72,6	329,9	80,1	343,3	397,0	450,0	149,3		
%										
Христиан	96,0	90,0	96,0	94,0	96,0	96,0	95,0	92,0		
В том числе:										
римо-католиков	47,0	9,0	47,0	10,0	47,0	45,0	43,0	10,0		
православных	23,0	75,0	24,0	79,0	25,0	26,0	26,0	76,0		
протестантов	26,0	6,0	25,0	5,0	24,0	25,0	24,0	5,0		
прочих христиан	1,0	1,0	—	1,0	—	—	1,0	1,0		
Иудаистов	1,0	3,0	2,0	3,0	2,0	2,0	2,0	4,0		
Магометан	2,0	6,0	2,0	2,0	2,0	2,0	2,0	4,0		
Прочих	—	—	—	—	—	—	—	—		
ВСЕГО	100	100	100	100	100	100	100	100		

* Таблица составлена по данным предшествующих таблиц.

Таблица 12

**Конфессиональный состав населения мира
в 90-е гг. XIX–XX в. (млн чел.)***

<i>Конфессии</i>	1890	1900	1920	1960	1980	1990
Христиан	477,0	575,0	679,0	800,0	1000,0	1100,0
В том числе:						
католиков с униатами	230,9	267,0	331,0	450,0	580,0	650,0
евангелистов	143,2	180,0	205,0	200,0	340,0	350,0
православных и старообрядцев**	98,0	128,0	132,0	150,0	80,0	100,0
прочих христиан	5,0	—	—	—	—	—
Евреев	7,1	11,0	12,0	10,0	10,0	13,0
Магометан	176,8	220,0	230,0	350,0	800,0	800,0
Прочих	767,9	740,0	886,0	1040,0	1191,0	3084,0
ВСЕГО	1429,6	1546,0	1818,0	3000,0	4105,0	4997,0
% православных к общему числу христиан	20,5	22,3	19,4	18,8	8,0	9,1
% их ко всему населению мира	6,9	8,3	7,3	5,0	2,0	2,0

* Составлено по источникам, указанным в предшествующих таблицах. Кроме того, см.: Малая энциклопедия стран. М., 2001. С. 681.

** В 1930-е годы в Европе проживало православных 120 млн чел., в том числе в СССР только 42 млн.

ВОСПРИЯТИЕ РУССКИМ ОБЩЕСТВОМ МАТЕРИАЛЬНОГО БЛАГОПОЛУЧИЯ ОТЦА ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

Материальное положение духовенства Русской Православной Церкви и динамика его изменений вообще и в синодальный период в особенности должны стать предметом специального научного исследования. Представленное исследование не претендует на анализ этой масштабной проблемы, хотя и задается вопросом ей не чуждым, но заданным как бы из другой плоскости – из сферы восприятия. Очевидно, что область восприятия реальной действительности может быть диаметрально ей противоположной, то есть в нашем случае изучается не сама действительность как таковая, а совокупность представлений об объекте. Речь идет о проблеме субъективизации исторической информации современниками описываемого процесса. Вопрос не в том, как жил церковный клир в дореволюционной России, а в том, как оценивали материальный достаток русского духовенства те, кто имел возможность жить рядом или наблюдать за ним издали.

Большинство обывателей, видимо, было склонно считать, что, если духовное сословие и не живет богато, то уж, безусловно, вполне обеспечено. И вместе с некрасовскими крестьянами-правдоискателями мы можем так определить уровень среднестатистического представителя духовенства:

Попова каша – с маслицем,
Попов пирог – с начинкою,
Поповы щи – с сметком!
Жена попова толстая,

* диакон, к.и.н., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Попова дочка белая,
Попова лошадь жирная,
Пчела попова сытая,
Как колокол гудет!¹

В дореформенной и отчасти пореформенной России в обществе и народе существовало «устойчивое убеждение в материальном благополучии духовенства», в то время как сейчас совершенно ясно, что «все... несообразности церковной жизни были вторичными; все они порождались двумя главными пороками, predeterminedными реформой церкви (речь идет о синодальной реформе императора Петра I. – *Ф.И.*) – бюрократизацией духовенства и его *материальной необеспеченностью* (курсив мой. – *Ф.И.*)»².

Действительно, в результате церковной реформы первой четверти XVIII века Русская Православная Церковь превратилась в «Ведомство Православного Исповедания» (сокращенно «В.П.И.» – аббревиатура официального делопроизводства церковного управления), то есть в еще один центральный институт государственного аппарата в ряду других коллегий, министерств и ведомств.

«Последним гвоздем» в гроб относительного материального достатка российского духовенства была секуляризация церковного имущества, осуществленная во второй половине XVIII века императрицей Екатериной II. Лишая Русскую Православную Церковь ее доходов, государственная власть устанавливала гарантированный минимум содержания ее служителям. Но «получая с конфискованных у церкви земель огромные доходы, государство обрекло подавляющее большинство служителей церкви на тяжкое, а нередко полунищее существование»³.

Вопреки распространенному представлению о сытости «поповской жизни» абсолютное большинство сельского и значительная часть городского приходского духовенства второй половины XIX – начала XX века влачила жалкую и полуголодную жизнь на копейки, получаемые за отправление треб. Оставшееся меньшинство приходских священников, если не име-

ло богатого, «доходного» прихода, то должно было посвящать себя все более и более собственному хозяйству, становиться «образцовым» хозяином, то есть подменять служение Богу служением, в общем, маммоне (богатству. – *Ф.И.*).

На этом фоне всеобщей бедности приходского духовенства, с одной стороны, и общей уверенности в его обеспеченной жизни, с другой, потрясающим, не укладывающимся ни в какие рамки явлением был священник провинциального города Кронштадта, известного в то время не только как база Военно-морского флота России, но и как место административной высылки из северной столицы бродяг, бездомных и т.д. (которым этот пастырь и посвятил свою жизнь). Исключением из всех правил, нарушением всех норм и представлений о «привычном» существовании представителя приходского клира, был тот «золотой дождь», тот бесконечный поток богатства, который изливался непрестанно все более и более мощной струей на ставшего вдруг известным всей России и широко за ее пределами протоиерея кронштадтского собора Иоанна Ильича Сергиева, более известного в народе и обществе как отец Иоанн Кронштадтский, а позже как «всероссийский батюшка».

Таким образом, мы будем рассматривать многоцветную палитру восприятий материального благополучия отца Иоанна через призму, с одной стороны, представлений современников о материальном положении духовенства вообще и реального уровня его жизни, с другой. Иначе говоря, в «феномене» Кронштадтского пастыря нам следует видеть такое исключение, которое тем вернее подтверждает правило, чем больше ему не соответствует.

Огромное значение в деятельности о. Иоанна Кронштадтского имело распределение тех колоссальных материальных средств, которые поступали к нему в виде пожертвований. Общеизвестный факт, что через руки о. Иоанна Кронштадтского проходили громадные суммы, не оспаривается ни у одного из современников, касавшихся этого вопроса. Более того, если поставить себе задачу описать движимое и недвижимое имущество о. Иоанна, то окажется, в разное время он владел дача-

ми, пароходами, шахтой в Сибири, домом (квартирой) в Кронштадте, по самым приблизительным подсчетам через руки о. Иоанна проходило от нескольких тысяч рублей в месяц до сотен тысяч рублей в год⁴.

Надо отметить, что на средства о. Иоанна Кронштадтского было открыто почти десять монастырей и скитов, его пожертвования положили начало строительству и отделке десятков церквей по всей территории Российской империи, почти исключительно его попечением содержался так называемый Дом Трудолюбия в Кронштадте (расходы порядка 100 тысяч рублей в год)⁵. Что касается частных пожертвований о. Иоанну и частной его благотворительности, то они вообще не поддаются учету, известно только, что часто о. Иоанну могли дать в руки сумму в несколько сот или даже тысяч рублей, а он так же запросто, как получил, тут же и отдавал ее какому-нибудь просителю, даже не взглянув, а сколько там денег⁶. Отцу Иоанну Кронштадтскому дарили огромное количество часто очень дорогих подарков: одежда, облачения, нагрудные драгоценные кресты, митры, иконы, в том числе из Кабинета Его Величества⁷. Уже одно это беглое и, наверное, неполное перечисление того, что принадлежало о. Иоанну, тем или иным путем поступало в его распоряжение, позволяет предположить, что о. Иоанн к концу жизни стал миллионщиком, богачом, и либеральная пресса злорадно дожидалась обнародования посмертной описи его имущества. Но составленное судебным приставом А. Витовичем описание имущества и обнародованное завещание к всеобщему изумлению показали, во-первых, картину страшного беспорядка в комнате о. Иоанна Кронштадтского, где складывались подарки, – некому, оказалось, приводить их в порядок, находить им применение, а, во-вторых, что перед смертью о. Иоанн располагал не какими-то колоссальными капиталами, а имел в личном распоряжении более чем скромные средства; его престарелая супруга Елизавета Константиновна, урожденная Несвицкая, осталась почти без средств к существованию⁸. Но все это открылось лишь после смерти прославленного пастыря. А до этого неупорядоченность жизни

и предельная занятость о. Иоанна оставляла очень узкое поле для критики оппонентов и недоброжелателей.

Конечно, материальные блага не могли не стать объектом самого пристального внимания в равной мере апологетов о. Иоанна и его противников, если одни искали повод обличить любостяжание «всероссийского батюшки», то другие стремились защитить, оградить его от этих нападков.

Итак, очевидно, что материальные блага оказались самой «благодатной» почвой для распространения враждебной, осуждающей молвы, ибо в этом случае осуждение имеет вроде бы «объективную», фактическую причину. Здесь уместно использовать понятие «психологической лжи», как признак сплетни: речь идет не об искажении какого-либо факта, а о добавлении к поступку интерпретации наблюдателя.

Действительно, те современники, которые касались в своих воспоминаниях этой тематики, в большинстве случаев делали это не без умысла. Так и почитатели о. Иоанна, расписывая материальное благополучие любимого батюшки, пытались доказать его бескорыстие и равнодушие к богатству.

Едва ли не самые одиозные почитатели о. Иоанна Кронштадтского – представители правых (ультраправых) монархических кругов, члены одной из черносотенных организаций, союза Михаила Архангела, за исходный тезис своей апологетики о. Иоанна Кронштадтского принимают такое небесспорное положение, что все сколько-нибудь высокое, чистое и выдающееся неизбежно привлекает к себе злое, грязное и низкое. То есть вокруг «светлой мистики» о. Иоанна, наряду с бесконечными толпами народа, искавшего в нем исцелений или убеждений от «язв душевных и телесных», собирались и завистники, и клеветники, и любостяжатели. Хищные и нечистые руки этих последних тянулись к тому потоку золота, который притекал к о. Иоанну отовсюду, и «грязными небылицами» пытались набросить тень на самого пастыря. Итак, противоположности сходятся, чистота о. Иоанна Кронштадтского, как фонарик, привлекающий в темноте ночного мотылька, неиз-

бежно собирает к нему любостыжателей и клеветников, которые и «воздвигнут на него гонения».

«В чем только ни обвиняли великого старца! Обвиняли в том, что он ездит преимущественно к богатым, что ездит в каретах, что слишком богат, что ходит в шелковых рясах и носит кресты, украшенные дорогими камнями, что пьет дорогое вино, что терпит возле себя женщин, зачастую эксплуатирующих его имя и не допускающих к нему посетителей и т.п. Кто знал о. Иоанна хотя бы понаслышке, отлично поймет, что имя его так недостижимо высоко и чисто, что не нуждается ни в какой защите от клеветы и злословия»⁹.

Члены Русского Народного Союза им. Михаила Архангела старательно перечисляют все обвинения против о. Иоанна, вытекающие из его уникальной известности. Но ограничиться констатацией этого факта, что никакая грязь не может испачкать беспорочность служителя Церкви, неуказанный автор этого текста не может. Внутренняя логика подобных пассажей требует, чтобы, указав и защитив оклеветанного, автор указал и клеветников и, действительно, в этом отрывке намечена тема «врага», неперсонофицированного зла. Впрочем, учитывая специфику Союза Михаила Архангела, грязные клеветники и хищные завистники легко угадываются: видимо, речь идет о «левых кругах», прежде всего о либеральной интеллигенции, относившейся к о. Иоанну иногда пренебрежительно или снисходительно, иногда презрительно или с ненавистью.

Посвятив почти страницу текста очень живой апологетике о. Иоанна, автор вдруг восклицает, что имя о. Иоанна не нуждается в защите, являясь само себе лучшей защитой (!). Вот почему указание простого примера неприязнительности о. Иоанна на фоне многословного апологетического периода, вышедшего из-под пера участника Союза Михаила Архангела, на наш взгляд представляется более полезным для феномена о. Иоанна: «Он прожил 53 года в одной квартире и не искал лучшей обстановки»¹⁰.

Но не все авторы, пусть не всегда удачно, пытались охранить о. Иоанна от нападков. Ряд воспоминаний проникнут ду-

хом внутреннего, глубинного неприятия, предубеждения по отношению к о. Иоанну. Так, посмертная опись имущества о. Иоанна превращается в псевдобеспристрастное раскапывание неубедительных подробностей составления его духовного завещания и подсчет носовых платков о. Иоанна.

Судебный пристав А. Витович тщательно описывает процесс составления духовного завещания о. Иоанна, упоминая о том, где и сколько оставалось после о. Иоанна денег, в частности, говорит о мелкого достоинства купюрах, лежавших в распечатанных, адресованных о. Иоанну письмах. Судя по штемплям, письма эти были получены много лет назад.

«Не знаю, – пишет Витович, – извлекались ли эти письма из ящиков для молитв или они спрятаны там уже после исполнения заключавшихся в них просьб, но, судя по тому, что из них не вынуты такие малые, не представляющие при таком богатстве интереса деньги, едва ли будет ошибочным предположение, что письма эти были забыты»¹¹.

Автор кажется беспристрастным, отмечая найденные и, может быть, не прочитанные письма, но тут же следует лицемерный вздох: такой богач, как о. Иоанн, конечно, не стал читать письма, так как денег там мало, а значит и интереса никакого нет. Возможность прочтения безотносительно наличия и количества денег в конверте вообще не рассматривается.

Есть и другой тип критического отношения к «благополучию» о. Иоанна. Автор укрывается броней кажущейся беспристрастности стороннего наблюдателя, случайно увидевшего знаменитого на всю Россию протоиерея в окне остановившегося поезда.

Автор приводит кажущееся театральным, но до самых мелочей подробное описание не внешности, а только одежды (!) о. Иоанна Кронштадтского. Мы узнаем, что в тот день одет о. Иоанн был в зеленую, затканную золотом, очень богатую рысу. О том, что «говорят», будто это один из многих подобных подарков его «многочисленных поклонниц» и носить ее он должен, чтобы не обидеть дарительницу; еще «говорят» у

о. Иоанна еще есть орден Святой Анны I степени, а сбоку на груди виден орден Святого Владимира IV степени.

«На груди большой, массивный золотой с драгоценностями крест, который он, вывешиваясь из окна, придерживает и припрятывает – можно думать, – пишет прославленный автор “Апофеоза войны”, погибший в 1905 г. художник В.В. Верещагин, – не на шутку побаивается, как бы не схватились за него, не оборвали»¹².

За маской сдержанности едва угадывается легкая брезгливость, болезненное любопытство зрителя, увидевшего экзотическую, но не очень приятную диковину. Причем, не ограничиваясь обычной для описания каких-либо памятных черт о. Иоанна констатацией факта, автор добавляет: «можно подумывать», «говорят», что придает всему свидетельству общий характер слуха.

Пример единственной правильной (и возможной) «внутренней» интерпретации этой особой материи – материальных благ – мы находим в свидетельстве митрополита Антония (Храповицкого).

«Для самого о. Иоанна шелк имел такое же значение, как и рокожа; бриллианты для него были не дороже песка ... все подобные знаки почитания и любви он принимал не для себя, а ради любивших его, дабы не оскорбить их добрые чувства к нему и расположение к тому святому делу, которому служил он всю жизнь свою»¹³.

Митрополит Антоний не вступает в полемику с «клеветниками», не занимает место невольного зрителя, нашедшего себе развлечение, не занимается и псевдобеспристрастными подсчетами конвертов, платков и т.д. для составления описи. Ему важно не доказать или заметить нечто, а показать, раскрыть отношение самого о. Иоанна к окружающему его богатству.

Почитатели о. Иоанна обращались к его материальному положению постольку, поскольку пытались доказать его бескорыстие, причем делали это весьма своеобразно: сначала перечисляются все богатства, проходившие через руки о. Иоанна, только потом указывается, что он не был сребролюбом. Со

своей стороны, скептики использовали факт материального благополучия о. Иоанна или динамику улучшения его достатка для того, чтобы даже простым, беспристрастным описанием имущества или одежды о. Иоанна показать его любовь к деньгам и роскоши, очертить размеры колоссальных сумм, оказавшихся в его распоряжении. Если первых и вторых объединяет прагматичный («целевой») подход к материальному положению о. Иоанна Кронштадтского, которое используется как бесспорный аргумент, подтверждающий положительное или отрицательное отношение автора к о. Иоанну, то немногие современники попытались определить отношение самого кронштадтского священнослужителя к своему богатству, понять, чем был материальный достаток для о. Иоанна: целью и смыслом жизни или возможностью помочь нуждающимся.

Завершая настоящее исследование, необходимо еще раз подчеркнуть нетипичность, исключительность материального положения настоятеля Кронштадтского Андреевского собора протоиерея Иоанна Ильича Сергиева среди духовенства Русской Православной Церкви пореформенной России. Восприятие же современниками богатства о. Иоанна Кронштадтского как чего-то из ряда вон выходящего позволяет утверждать, что подобное положение большинства остальных священнослужителей Русской Церкви на рубеже XIX–XX веков было куда как скромнее. С точки зрения «просвещенного наблюдателя» обычный сельский священник – это плохо образованный человек, «выбывающий» жалкие гроши из своей полунущей паствы.

¹ Некрасов Н.А. Кому на Руси жить хорошо. М., 2000. С. 24.

² Левандовский А.А. Железный век. М., 2000. С. 28.

³ Там же. С. 26.

⁴ Соллогуб А.А., граф. Отец Иоанн Кронштадтский. Жизнь, деятельность, избранные чудеса. Джорданвиль, 1951. С. 69.

⁵ Цветков С.И. Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и чудотворная сила его молитв: С приложением молитвы и славословия о. Иоанна. М., 1897. С. 62.

- ⁶ Семенов-Тянь-Шанский А. Отец Иоанн Кронштадтский. Париж, 1990. С. 43-44.
- ⁷ Соллогуб А.А., граф. Указ. соч. С. 136; Иоанн Кронштадтский / сост. Десятников В.П. М., 1992. С. 151.
- ⁸ Витович А. Наследство о. Иоанна: Записки судебного пристава по охранительной описи имущества о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1915. С. 13.
- ⁹ Отец Иоанн Кронштадтский. М., 1990. С. 97.
- ¹⁰ Отец Иоанн Ильич Кронштадтский (род. 19 октября 1829 г., ум. 20 декабря 1908 г.): Некролог. СПб., 1909. С. 30.
- ¹¹ Витович А. Указ. соч. С. 13.
- ¹² Верещагин В.В. Об о. Иоанне Кронштадтском: Из записной книжки // Звезда. 1992. № 9. С. 174.
- ¹³ Духовные цветы на могилку дорогого батюшки о. Иоанна Кронштадтского: Сборник посвященных светлой памяти пастыря-проповедника слов и речей: архиепископа Антония, архиепископа Никона, Серафима и др. СПб., 1909. С. 60.

**ВЕЛИКАЯ КНЯГИНЯ
ЕЛИЗАВЕТА ФЕДОРОВНА – ПРЕДСЕДАТЕЛЬ
ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО
ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА**

Главным памятником в Иерусалиме, связанным с памятью Великого Князя Сергея Александровича и Великой Княгини Елизаветы Федоровны, является нарядный семиглавый храм во имя Марии Магдалины в Гефсимании. Храм построен в типичном для царствования Александра III новорусском стиле. Характерные московские маковки и кокошники делают его не только одним из выразительнейших памятников Русской Палестины, но и своеобразным архитектурным символом современного Иерусалима.

Во время пребывания в Иерусалиме вел. князей Сергея и Павла Александровичей и Константина Константиновича (в мае 1881 г.) архимандрит Антонин подсказал братьям идею соорудить храм в память об их матери императрице Марии Александровне (1824–1880), указав в качестве наиболее удачного места для постройки верхнюю часть Гефсиманского сада на склоне Елеона. Осенью 1882 г., после долгих сложностей с покупкой, место было приобретено на имя генерального консула в Иерусалиме В.Ф. Кожевникова. Два года спустя в Иерусалим командирован В.Н. Хитрово для решения организационных вопросов по строительству храма. Одновременно рескриптом на имя архимандрита Антонина вел. кн. Сергей Александрович просит его принять на себя главное руководство и наблюдение за постройкой церкви¹.

Автором проекта был замечательный русский архитектор Давид Иванович Гримм (1823 – 1898). Яркий представитель славного в анналах российской интеллигенции сословия «рус-

* к. филос. н., Институт российской истории РАН.

ских немцев», Давид Иванович всю свою творческую жизнь посвятил своей второй родине, России, русскому церковному зодчеству. По окончании Академии художеств, где он стал затем и академиком и профессором, он много ездил по странам бывшего «Византийского содружества», специализируясь на изучении церковных памятников Закавказья. По его проектам – под личным его руководством или по письменным указаниям – сооружены храмы в память 900-летия Крещения Руси в Херсонесе, под Севастополем, в память покорения Кавказа – в Тифлисе; целый ряд русских зарубежных (посольских и «курортных») церквей – в Женеве, Копенгагене, Ницце. За церковь Марии Магдалины в Гефсимании Д.И. Grimm получил должность ректора архитектуры в Академии художеств².

Закладка храма состоялась 21 января 1885 г. В закладной надписи было сказано: «Сей священный храм во имя святой равноапостольной Марии Магдалины заложен по воле благочестивейшего Государя Императора Александра Александровича и Августейших Его братьев великих князей Владимира, Алексея, Сергия и Павла Александровичей в память в Бозе почившей родительницы их благочестивейшей Государыни Императрицы Марии Александровны»³. 3 июня 1885 г. Антонин телеграммой извещает помощника Председателя ППО М.П. Степанова: «Plan poloutchen gotow trouditsia»⁴. Смета строительства, оцененная иерусалимским архитектором и археологом К. Шиком (ему первоначально хотели поручить строительство) в 443 тыс. франков, была признана слишком большой. 7 февраля 1886 г. Степанов сообщает Антонину о том, что разрешено строить, исходя из сметы в 100 тыс. руб. Шик отказывается. Телеграмма Сергия Александровича М.П. Степанову от 20 марта 1886 г.: «Очень досадно. Не знаю, что предпринять. Сергей»⁵. На другой день архимандрит Антонин телеграфирует в Петербург В.Н. Хитрово о том, что следует поручить строительство молодому иерусалимскому архитектору Георгию Франгья: «Franguias тоже находит мало 100 тысяч, но берется построить без пола, крестов, дерева, металла. Надо согласиться и спешить делом. Антонин»⁶. В письме Антонину от 5 апреля

1886 г. М.П. Степанов цитирует письмо Сергея Александровича из Ливадии: «Прихожу к заключению, что постройку Гэфсиманской церкви следует поручить архитектору Франгья, если о. Антонин за него ручается. Пускай строит за 100 тыс. рублей, а там будет видно, как поступить: главное, чтобы строили и чтобы отец архимандрит не отказался следить внимательно за этим делом»⁷. И уже в мае консул Д.Н. Бухаров доносит тому же М.П. Степанову для передачи великому князю: «На чудном месте воздвигается памятник, достойный царской семьи и славы России. Каждый месяц будете получать графический отчет о ходе работ. Католики раздирают на себе ризы от досады»⁸.

Храм был построен за три года. Его сооружение и украшение обошлось не в 100 тыс. руб., как первоначально предполагалось, а в сумму ровно в два раза большую. Император пожертвовал на строительство 100 тыс. рублей, каждый из четырех его братьев – по 15 тыс. руб., сестра, вел. княгиня Мария Александровна, герцогиня Эдинбургская, – 5 тыс. руб. Среди жертвователей и лиц, принимавших участие в изготовлении убранства церкви, – на первом месте вел. княгиня Елизавета Федоровна: она собственноручно вышила ковер перед жертвенником. Главным украшением храма является иконостас белого мрамора с темной бронзой, иконы для которого были написаны известным художником В.П. Верещагиным. Большие панно на каждой из четырех стен, работы С. Иванова (не фрески, а живопись по холсту, прикрепленному затем к стене), отражают основные эпизоды из жизни Магдалины.

Для участия в торжественном освящении, состоявшемся в праздник Покрова Божьей Матери, 1 октября 1888 года, вел. кн. Сергей Александрович с Елизаветой Федоровной и братом Павлом Александровичем совершают новое паломничество в Иерусалим (для братьев – уже второе). Программа путешествия включала посещение многих достопримечательностей и святых мест Восточного Средиземноморья⁹. Помимо Константинополя, где паломникам был оказан самый почетный прием, они посетили Смирну, развалины Ефеса, Бейрут, Баальбек, Дамаск, Хайфу, Назарет, Кану Галилейскую и Фавор.

29 сентября, в седьмом часу утра, крейсер «Кострома» бросил якорь у Яффы. Сойдя на берег, великие князья направились по шоссе к Святому Граду. Как сообщал официальный «Правительственный Вестник», «в предместьях Иерусалима толпы народа ожидали приезда Их Высочеств и бегом бросились сопровождать Их экипаж; дома консульств были разукрашены флагами; две триумфальные арки были сооружены на пути следования, из коих одна против построек Палестинского Общества; улица, вдоль стен русских казенных построек, была красиво убрана флагами, гирляндами цветов и вензелями; на стенах теснились русские обыватели Св. Гроба и паломники; раздалось русское “ура”. Из храма Св. Троицы, находящегося посреди Русских Построек, доносился трезвон колоколов. У Яффских ворот Иерусалима стоял турецкий батальон с музыкою на правом фланге. Их Высочества оставили экипажи и ровно в 4 часа дня вступили в Св. Град, причем со стен башни царя Давида был сделан салют из орудий.

От Яффских ворот Их Высочества направились пешком к храму Св. Гроба Господня. Открывали шествие 30 кавасов с серебряными булавами, за ними шли великие князья, великая княгиня, свита, русское консульство и власти; батальон сопровождал шествие по сторонам шпалерами»¹⁰.

Главные торжества происходили непосредственно в храме Марии Магдалины. «По пути следования Их Высочеств, от дома русского консульства до церкви, стояли турецкие солдаты; конный конвой следовал за экипажем великих князей, а у ворот церковной ограды стоял почетный караул с музыкой, которая, при приближении Их Высочеств, заиграла русский гимн. По выходе из экипажа, у ворот, Их Высочества направились пешком к церкви, при звоне колоколов вновь построенной церкви и русской церкви Вознесения, построенной о. Архимандритом Антонином на вершине Елеонской горы; на площадке, против храма, были выстроены матросы, в числе 90 человек, с клипера “Забияка” и крейсера “Кострома”, с офицерами на правом фланге. На той же площадке собрались приглашенные: губернатор Иерусалима Реуф-паша, комендант

Иерусалима, греческий консул, русское консульство и с лишком 150 человек русских паломников. Сергей Александрович поздоровался с командой, обошел фронт, и затем Их Высочества поднялись по лестнице в церковь, в дверях которой были встречены Блаженнейшим Никодимом с двумя архиереями и нашей Духовною Миссиею в облачении. Когда Их Высочества вступили в церковь, Патриарх поднял с аналая св. мощи, после чего начался крестный ход кругом наружных стен храма. Вел. князя и вел. княгиня, а за ними и все присутствующие последовали за крестным ходом. Открывали и замыкали шествие по 10 матросов, а прочие матросы шли по сторонам духовенства шпалерами. Перед входными воротами храма, которые закрыли тотчас по выходе из церкви крестного хода, Патриарх прочитал установленное Евангелие. После третьего обхода ворота растворились, и духовенство, а за ним и Их Высочества вступили в храм. Началось освящение по чину, согласно православному уставу, причем молитвы Патриарх читал по-славянски. При положении св. мощей в ковчег, Патриарх троекратно провозгласил вечную память Императрице Марии Александровне; хор пропел *вечную память*, и все присутствовавшие опустили на колени. Минута была торжественная и в высшей степени трогательная»¹¹.

...Паломничество в Святую Землю стало одним из важнейших моментов в созревании решения Елизаветы Федоровны о переходе в православие. Для убежденной немки-лютеранки, из верующей протестантской семьи, имевшей право по русским законам оставаться в своем исповедании, это было сознательным и очень не простым шагом. 5 января 1891 г. она пишет наследнику цесаревичу Николаю Александровичу (будущему государю Николаю II): «Я наконец решила присоединиться к вашей религии и хочу сделать это к Пасхе, чтобы иметь возможность причаститься на Страстной неделе. Это великий шаг, т.к. для меня начнется новая жизнь, однако я верю, что Господь благословит такое решение»¹². И двумя месяцами позже: «Суббота перед Вербным воскресением будет для меня великим днем. В нашей маленькой церкви эта служба пройдет

очень тихо, а после Пасхи мы уедем в Москву» (вел. кн. Сергей Александрович уже назначен генерал-губернатором Москвы)¹³. 13 апреля 1891 г. принцесса Элла стала православной.

История имела любопытное продолжение. В 1932 году две подруги-шотландки, Б. Робинсон и А. Спрот, приехали в Иерусалим на поклонение святым местам, приняли православие, а вскоре затем и монашество и учредили на свои средства новую женскую монашескую общину. Первоначально она располагалась в Вифании – на русском участке, напротив греческого монастыря Марфы и Марии, приобретенном в 1909 г. начальником Русской Духовной Миссии архимандритом Леонидом (Сенцовым)¹⁴, а затем была переведена в Гефсиманию, где и был, при храме Марии Магдалины, создан донныне существующий русский женский монастырь (в юрисдикции РПЦЗ). Основанная ими в Вифании русская православная школа для девочек-арабов – сегодня единственная русская школа в Палестине, последняя хранительница просветительных традиций Императорского Православного Палестинского общества.

4 февраля 1905 г. бомбой террориста был убит Председатель ИППО вел. кн. Сергей Александрович. Обязанности Председателя Палестинского Общества возложила на себя, с высочайшего разрешения, Великая Княгиня Елизавета Федоровна. 14 февраля 1905 г. она телеграфировала в Совет ИППО: «Сердечно утешена милостью Государя поручить мне председательствовать в Императорском Православном Палестинском Обществе. Сподобившись великого счастья поклониться Гробу Господню, я с тех пор сохраняю крепкую любовь и уважение к деятельности Общества. Уповаю, что молитвами моего незабвенного дорогого мужа Господь вразумит меня и поможет в совместной работе с достойными деятелями Общества служить на благо Его высоко-святым целям»¹⁵.

В годы ее председательства совершились многие выдающиеся события в жизни Русской Палестины и Палестинского Общества.

13 марта 1907 г. Елизавета Федоровна направила телеграмму Е.А. Победоносцевой, вдове Обер-Прокурора Св. Синода:

«Константин Петрович был одним из первых почетных членов Палестинского Общества и относился к деятельности Общества всегда с искренней отзывчивостью, мощно поддерживал его и радовался его успехам. Не могу не вспомнить, что Общество, пользуясь радушным гостеприимством Константина Петровича, целый ряд первых лет своего существования имело свои собрания в его доме. Как утешительны были моему дорогому мужу эти добрые отношения его к Палестинскому Обществу. Сегодня, в день погребения незабвенного Константина Петровича, шлю Вам уверения, что благодарная память о нем сохранится в Обществе навсегда. Вечный ему покой! Подписала: Елисавета»¹⁶. Чуть позже, в рескрипте на имя той же Екатерины Александровны Победоносцевой, Великая Княгиня писала: «Между основателем и первым Преседателем Общества, в Бозе почившим Великим Князем Сергием Александровичем, и Константином Петровичем установились издавна самые лучшие отношения, которые во многом способствовали процветанию Палестинского Общества. Когда не стало Великого Князя, Константин Петрович старался усугубить свое внимание к Обществу и тем значительно облегчил принятую мною на себя ответственную и очень нелегкую при современных неблагоприятных обстоятельствах обязанность Председателя»¹⁷.

21 мая 1907 г. в Петербурге и Иерусалиме торжественно праздновали 25-летний юбилей ИППО. В дневнике Императора Николая II под этим числом читаем: «В 3 часа во Дворце состоялось празднование 25-летия Палестинского Общества, сперва был отслужен молебен в Петровской зале, после чего в Купеческой происходило заседание»¹⁸. Император почтил председателя Общества рескриптом, в котором был подведен итог четверти века работы Общества: «Ныне, обладая в Палестине владениями ценностью почти в два миллиона рублей, ИППО имеет 8 подворий, где находят приют до 10 тысяч паломников, больницу, шесть лечебниц для приходящих больных и 101 учебное заведение с 10400 учащихся; за 25 лет им выпущено в свет 347 изданий по палестиноведению»¹⁹.

В 1911 г. праздновался другой крупный юбилей: 25-летие Назаретской мужской учительской семинарии. В 1912 г. император Николай II утвердил принятый Государственной Думой законопроект о бюджетном финансировании учебных заведений ИППО в Сирии²⁰. Аналогичную меру планировалось в будущем провести и для школ Палестинского Общества, расположенных в Иудее и Галилее.

Однако, судя по документам, состояние Палестинского Общества в канун Первой мировой войны характеризовалось двумя противоречивыми тенденциями.

С одной стороны, Общество, казалось, достигло пика своей активности и благосостояния. В нем состояло около 3 тысяч членов, в том числе – среди почетных – почти все выдающиеся представители императорской фамилии. Отделы ИППО действовали в 51 епархии Русской Православной Церкви. Подворья и странноприимные дома, принадлежавшие Обществу в Палестине, вмещали одновременно до шести-семи тысяч паломников, а в целом за год – до девяти-десяти тысяч. Так, в 1910–1911 отчетном году (Общество отчитывалось по старинному, за «мартовский» год, лишь с 1914 г. была введена обычная январская отчетность) на подворьях в Иерусалиме проживало 8994 паломника, из них 5003 человека было принято одновременно к празднику Пасхи (Доклад общему годовому собранию Императорского Православного Палестинского Общества 8 апреля 1912 г.)²¹.

О бюджете ИППО говорят следующие цифры: на 1 марта 1909 г. в кассе Общества, после подведения баланса прихода и расхода, оставалось (наличными, в процентных бумагах и оборотном капитале) 273354 руб. 74 коп., на 1 марта 1910 г. – соответственно 303695 руб. 13 коп., на 1 марта 1911 г. – 361796 руб. 37 коп.²²

В условиях революционных кризисов и общего спада общественного интереса к каким-либо духовным и церковно-политическим инициативам (в т.ч. на Ближнем Востоке) скудеет основной источник материального благополучия Общества – ощутимо снижаются цифры ежегодного Вербного сбора в

храмах и монастырях Империи, а также, еще в большей степени, постоянного кружечного сбора «на нужды паломников» и пожертвований в специальные «кружки» ИППО. Это ведет к нарастающей экономической зависимости Общества от бюджетного финансирования и единовременных казначейских вливаний. Последние крупные строительные проекты в Палестине (Сергиевское подворье в Назарете, освященное в 1904 г., и Николаевское подворье в Иерусалиме, освященное 6 декабря 1906 г.) оказались возможны лишь благодаря государственной беспроцентной ссуде в полмиллиона рублей. На плечи государственного казначейства легло со временем и бремя расходов на школьное дело ИППО. 5 июля 1912 г. император Николай II подписал одобренный ранее Государственной думой закон о бюджетном финансировании русских учебных заведений в Сирии и Ливане²³. 14 июня 1913 г. обер-прокурор Святейшего Синода В.К. Саблер представил в Государственную думу доклад об отпуске из казны в пособие Обществу по 100000 рублей в год – «с внесением означенной суммы с будущего 1914 г. в надлежащее подразделение финансовой сметы Св. Синода»²⁴.

Просветительная работа ИППО доныне памятна среди арабской интеллигенции не только Палестины, но и Сирии, и Ливана. Пять народных школ было устроено в Бейруте в 1887–1896 гг. замечательным русским педагогом Марией Александровной Черкасовой²⁵ – «Мамой-Черкасовой», как доныне называют ее в Бейруте. В 1895 году Патриарх Антиохийский Спиридон обратился в ИППО с просьбой принять в свое ведение женскую школу в Дамаске и несколько мужских училищ, а затем постепенно Общество распространило свою просветительную деятельность практически по всей Сирии. Общее число учившихся в школах ИППО арабских детей в Сирии и в Палестине простиралось до 11 тысяч человек. В отличие от французских или английских школ, в которых преподавание велось (и ныне ведется) исключительно на европейских языках, в школах и учительских семинариях ИППО преподавание осуществлялось на арабском. Разумеется, в них учили также и

русскому языку и литературе. Как пишет британский исследователь Дерек Хопвуд, «то, что школа была русской и в ней преподавался русский язык, создавало ей определенную репутацию и атмосферу. Знание русского языка было предметом гордости»²⁶. Но при этом приобщение к русской классике, с ее признанными, воспитанными на Евангелии, на Пушкине и Достоевском «всечеловечности» и «всеотзывчивости», не сужало, а расширяло ментальность и духовный кругозор учащихся, облегчало им выход в пространство мировой культуры²⁷.

После Февральской революции и отречения от престола Императора Николая II Елизавета Федоровна сочла необходимым отказаться от своего поста, чтобы ни в чем не повредить в сложившейся ситуации дальнейшей деятельности Общества. 9 апреля 1917 г. Совет, уже не «императорского», Православного Палестинского Общества принял отставку Великой Княгини. Жить ей оставалось немногим более года.

...Странным образом сбываются мечты и желания человека. Говорят, Елизавета Федоровна в Гефсимании в 1888 году была восхищена красотой этого благодатного русского уголка на склоне Елеона и сказала: «Как бы хорошо жить и умереть здесь». Сегодня по бокам от иконостаса в храме Марии Магдалины находятся мраморные раки с мощами Великой Княгини Елизаветы Федоровны (справа) и инокини Варвары (слева), добровольно принявшей вместе с нею мученическую смерть в Алапаевской шахте 18 июля 1918 года. Их мощи, как и останки погибших вместе с ними, после освобождения Алапаевска белыми войсками были извлечены из шахты и через всю Сибирь перевезены потом отступавшими колчаковцами последовательно в Хабаровск и в Пекин, куда они прибыли 3 апреля 1920 г. Через несколько месяцев по желанию сестры Великой Княгини, принцессы Виктории Федоровны, маркизы Мильфорд-Хевен, гроб Великой Княгини Елизаветы Федоровны и гроб сестры Варвары были отправлены в Шанхай, а оттуда – морем, через Суэцкий канал, в Порт-Саид и, наконец, в Иерусалим. Здесь останки были торжественно встречены английскими властями, греческим и русским духовенством, много-

численной еще тогда русской колонией и местными жителями. 30 января 1921 г. Блаженнейший Патриарх Иерусалимский Дамиан в сослужении большого сомна духовенства совершил их погребение в крипте церкви Марии Магдалины. После канонизации Елизаветы Федоровны и инокини Варвары их мощи были перенесены непосредственно в храм²⁸.

Архимандрит Серафим, который привез в январе 1921 г. мощи в Гефсиманию, и сам похоронен недалеко, в Малой Галилее, на вершине Масличной горы. В последние годы жизни (он скончался в 1955 г.) архимандрит Серафим не мог приходить в Гефсиманскую обитель к гробнице почитавшейся им Елизаветы Федоровны, т.к. возглавлял, с 1945 г., «патриарших» – тех представителей русского духовенства и монашества в Иерусалиме, кто вернулись под омофор Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Церковь Марии Магдалины осталась в юрисдикции Русской Православной Церкви за рубежом.

Церковь и ныне является монастырским храмом. Полное официальное название расположенной здесь русской женской обители: «Вифанская община во имя Воскресения Христова с церковью Марии Магдалины в Гефсиманском саду»²⁹.

¹ АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 492. Л. 6.

² Кондаков С.Н. Список русских художников. М., 2002. С. 320-321.

³ Россия в Святой Земле: Документы и материалы / Сост. Н.Н. Лисовой. М., 2000. Т. 1. С. 412.

⁴ АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 492. Л. 8.

⁵ Там же. Л. 57.

⁶ Там же. Л. 58.

⁷ Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. 1. С. 408.

⁸ Там же. С. 419.

⁹ Маршрут путешествия Их Императорских Высочеств Государя Великого Князя Сергея Александровича, Государыни Великой Княгини Елизаветы Федоровны и Государя Великого Князя Павла Александровича // АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 192.

¹⁰ Правительственный вестник. [СПб.], 1888. 27 октября. Цит. по: Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. 1. С. 161.

¹¹ Там же. С. 163.

- ¹² Материалы к житию преподобномученицы Великой Княгини Елизаветы: Письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1996. С. 10-11.
- ¹³ Там же. С. 13-14.
- ¹⁴ Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: новые документы и материалы // Богословские труды. Сб. 36. М., 2001. С. 275, 303.
- ¹⁵ АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 373/1. Д. 195. Л. 18-18об.
- ¹⁶ Там же. Д. 196. Л. 48.
- ¹⁷ Там же. Л. 51.
- ¹⁸ Дневники императора Николая II. М., 1991. С. 368
- ¹⁹ Сообщения ИППО. 1907. Вып. 3-4. С. 398-399. См. также: *Дмитриевский А.А.* Извлечение из исторической записки ИППО за 25 лет его существования: (Читано в торжественном заседании Общества 22 мая 1907 г.) // Там же. С. 430-451.
- ²⁰ Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. 1. С. 381-382.
- ²¹ Сообщения ИППО. 1912. Т. XXIII, вып. 2. С. 196.
- ²² Там же. С. 204, 205.
- ²³ Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. 1. С. 381-382.
- ²⁴ Там же. С. 382-403.
- ²⁵ Рескрипт председателя ИППО вел. княгини Елизаветы Федоровны на имя М.А.Черкасовой (в связи с 25-летием миссионерско-педагогической деятельности в Бейруте). С.-Петербург, 15 марта 1912 г. // АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 193. Л. 59-60.
- ²⁶ *Хопвуд Д.* Русская просветительская деятельность в Палестине до 1914 г. // Православный Палестинский сборник. М., 1992. Вып. 31 (94). С. 11-17.
- ²⁷ О школах ИППО и их значении для формирования арабской национальной интеллигенции см.: *Махамид О.* Россия – Палестина: диалог на рубеже XIX–XX веков. СПб., 2002.
- ²⁸ См. подробнее: *Кураксин Н.В.* Последний путь Великой Княгини Елизаветы Федоровны // Материалы к житию преподобномученицы Великой Княгини Елизаветы. С. 135-137. См. также: Из воспоминаний инокини Серафимы (в миру княгини М.А.Путятиной, урожд. княжны Кудашевой). Об останках Великой Княгини Елизаветы Федоровны // Там же. С. 151-155.
- ²⁹ См. подробнее: *Лисовой Н.Н.* Храмы Русской Палестины // Россия в Святой Земле: Документы и материалы. М., 2000. Т. 2. Приложение. С. 600-603.

«АРХИЕРЕЙСКАЯ ГАЗЕТА» ЕПИСКОПА НИКОНА (РОЖДЕСТВЕНСКОГО)

Изменения в политической и общественной жизни России начала XX-го века коснулись и церковной сферы. Как справедливо замечает С.Л. Фирсов, «чем сильнее было государство, тем меньше оно было заинтересовано в церковных реформах»¹. Теперь же, ослабленная борьбой с многочисленными внутренними и внешними проблемами, империя уже не могла больше удерживать Церковь под тем же жестким контролем, что и прежде. Обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев, который за 25 лет своего «правления» Русской Церковью (1880–1905) утвердился во мнении, что только сохранение в неприкосновенности существующего порядка удерживает Россию от катастрофы, употреблял все свое влияние, чтобы остановить продвижение реформ, не считая, что само изменение политической ситуации требует предоставления большей свободы для Церкви. Уже после своей отставки, в 1906-м году, он писал: «Подняли крик о пленении церкви в узах государства – а когда бывали Синодские в такой кабале как ныне!»², подразумевая зависимость Синода от либеральной Думы.

Тем не менее эпоха Победоносцева была уже позади. Архиепиеи, на чей консерватизм он рассчитывал, в своих отзывах на вопрос Синода о предполагаемых преобразованиях в церковной сфере³ горячо высказались в их пользу, поскольку при синодальном строе они не имели, в сущности, ни самостоятельности, ни реальных рычагов управления. Вместе с тем, когда уже многим стало ясно, что реформа откладывается «до греческих календ», часть епископата вздохнула с облегчением, поскольку реформа грозила обернуться «Реформацией». Во

* аспирантка Института российской истории РАН. Работа выполнена при поддержке «Фонда содействия отечественной науке» («Russian Science Support Foundation»).

всяком случае, высказывания некоторых церковных либералов (в основном из числа профессуры духовных Академий и низшего духовенства) вызвали такие опасения своей откровенно протестантской окраской. На одном из заседаний Предсоборного Присутствия проф. Голубев вынужден был констатировать, что «в настоящее время в некоторой части нашего общества (прогрессивной) замечается движение *протестантствующее*»⁴. В самом Предсоборном Присутствии отчетливо обнаружилось непримиримые разногласия между церковными либералами и большинством епископата. Возможность партийной розни на грядущем Поместном Соборе смущала епископов; они с опаской воспринимали возможность присутствия там подобных реформаторов. Как справедливо замечает иерей Г. Ореханов, согласно материалам «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» во время первой русской революции: «*треть русских архиереев* согласна (но желала ли?) видеть на предстоящем Соборе мирян»⁵. «Благодатная сила учительства и молитвенного тайнодействия заключается преимущественно в архиереях Церкви Божией; в них же – истинное преемство апостольское, крепость веры и благочестие; потому от них должна произойти сила, которая должна воскресить христианскую жизнь. Только архиереи могут воодушевить клир и народ на огромный подвижнический труд к возрождению религиозности, уважению к священным канонам и смиренному благочестию», – утверждал один из епископов⁶.

Подобные настроения епископата давали повод церковным либералам подозревать корыстную заинтересованность архиереев в желании последних восстановить каноническое устройство Русской Церкви. С их точки зрения, епископат хотел восстановления, прежде всего, своей власти. Освободиться от опеки государства для того, чтобы всю полноту власти в Церкви взять в свои руки, – к этому стремились, по их мнению, архиереи. Себя же либералы видели поборниками истинной свободы Церкви. Не только освободить Церковь от пут государства, но и оградить ее от произвола епископов, – примерно в таком ключе рассуждали они. Но как это осуществить? Конечно, предоставив мирянам право участия в церковном управлении.

Проф. Н.Н. Глубоковский, например, полагал, что «если пастыри вопиют о выбираемом патриархе, то почему бы нам (мирянам. – *И.Л.*) не мечтать о выбираемом обер-прокуроре (хотя бы под другим именем при нем?)»⁷.

Разумеется, ни о каком подобии заговора со стороны архиереев говорить не приходится. Результатом политики Победоносцева, который опасался появления в среде иерархии лидера, способного разрушить синодальную систему, была совершенная разобщенность архиереев. И в этой ситуации преосвященный Никон (Рождественский) в начале 1906-го года, уже после отставки Победоносцева, рассылает всем епископам конфиденциальное письмо с предложением начать между собой переписку по важнейшим проблемам церковной жизни, «отложив в сторону все то, что навеяно из области мира в наши взаимные отношения». На себя он брал труд координатора. «Заключенные в своих кельях, заваленные кипами всяких “дел”, мучимые сотнями просителей и – не редко – праздных посетителей, отдавая “неприемные” часы службе Божией и необходимому отдыху, мы не только не видим друг друга по целым годам, но не имеем времени и письменно сноситься друг с другом», – писал Никон. Аргументом в пользу такого способа обмена мнениями было и то, что «не всегда удобно, безопасно и даже полезно для архиерея выступать открыто с печатным словом». К тому же, как предполагал епископ Никон, «могут быть и мнения столь дерзновенные, что они не понравятся светской власти, уже не раз пытавшейся вторгаться не только в управление Церковью, но и в область ее учения, пока – слава Богу – еще не догматического». В письме к преосвященному Арсению (Стадницкому) Никон называет свою затею «архиерейской газетой». «Право же надо спеваться, да будем едино... Поучимся объединению у наших же врагов. Ведь душа изболелась»⁸. Владыка указывал и на то, что мысль эта не новая: в ранний период общение церковью осуществлялось посредством окружных посланий епископов. Он предлагал, чтобы каждый архиерей напечатал или гектографировал свое мнение без подписи в количестве экземпляров, равном числу епископов, и разослал каждому.

Преосвященный Никон, в отличие от многих других архиепископов, не заканчивал Духовной Академии и был не из числа «ученых монахов». До принятия епископского сана он тридцать лет исполнял монашеское послушание в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. И еще до принятия архиерейского сана начал заниматься активной издательской деятельностью. За издание «Троицких листков» в 1900-м году Никон (Рождественский) получил Макариевскую премию. С его же именем связаны такие издания, как «Троицкая Библиотека», «Божия Нива», «Троицкие Цветки», «Троицкая Народная Беседа». Некоторое время владыка Никон был также председателем Издательского совета при Священном Синоде. Его неформальное отношение к своим архиерейским обязанностям входило в противоречие с реальностью, в которой епископ был обыкновенным чиновником, поглощенным выполнением многочисленных бюрократических процедур. Казенный стиль заседаний Синода вызывал в его душе протест. Никон писал: «Как это печально: решают вопросы – голосованием! Ложь это! Будто нельзя дойти до истины: ведь она – одна! Но это мертвое казенное отношение к делу въелось в кровь синодалов»⁹. Его искреннее, но одновременно и наивное стремление как-то изменить положение нашло, таким образом, выход в проекте «архиерейской газеты».

Наряду с этим следует отметить, что у владыки Никона была репутация «черносотенца», что придавало его фигуре в глазах либеральной общественности довольно одиозный характер. Особенно сильный резонанс вызвало написанное им «Поучение», которое предписывалось прочесть во всех московских храмах 16 октября 1905 г. В крайне резких выражениях «Поучение» призывало бороться с забастовщиками. Большинство московских священников отказались его прочитать. Св. Синод также не поддержал «погромное» настроение «Поучения», выпустив 22 октября определение, в котором оно осуждалось как призыв к междоусобным раздорам. В конце концов, крайне правые взгляды владыки Никона и активность, с которой он их проповедовал, послужили тому, что его «убрали» из Москвы с повышением – из викарного епископа он становился епархиальным. Епископ Никон, которого соображения карьерного

роста искренне не волновали, составил митрополиту Антонию (Вадковскому) письмо, в котором прямодушно указывал: «Не думайте, В[ладыко], что я не понимаю, за что и для чего иду в Вологду. Я иду просто за то, что я целым сердцем русский человек, всею душою преданный служитель Православной Церкви. Иду для того, чтоб устранен был такой человек из сердца России, который может наделать хлопот для масонов и всякого рода революционеров. Меня надо устранить как опасного им человека и вот – подается золотая карета: пожалуйста в Вологду...». Преосвященный Никон и здесь не мог обойти столь волновавшую его тему разобщенности архиереев: «В такое смутное время, – писал он, – надо бы объединять нас, а не разсеивать по провинции, надо бы ободрять, давать возможность делать то, к чему мы способны, а не лишать нас этой возможности, засаживать за мертвые бумаги, заставляя разбирать сплетни...». «Белыми нитками шита вся эта интрига», – возмущенно восклицал он в конце письма, о котором так и неизвестно было ли оно отправлено адресату, поскольку в архиве сохранился лишь черновик¹⁰.

Однако известно, что состоялась личная встреча, во время которой, по свидетельству епископа Никона, оба были предельно откровенны. «Всю зиму я думал, как освободить от вас Москву и митрополита¹¹», – будто бы сказал владыка Антоний. «Какую Москву? – в свою очередь спросил Никон. – Революционную? Понимаю. А благочестивая, русская Москва узнала дорогу в Данилов. Что же до Митрополита, то позвольте решительно протестовать: я знаю положительно, что я ему не в тягость. Он же мне говорил, что два заседания Синода он отстаивал меня». «Да, это верно, – согласился Антоний. – Он просил Синод не брать вас из Москвы. Но вы имеете на него влияние...». «За кого же вы его считаете?» – возмутился Никон. Тогда высокопреосвященный Антоний обвинил его (и не без оснований) в том, что в свои проповеди и статьи епископ Никон вносит политику. Сославшись на то, что не позволяет себе ни одной строчки печатать без ведома своего митрополита, Никон указал владыке Антонию, что именно викарии последнего, в действительности, занимаются политикой. В конце

столь непростого разговора Никон выразил удивление, что из Москвы, где он был неудобен в качестве викария, который «не имел права переместить по своему усмотрению псаломщика или просфорницу», его перемещают самостоятельным епископом в Вологду. «Ведайте: каким я был в Москве, таким буду и в Вологде; как ефиопа не убелить, так и меня из “черносотенца” не перекрасить в “красносотенца”». «Мы надеемся на ваше благоразумие», – заметил ему митрополит Антоний. «А я на это не надеюсь, – упрямо заявил Никон. – Я боюсь, что если мой кафедральный позволит себе что-нибудь вроде того, что делают ваши викарии, то я заброшу его к подножию Урала». В самом конце епископ Никон пригрозил, что и печататься он теперь будет без цензуры. Митрополит Антоний в ответ на это посоветовал ему отвлечься от литературных трудов: «Они ваши нервы истощают...»¹². На том и расстались.

Инициатива преосвященного Никона в 1906 г. цели не достигла. Возможно, причиной была его «черносотенная» репутация. Во всяком случае, повторяя свою попытку через десять лет, он планировал, что «если будут отклики, то заведу список тех, кто не почтет “неприличным” сноситься со мною»¹³. Нескольких откликов на послание Никона 1906 г. все же сохранились в его архиве. Так, епископ Томский и Барнаульский Макарий (Невский) в своем ответном письме соглашался с тем, что епископы крайне разобщены и лишены возможности обсуждать даже текущие проблемы епархиальной жизни. «Против этого недуга одно врачество – ежегодные собрания епископов под председательством Митрополитов»¹⁴, – писал он. Но заключал он свои размышления словами: «Будем ждать желанного для всех собора»¹⁵. И это можно расценивать не в пользу проекта Никона (Рождественского). Ведь, признавая существование проблемы, преосвященный Макарий указывает другой, более легитимный способ ее решения.

Еще одной причиной того, что диалог не состоялся, по-видимому, была крайняя осторожность, с которой высказывались архиереи. Так, викарный епископ Алексей (Бельковский) в своем ответе сосредоточился на вопросе первоначального

образования народа, но и с этими соображениями просил знакомить других епископов не от своего имени, о чем сделал специальную приписку в конце письма¹⁶.

Между тем епископ Никон не оставлял своей мысли об «архиерейской газете». Так, он пытался вызвать архиереев на диалог, используя «Троицкое Слово», редактором которого являлся. В фонде митр. Арсения (Стадницкого) сохранился фрагмент письма без подписи: «Сделав распоряжение о бесплатной высылке в 1912 году “Троицкого Слова” ВАШЕМУ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ, – пишет автор, – почтительнейше прошу об одном: найдите свободную минутку раз в неделю просмотреть “Мой дневник” (одна из рубрик издания. – *И.Л.*). Ведь это голос епископа по вопросам церковной и общественной жизни и я был бы счастлив, если бы мои собратия-архипастыри хотя изредка откликались на мои мысли: прав ли я в своих суждениях? не ошибаюсь ли я? Разделяют ли мои мнения сослужители мои во Христе?»¹⁷. Можно с большой долей вероятности считать этот клочок машинописного текста письмом владыки Никона, поскольку рубрику «Мой дневник» в «Троицком Слове» вел именно он, и впоследствии заметки, напечатанные в этом разделе, были изданы в серии сборников под общим названием «Мои дневники».

Как уже упоминалось, поскольку ситуация оставалась прежней, в 1916-м г. преосвященный Никон повторяет свою попытку. Епископу Арсению (Стадницкому) он писал, что «раскольникам больше свободы, чем нам. Что же тут поделаешь? Допустят ли съезд архиереев? – Ни за что!.. У меня вот и была мысль: если бы отклики получились от большинства святителей, то можно бы, не указывая имен, сделать из них существенные выдержки и снова напечатать на правах “частного письма”, и снова разослать... Надо так или иначе создать орган взаимного общения архиереев. Ведь туча надвигается»¹⁸. После февральской революции архипастырь выражает еще большую обеспокоенность: «На волоске мир Церкви. Архиереям надо бы спеться: как быть в этом случае. Раскол близко»¹⁹. Из вышеизложенного можно сделать вывод, что усилия владыки Никона по объединению архиереев за десять лет так и не при-

несли ожидаемого результата. Несмотря на то, что в 1916-м году он с удовлетворением отмечал, что получает «добрые отклики от святителей»²⁰, других сведений о судьбе «архиерейской газеты» не сохранилось.

Из этого, однако, не следует, что у епископа Никона не было других возможностей влиять на ситуацию в современной ему Церкви. Он имел и союзников, и поддержку со стороны власти. Так, в 1908-м году Никон (Рождественский) был вызван в Синод на зимнюю сессию. Для владыки Никона это было тем более радостно, что вместе с ним в эту сессию были назначены и другие, как он сам говорил, «черносотенцы-архиереи»: епископы Серафим (Чичагов), Гермоген (Долганев) и др. Возможно, власть предполагала, прибегнув к их помощи, отменить некоторые поспешно проведенные реформы, такие как, например, автономия Духовных Академий. Соответственно подобный состав Синода у многих вызвал недовольство своим, по-преимуществу, крайне правым политическим направлением. Известный остро слов и будущий обновленческий митрополит епископ Антонин (Грановский) откликнулся на это событие следующими сомнительными строчками:

...Кричите: «горе!» три раза.
Нависла черная гроза.
Синод составили:
Из Пензы Митрофан,
Макарий Томский,
С точкой Никон
Орловский проходимец,
Беззубый Гермоген,
Таврический Алексей,
И Иоанн Кронштадтский...²¹

Уже через три недели, по свидетельству самого епископа Никона, председательствующий в Синоде Петербургский митрополит Антоний (Вадковский) «выразил недовольство, что новые присутствующие как будто обособляются от старых: собираются отдельно, обсуждают дела... это не по братски. Они думают о какой-то особой миссии, на них возложенной: это заблуждение. Идет обычная сессия Синода. Год приходит и

проходит, члены-присутствующие меняются: до июня – одни, осенью другие...». Епископы Серафим и Гермоген отвечали на это: «Мы не поднадзорные, ужели мы не в праве вместе собраться за чашкой чаю? Ужели не можем о делах церковных поговорить? О них теперь рассуждают на базарах и в жидовских газетах...». В итоге вступился обер-прокурор и расставил все по своим местам: «Я должен доложить С. Синоду, что действительно Его Величеству угодно было лично указать кого вызвать. Ему угодно на эту сессию возложить особую миссию: решить вопросы о преобразовании духовной школы, прихода, миссий. И все это – до лета»²². Таким образом, мы видим, что владыка Никон имел возможность плодотворно работать в союзе с государственной властью и в соответствии со своими убеждениями.

Был преосвященный Никон и членом Государственного Совета, но и здесь он не находил соответствия своему идеалу. В своих записках архипастырь сетует на то, что даже среди правых в Государственном Совете мало истинных ревнителей православия, что даже они считают невозможным быть в первую очередь верующими, придерживаться в делах церковной точки зрения, предпочитая руководствоваться соображениями исключительно государственной пользы²³.

Мысль о необходимости преодоления фатальной разобщенности архиереев приходила на ум не одному только Никону. «Да, Владыко, нам бы Архиереям следовало хоть заочно письмами воодушевлять друг друга, да подвигать взаимно на стояние за веру и Церковь», – писал Арсению (Стадницкому) в 1915 г. преосвященный Андроник (Никольский)²⁴.

Так или иначе, но разобщенность архиереев была далеко не последним фактором, тормозившим реформы в Русской Православной Церкви и восстановление патриаршества в частности. Ведь сознания необходимости реформ, которое продемонстрировал епископат во время первой русской революции, было недостаточно для реальных изменений в жизни Церкви. С другой стороны, иерархия Русской Православной Церкви не была и *реальной силой* в российской империи. Поэтому трудно представить возможный результат объединения архиереев по

собственной инициативе. Ведь даже сговорившись за спиной власти, они могли лишь заявить о своем недовольстве синодальным строем. Невозможно было самостоятельно, без санкции власти, съехаться на Собор и выбрать Патриарха. Что последовало бы за этим?

Такова была данность того времени. Даже после крушения самодержавия епископы продолжали по инерции подчиняться уже новой власти. О несостоятельности архиереев в качестве целителей церковных пороков писал тот же епископ Андроник: «Вы мечтаете о плодотворности собрания архиереев. А я и мало в это не верю: “как вы, друзья, не садитесь, а в музыканты не годитесь”. Так о большинстве можно сказать. Соберите хоть сотню дураков, – не выйдет и пол-умника из них. Так и тут. Надо, чтобы архиереи научились первому делу – стоять перед Господом, а не перед временщиками в том или ином отношении. Сего же нет, посему и надежды нет на полезность всяких съездов и собраний»²⁵. Здесь преосвященный Андроник указывает на главную причину бессилия епископата: архиереи не хотели окончательного разделения с государством. По этой причине и Временное правительство до своего краха успешно навязывало Церкви свое понимание реформ в либеральном духе. Епископ Никон также полагал, что союз Церкви и государства должен существовать всегда. Он даже искренне удивлялся после февральской революции «близорукости таких властей, которые, вместо того, чтобы служителей Церкви располагать добром к себе, ибо мы делаем все возможное, чтобы внушить народу подчинение власти, – вместо того возстанавливают против себя нас грешных...»²⁶.

Таким образом, проблема, натолкнувшая епископа Никона на мысль об «архиерейской газете», имела глубокие исторические корни, и вряд ли могла быть решена в условиях самодержавного правления. Покровительство власти, служившее для иерархии Русской Православной Церкви источником внешнего величия, вместе с тем делало епископат зависимым и пассивным. Объединение иерархии, о котором мечтал владыка Никон, произошло только в трагические для Русской Православ-

ной Церкви годы гонений, когда архипастыри сплотились вокруг фигуры Патриарха.

-
- ¹ *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 96.
 - ² ОР РГБ. Ф. 765. К. 11. Д. 16. Л. 32 об.
 - ³ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. 1-3; Прибавления. Переиздано: М., 2004. Ч. 1-2.
 - ⁴ Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. 1. С. 145.
 - ⁵ *Ореханов Г., свящ.* На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002. С. 137-138.
 - ⁶ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 2. С. 157.
 - ⁷ Цит. по: *Ореханов Г., свящ.* Указ. соч. С. 184.
 - ⁸ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 373. Л. 31-31 об.
 - ⁹ ОР РГБ. Ф. 765. К. 2. Д. 26. Л. 6.
 - ¹⁰ Там же. К. 5. Д. 12. Л. 3.
 - ¹¹ Имеется в виду митрополит Московский Владимир (Богоявленский).
 - ¹² ОР РГБ. Ф. 765. К. 2. Д. 26. Л. 2-3.
 - ¹³ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 373. Л. 71.
 - ¹⁴ ОР РГБ. Ф. 765. К. 9. Д. 77. Л. 6.
 - ¹⁵ Там же.
 - ¹⁶ Там же. К. 6. Д. 35. Л. 1.
 - ¹⁷ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 489. Л. 49 об.
 - ¹⁸ Там же. Д. 373. Л. 73.
 - ¹⁹ Там же. Л. 78.
 - ²⁰ Там же. Л. 73.
 - ²¹ Там же. Д. 237. Л. 2-2 об.
 - ²² ОР РГБ. Ф. 765. Д. 2. Д. 26. Л. 5.
 - ²³ Там же. Л. 8.
 - ²⁴ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 232. Л. 141-141 об.
 - ²⁵ Там же. Л. 162.
 - ²⁶ Там же. Д. 373. Л. 77 об.

**МУСУЛЬМАНЕ РОССИИ
В ПЕРИОД «РЕФОРМАЦИИ»
В НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

К началу XX в. в религиозно-духовной сфере народов Российской империи, в том числе мусульманских, происходили изменения, которые при сопоставительном анализе показывают не только общее и особенное в истории религий и церкви, но имеют особую актуальность для современной России, переходящей все больше на путь религиозного диалога, укрепления традиций взаимопонимания разных конфессий. Возрождение, как тогда было принято писать, мусульман в России в начале XX в. было неотъемлемой частью духовно-религиозного обновления общества, вступавшего на путь кардинальных преобразований.

Во второй половине XIX в. по всему миру происходило оживление ислама, что отразилось и на мусульманах Российской империи. Тогда был поставлен вопрос о пригодности мусульманской культуры для дальнейшего развития народов, исповедующих ислам. На него пытались ответить мусульмане в Турции, в Персии, в России и других странах. Вопрос состоял в том, сумеют ли российские мусульмане совершить переход к модернизации, установить какую-то преемственность между старой и новой культурой, и, сохраняя духовную суть ислама, усилиться за счет усвоения достижений прогресса. На основе религиозной «реформации», которая, в частности, включала в себя доказательство того, что ислам и прогресс совместимы, среди мусульманских народов с 60-х годов XIX в. стало развиваться джадидское (народническое) движение, идеологи которого выдвинули пути обновления жизни своих народов, с целью не отстать в своем культурном развитии от достижений мировой цивилизации. В результате активной и многогранной

* д.и.н., Институт российской истории РАН.

деятельности мусульманских просветителей в сфере культуры и образования в жизни мусульман происходили позитивные сдвиги, и это культурно-просветительское движение все больше распространялось по стране.

Одним из источников богословского обоснования обновленческих идей российских мусульман явилось учение мутазиликов (или обособившихся), которые в VII–IX вв. сыграли значительную роль в духовной жизни Дамасского и Багдадского халифатов. Мутазилики полагали, что божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли. Они в свое время побывали и в роли одной из оппозиционных религиозно-политических партий, затем стали правящей партией, наконец, вновь подверглись гонениям. Для мутазилизма характерна идея превосходства разума над верой, отрицание слепого следования авторитетам. Мутазилики выступали за светский характер власти. Правителя, по их мнению, следовало избирать из мусульманской среды независимо от социальной и этнической принадлежности; долг мусульман отстранять от власти (если надо, и силой) несправедливого правителя. В новое и новейшее время мутазилизм вновь вдохновил многих мыслителей¹. Немутазилики подчеркивали, что ислам – это религия, «основанная на признании мощи человеческого разума». Более того, они заявляли: «Коран запрещает нам слепую веру», а ислам «осуждает рабское следование авторитетам». По их мнению, человек располагает свободой воли в рамках божественного предопределения².

Провозвестником реформ, «пионером» мусульманской свободной мысли в России считается татарский богослов А.-Н. Курсави (1771–1812). В числе его последователей-реформаторов были Ш. Марджани (1828–1889) и К. Насыри (1825–1902), также представители татарского народа. Марджани доказывал, что ислам нуждается в развитии наук, и что возрожденные с их помощью ценности могут стать прочной основой современного мусульманского общества. В его учении было шесть основных требований: иджтихад (независимое суждение в исламе) – каждый имеет право искать в Коране ответ на любой вопрос; отказ от слепого подчинения традиционным авторите-

там; изъятие из медресе схоластических философских трактатов; введение в школах для мусульман преподавания Корана, хадисов и истории ислама; допущение преподавания в медресе светских наук и русского языка; возвращение к возрожденным основам раннего ислама.

Марджани, являясь убежденным сторонником обновления ислама в духе первоначальных основ, подверг критике богословскую аксиому, что не только догматы веры, но и все каноны, ритуалы и обряды не подлежат дальнейшему изменению и дополнению. Он выступил в защиту творчества мысли и прогресса, доказывая, что неизменные основы и сущность ислама заключаются лишь в Коране и хадисах, а не в схоластике и фикхе (исламская доктрина о правилах поведения мусульман, которая формировалась на протяжении нескольких веков после возникновения ислама), затемнявших первоначальное вероучение. Он нашел в современном ему исламе наносные и суеверные явления, например, культ святых, и настаивал на возвращении к направлению и состоянию веры благочестивых предков «счастливого» века ислама. За его реформы почитатели называли его преувеличенно «Лютером ислама».

Марджани выступал за усвоение мусульманами западноевропейской культуры, за изучение русского языка, что прежде не одобрялось и по отношению к нему вызвало даже обвинение в «ереси» и «измене» своей нации. Между тем богослов был искренне предан своему народу и религии, но как ученый и либерал признавал пользу и крайнюю необходимость для самих мусульман в изучении русского языка как государственного и как средства для усвоения мировой культуры. Значение Марджани возросло еще более в эпоху пробуждения мусульман в начале XX в., когда его взгляды, расширявшие свободу воли человека, нашли массу приверженцев, и имя его стало непререкаемым авторитетом по многим вопросам. Мало кто признавал громадное значение учения Марджани для мусульман в деле их национально-культурного пробуждения в начале XX в., когда они, в сущности, обрели право заниматься самостоятельным поиском ответов и на социальные вопросы.

Логической основой всех подобных теологических новшеств было изречение пророка Мухаммеда, допускающее некоторую корректировку установлений ислама. Так, петербургский исламовед А.-А. Девлет-Кильдеев свидетельствует, что комментаторы учения постоянно объясняли, что этот хадис «допускает всякие изменения в гражданском быту мусульман, вызванные временем и необходимостью, так как само общество – лучший судья в этом деле». «Бог всегда может по своему желанию заменить все им данное лучшим» – это дало основание толкователям ислама допускать «законность всяких гражданских реформ, лишь бы они были согласны с основными религиозными догматами». Причем отсутствие доступного европейцам научного труда о Магомете и его религии и тогда «способствовало утверждению в европейском обществе самых ошибочных и легендарных понятий о мусульманской религии и ее основателе». Девлет-Кильдеев призывал «прийти к более разумной и правильной оценке различных верований... и перестать толковать о стремлении мусульман к уничтожению христиан». В конце XIX в., полагал он, важно всем прийти к заключению, *«что есть только один Бог и Отец всех, который над всеми, через всех, и во всех нас»*, и что только различные человеческие понятия, суждения и мнения разделяют людей³. Вышедшая в том же 1881 г. книга о возникновении ислама петербургского ахуна А. Баязитова (1847–1911) так быстро разошлась среди читателей, что второе издание было осуществлено в 1885 г. Русской общественности были также адресованы его книги «Отношение ислама к науке» (СПб., 1987), «Ислам и прогресс» (СПб., 1898), которые произвели на современников большое впечатление.

Размышления об этой ситуации приводили некоторых русских ученых и православных богословов порой к беспристрастным суждениям, далеким от официозных и пропагандистских установок и штампов. Так, с точки зрения видного российского исламоведа А.Е. Крымского, «исламский мир может двигаться вперед». Он верно подчеркивал, что «мусульманство так же совместимо с наукой, как и христианство, или несовместимо одинаково»⁴. По словам известного богослова

С.С. Глаголева, «бесспорно должно признать, что ислам может быть совмещен с нравственными воззрениями и пониманием самых либеральных наших современников... Его принципы совместимы с каким угодно государственным правлением. А его нравственные требования сами по себе таковы, что осуществление их при всяком государственном строе даст благополучие жителям той страны, где они приняты... Ислам включает в себе все для того, чтобы признать равенство рас, наций, сословий и полов»⁵. Такие достоверные умозаключения все же были нетипичны. Многие ученые, предвзято интерпретируя или даже фальсифицируя факты, утверждали, что религиозный фанатизм якобы являлся доминантой мусульманской психологии, пытались доказать не только исконную враждебность мусульманских народов христианской Европе, но и их врожденную склонность к джихаду (священной войне в защиту веры). Между тем религиозный фанатизм, правильно указывал Девлет-Кильдеев, был присущ мусульманскому «духовенству» не более, чем священнослужителям всех религий на определенной исторической стадии жизни народов⁶. Фанатизм не был характерен для массовой психологии российских мусульман, а о фундаментализме мусульманского духовенства вообще можно говорить условно, поскольку институт духовенства, строго говоря, не является атрибутом ислама.

Российские джадиды считали, что мудрость, заключенная в Коране, позволяла мусульманам идти в ногу со временем и, более того, способствовала культурному развитию мусульман. Реформаторы призывали к раскрепощению ислама, а с ним и всей жизни мусульман, что, на взгляд джадидов, создавало обстановку, благоприятную для их возрождения, ставило их наравне с другими народами страны. Суть процесса состояла в том, что просвещенные мусульмане поняли, что дальнейшее пребывание их народов в тогдашнем культурном и социальном положении угрожает им растворением среди других народов и культур. Не отрываясь от сущности своей религии, интеллектуалы искали новые формы жизни. Освобождение от догматики и схоластики, к чему, собственно говоря, призывали реформаторы, могло, по их логике, помочь соотечественникам со-

вершить переход от отсталости к современным достижениям, сохраняя свою самобытность и веру.

Весьма скромное стремление реформаторов-джадидов к обновлению жизни мусульманских народов страны наталкивалось на серьезные препятствия. Прежде всего в лице тех мулл, которые оставались на позициях сохранения незыблемости исламских традиций. Между тем «не подлежит сомнению, – как отмечал Девлет-Кильдеев, – что если бы мусульмане в точности исполняли постановления их священной книги... то они были бы в гораздо лучшем положении умственном и нравственном, чем то, в котором они находятся теперь... Очень мало мусульман понимают действительный смысл Корана»⁷. При этом массы, исходя из своего религиозного мировидения, привыкли думать, что ничего не надо делать, ибо «небо все-таки озаботится» и устроит их дела как нельзя лучше, что обеспечение национальной и религиозной свободы находится в зависимости от степени политического самоустранения. Такое отношение было подвергнуто критике религиозно-реформационными мыслителями, которые обосновывали иную позицию, ссылаясь на Коран: «Для человека будет только то, что он старался сделать». Из этого делался вывод: только в труде человек обретет свое счастье⁸. Новаторский подход ставил всю судьбу, всю участь человека в большую зависимость от его социальной энергии, чему можно найти немало примеров в конкретно-исторических реалиях начала XX в.

Вот почему среди «лихорадочного возбуждения», которое переживала почти вся Россия, выделялось, как верно отмечал в статье «Мусульманство и общественное движение в России», опубликованной в мае 1905 г. в столичной газете, граф Н.Н. Симонич, относительно спокойное поведение мусульман, несмотря на то, что и у них были насущные нужды, удовлетворения которых они хотели бы добиться. Мусульман удерживали от участия в народных волнениях: «железная дисциплина религии, трудолюбие, довольство малым, покорность судьбе, свойственный всем восточным народам консерватизм в убеждениях и глубокое уважение к переданным предками обычаям и образу жизни». Автор статьи призывал власть прекратить в отношении

российских мусульман политику недоверия и подозрительности, разрешить им издавать собственные газеты на родных языках, беспрепятственно открывать школы и мечети, уравнять их в гражданских правах с русским населением, – все это они заслужили «своим настоящим поведением!». Симонич призывал не бояться развития политических или сепаратистских устремлений среди мусульманских народов, поскольку они сумели сохранить верность и преданность России в тяжелые времена и «будут ей преданными и верными в периоды ее процветания и могущества»⁹. Судя по тому, что 18 июня 1905 г. Николай II утвердил предложенные правительством положения относительно просьб мусульманского населения¹⁰, самодержец именно так оценил уровень лояльности мусульман империи.

Дальнейший ход революционных событий еще убедительнее доказал обоснованность такого отношения. Поэтому правительство констатировало, что причина уклонения мусульман от всякого рода движений состоит в укоренившемся в них твердом сознании верноподданнического долга, не вызывающем никакого сомнения в том, что такое сознание составляет для мусульман догмат исповедуемой ими религии¹¹. Поэтому, обращаясь к массам, муллы неустанно предостерегали их от происходившей в государстве «смуты»*, объясняя, что участие в ней есть деяние против ислама: измена присяге, данной на верность государю, не допускалась, на что указывал Коран («Не нарушайте клятв после того, как вы утвердили их»). Массам также объяснялось, что Аллах дает власть кому хочет, а человек, стоящий во главе государства, есть наместник и вассал Бога; что государственный порядок священен¹².

Манифест 17 октября, а в этот день начался священный для мусульман месяц рамазан (пост), был встречен их общественностью с ликованием не только из-за провозглашенных гражданских и политических свобод, но и потому, что появление Государственной думы, которой гарантировались законода-

* По-арабски «фитна»; это слово также означает искушение, бегство от которого является, по исламу, признаком веры. Согласно религиозным представлениям, бунт (фитна) против официальных властей и участие в нем мусульман наказываются адскими муками.

тельные права, и возникавшая модель конституционной парламентской монархии, с мусульманской точки зрения, вполне соответствовала Корану («Советуйся с ними о делах»). Так, в Азербайджане 27 октября на собрании мусульман мулла заявил: «Свобода хорошая вещь и по Корану все должны быть свободны»¹³. Мусульмане повсеместно ориентировались на Коран, учитывая при этом европейский пример и в сфере прав личности. Их интеллигенция, разъясняя массам значение манифеста, заговорила о всеобщем равенстве и даже народовластии и особо подчеркивала актуальность ислама в связи с тем, что происходило в стране. Действительность революционного времени наглядным образом способствовала тому, чтобы мусульмане, которые вообще были противниками какой-либо анархии, все больше склонялись на путь достижения преобразований путем реформ.

Поведение мусульман вовсе не было проявлением слабости, неуверенности в своих силах, о чем наглядно свидетельствовали события в соседней Персии. Как показали массовые антишахские выступления, начавшиеся в Тегеране также в декабре 1905 г. и нашедшие отклик в других городах этой страны, мусульманские массы могли организованно выступить с оружием в руках против любого носителя власти, будь то шах или царь, ведь, по исламу, правоверные вправе свергнуть всякого правителя, который, на их взгляд, допускает вмешательство в сакральную сферу.

Характер чувств и настроения мусульман в «смутное», с их точки зрения, время ясно показывали самоочевидные факты: во время революционного террора в отношении представителей власти лояльность мусульманского населения государству сильно затрудняла проникновение в мусульманскую среду каких бы то ни было деструктивных действий на политической почве. Вопреки распространённым представлениям, поведение масс не вписывалось ни в революционное движение, ни в панисламистско-пантюркистскую деятельность. Поэтому в мае 1906 г. известный эксперт по национальным отношениям А.С. Будилович, член-корреспондент Российской Академии наук, констатировал: «Опыт последнего лихолетья доказывает,

что массы нашего магометанского населения... не увлекаются паписламскими идеями... Ни на Кавказе, ни на Волге, ни в Туркестане не было в течение истекшего года особых волнений политического характера». Характеризуя же принятые на прошедших в 1905–1906 гг. всероссийских мусульманских съездах решения, Будилович не мог не признать в целом лояльный их характер: «Нельзя отрицать, что вероисповедно-национальная программа наших мусульман заключает в себе гораздо меньше противогосударственных тенденций, чем новейшие политические программы поляков, евреев, армян»¹⁴. У мусульман также имелись разного рода претензии к власти, но свои протестные действия они, как отмечалось, обосновывали особым образом: не как ответ на социальные тяготы или неудачные действия властей, а как форму защиты своей веры и обычаев. Наиболее острые конфликты возникали из-за вторжения власти в сакральную сферу. А самые тяжелейшие условия жизни, даже голод, наблюдавшийся в ряде мусульманских регионов (в Бакинской, Оренбургской и Уфимской губерниях), не приводили к антиправительственным выступлениям.

Настоящая революция в умах мусульман страны началась совсем по другим причинам. В 1909 г. молодой философ и теолог М. Бигиев (1875–1949), которого на Западе называли «татарский Лютер», призывая вслед за Марджани к очищению исламской религии от всего наносного, произвел подлинную религиозную «смуту», сразу послужившую предметом продолжительной полемики, как среди мусульманских теологов, так и в мусульманской печати. Он высказывал свой взгляд на веру в том смысле, что существующие религии вызваны естественным процессом, и что все они имеют тенденцию к одному концу. Следовательно, полагал Бигиев, никакой народ не должен быть презираем за свою религию, ибо его религия развивается также естественно, как его искусство или его трудовая деятельность. Ислам, по Бигиеву, имеет наиболее важное место как стадия в религиозной эволюции, но достоинства ислама не могут быть поняты, пока он не будет рассматриваться в его надлежащей перспективе по отношению к другим религиям; все они в одинаковой степени угодны Богу, что нет такой религии, которая была

бы у Бога в немилости или в почете, рай может стать достоянием всякого, как мусульманина, так и неверующего и иноверца, лишь бы они были достойны этого. Все это настолько возмутило мусульман-«староверов», что они даже решили принять против этого «религиозного новатора» меры, вплоть до предания его «анафеме». Но у многих мусульман взгляды Бигиева и его единомышленников нашли поддержку.

Подводя итоги тому, что было сделано в теоретическом плане мусульманскими интеллектуалами, в том числе Бигиевым, известный специалист по исламу С.Г. Рыбаков писал: «Передовые деятели и писатели из наших татар пришли к решению о необходимости приобщить свою народность ко всем благам европейской культуры и начать борьбу против векового застоя и условностей мусульманского быта. Они пошли даже на критику постановлений шариата... с точки зрения неизбежных требований жизни современного человечества»¹⁵. Также не случайно епископ Уфимский и Мензелинский Андрей заметил, что российское мусульманство «и внутренне, и внешне совершенно не походило на прежнее», а молодежь жила обновленным исламом, который оценивался «при свете современной европейской науки»¹⁶. По мере распространения мысли, навеянной западными теологами, что ислам не противоречит европейской культуре, возникал интерес к ней, пробуждались общественные запросы, отчасти подсказанные знакомством с жизнью Европы. Важную роль при этом сыграли переводы европейских просветителей, писателей, философов, мыслителей. Все сильнее и шире начинает проявляться внимание к европейским странам и народам со стороны мусульман империи, пытавшихся усвоить, прежде всего, их научно-технические достижения. Но в целом о мусульманах в русском обществе все еще были распространены смутные понятия, царило подозрительное отношение к этим согражданам-соотечественникам.

С точки зрения же мусульман, сближение их с русским населением должно было происходить на почве взаимного уважения, доверия и благожелательного отношения друг к другу. Само сближение заключалось в «уважении к государственным законам, преданности интересам общего отечества, в дружной

и солидарной работе на его благо, а не в том... чтобы подавить отдельные народности, заглушить в каждой из них проявление самостоятельности, свободы, уничтожить язык, веру, обычаи и другие национальные черты»¹⁷. Этому сближению прежде всего сильно мешал проводимый тогда курс православной Церкви. Не признавая проведение закона о свободе совести неотложным делом, церковное руководство упорно отстаивало привилегии православной религии, всеми способами стремясь помешать проведению в стране объявленных начал веротерпимости¹⁸, чему охотно содействовали ретивые бюрократы, осуществлявшие административный произвол, игнорировавшие и просто не выполнявшие того, что полагалось для достижения реального равноправия мусульман с православными.

Несмотря на такую недальновидную позицию тогдашнего церковного руководства, усилившую раскол в обществе, был принят закон, согласно которому от воинской службы освобождалось и мусульманское «духовенство» (муллы, улемы и муззины)¹⁹, о чем в начале февраля 1912 г. мусульманская пресса с радостью сообщила своим читателям, которые ждали этого момента много лет. Для мусульманского населения данный закон имел огромное значение, так как в значительной мере выравнивал статус их духовных лиц, демонстрировал улучшение отношения верховной власти к их вере.

Таким образом, реформаторское, по существу, обновленческое движение, возникшее в русском мусульманстве в XIX в. – начале XX в., достигло в период между 1905 и 1917 г. ощутимых результатов: религиозность российских мусульман, с одной стороны, еще более укрепилась, а соответственно, усилилось неприятие смуты в государстве, с другой, они встали на путь духовно-культурного диалога с окружающим православным миром.

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 175–176.

² См.: *Мусаев М.М.* Мутазилиты. М., 1997. С. 88.

³ *Девлет-Кильдеев.* Магомет как пророк. СПб., 1881. С. 4, 25, 26.

⁴ *Крымский А.Е.* Мусульманство и его будущность. Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умствен-

- ные способности, их отношения к европейской цивилизации. М., 1899. С. 111–112.
- ⁵ *Глаголев С.С.* Ислам. Сергиев Посад, 1904. С. 198, 199.
- ⁶ *Девлет-Кильдеев.* Указ. соч. С. 6.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Каспий. 1905. 20 мая.
- ⁹ Санкт-Петербургские ведомости. 1905. 13 мая.
- ¹⁰ Право. 1905. 3 июля.
- ¹¹ Там же. 1906. 5 марта.
- ¹² *Ибрагимов Г.* Татары в революции 1905 года: Пер. с татар. Казань, 1926. С. 226; *Людмилиш А.С.* Контрреволюция в рясах и чалмах в 1905 г. в Казанской губернии. Казань, 1931. С. 37; *Климович Л.* Ислам в царской России: Очерки. М., 1936. С. 48; Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 1, ч. 2. Уфа, 1959. С. 356.
- ¹³ Цит. по: *Гусейнов Р.* Очерки революционного движения в Азербайджане. Баку, 1926. С. 52.
- ¹⁴ Цит. по: *Алекторов А.Е.* Иностранцы в России. Современные вопросы. СПб., 1906. С. 132, 133.
- ¹⁵ *Рыбаков С.* Статистика мусульман в России // Мир Ислама. 1913. Т. 2, вып. 11. С. 762.
- ¹⁶ Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912. С. 313–314.
- ¹⁷ Каспий. 1906. 5 января.
- ¹⁸ *Зырянов П.Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984. С. 191.
- ¹⁹ *Сеидзаде Д.Б.* Азербайджанские депутаты в Государственной Думе России. Баку, 1991. С. 94–95; Россия 1913 год: Статистико-документальный справочник. СПб., 1995. С. 279. «Ни один из определявших судьбу российских мусульман религиозных проектов, обсуждавшихся в Думе, так и не стал законом. Поэтому все надежды и чаяния мусульманского населения, связанные с деятельностью парламента в этой области, оказались тщетными», – делает неверный вывод Усманова (*Усманова Д.М.* Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917). Казань, 1999. С. 126), не зная о таком знаменательном факте, или игнорируя его.

ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДИСКУССИЯХ 1917–1918 ГГ.

Одно из ярких и интересных явлений в церковной жизни 1917–1918 гг. – дискуссии о преобразовании духовной школы. Почему вопрос о преобразовании духовно-учебной системы встал в это время с особенной остротой? С одной стороны, было очевидно, что произошедшие и грядущие изменения в жизни страны и Русской Церкви требуют преобразования духовно-учебной системы, как одной из важнейших сторон жизни Церкви. С другой стороны, и русская духовная школа, и организация богословской науки имели серьезные проблемы, которые можно назвать традиционными; проблемы, у которых был многолетний богатый опыт их обличения, обсуждения, даже попыток разрешения, но так и не было решения. По мнению заинтересованных лиц, эти проблемы требовали радикального вмешательства, для которого как раз настало время. Без рассмотрения этого вопроса наше представление о той эпохе – начала патриаршества Святителя Тихона – будет неполным.

Но эта тема имеет не только исторический интерес. Многие идеи, высказанные в те годы, реализуются как раз в наши дни. И оттого, насколько верно и глубоко мы поймем суть этих предложений, происхождение, достоинства и опасности каждого из них, зависит во многом и наша нынешняя успешность в духовно-учебной и богословской области.

Кратко наметим ход событий и остановимся на основных проектах, разработанных в эти годы.

После известных событий февраля–марта 1917 г., 22 марта, по предложению нового обер-прокурора В.Н. Львова¹, на заседании Учебного комитета при Святейшем Синоде были выра-

* магистр богословия, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

ботаны основания изменений в жизни духовных академий, сформулированные в 12 пунктах так называемых Временных правил². По получении отзывов от Советов академий, Временные правила были утверждены Св. Синодом³.

Временные правила основывались на наборе положений, в совокупности называемом в те годы «автономией»: поставление академий в непосредственное ведение Св. Синода⁴; сведение власти епархиального архиерея над академией к почетному покровительству⁵; введение в состав академического Совета всех или почти всех преподавателей; выборность ректора и инспектора; право Совета на окончательное присуждение всех ученых академических степеней.

Что касается средней школы, то реальных изменений в ее жизни в марте–апреле не происходит, но в епархиях созываются съезды преподавателей духовно-учебных заведений, на которых принимаются решения о необходимости радикальных изменений. Главная проблема, которая требует разрешения, – это разделение двух задач, традиционно соединенных в средней духовной школе: общее образование детей духовного сословия и профессиональная подготовка священства.

С начала мая 1917 г. события начинают разворачиваться с необычайной быстротой. На пост председателя Учебного комитета назначается прот. Константин Маркович Аггеев⁶, который активизирует процесс проведения духовно-учебных реформ. В течение нескольких дней в Петрограде, с благословения Святейшего Синода, было создано две особые комиссии: Учебная комиссия, для составления проектов преобразования семинарий, духовных училищ и женских епархиальных училищ, и Академическая комиссия, для выработки проекта Устава духовных академий⁷. Заметим, что если первая комиссия собиралась при Учебном комитете, то в Академической комиссии участвовало лишь 12 выборных представителей академических корпораций и не входило ни одного представителя Учебного комитета. Принятые Временные правила ограждали академии от опеки Учебного комитета⁸. Председателем этой Комиссии был избран профессор МДА И.В. Попов.

Академическая комиссия, начав работу 9 мая, уже к 5 июня закончила свою работу, выработав два проекта: Временного устава и Нормального устава, рассчитанного на стабильный режим. Проект Временного устава был представлен на рассмотрение Св. Синода и утвержден, с некоторыми поправками. Проект же Нормального Устава, который и являлся выражением новой концепции высшего богословского образования, должен был обсуждаться в академиях и на предстоящем Поместном соборе.

Учебная комиссия, занимавшаяся вопросами средней и низшей школы, работала существенно дольше – до середины июля. За это время часть членов Комиссии успела принять участие в двух Всероссийских съездах – деятелей духовной школы⁹ и – духовенства и мирян¹⁰. Предложения Учебной комиссии были представлены на оба эти съезда и в целом получили одобрение, с дополнениями и замечаниями. Однако были высказаны и отрицательные мнения, показавшие, что пути разрешения духовно-учебных проблем и требования времени понимаются столь различно, что и обсуждение на предстоящем Соборе будет очень сложным. Скорректировав свои начальные положения, Учебная комиссия закончила труды и представила проекты полного преобразования системы средних и низших духовных школ и женских епархиальных училищ. В течение второй половины июля весь проект духовно-учебной реформы обсуждался в заседаниях 10 Отдела Предсоборного Совета¹¹ и получил одобрение, с некоторыми замечаниями и пожеланиями.

Необходимо упомянуть еще об одном значительном событии последних предсоборных месяцев, внесшем определенный вклад в духовно-учебные дискуссии, – о съезде Ученого монашества, состоявшемся в июле в Троице-Сергиевой лавре¹². Идеи, прозвучавшие на этом съезде, были разработаны в дальнейшем и дали два проекта, интересных для нашей темы, – Иноческого Всероссийского Церковно-Просветительного Братства и Высшей Церковной Богословской школы.

Еще одна характерная черта времени – попытки участия в подготовке реформы и академического студенчества. В мае

1917 г. студенты КДА на своей конференции составили полный проект Устава, предлагая свое видение организации учебной и даже научной деятельности академии. Меры, предпринимаемые на протяжении столетия для активизации знаний академических студентов, дали своеобразные результаты. Однако студенты не высказали каких-то оригинальных предложений, и их проект в учебно-научной части представляет собой компиляцию положений действующего Устава и проектов академических Советов.

Следующий этап обсуждения составленных проектов состоялся на Поместном Собрании – в соборных отделах и на пленарных заседаниях.

Следует кратко сказать, что же представляли собой эти проекты.

Проект академического Нормального устава¹³ отмечал истонные недостатки академического преподавания:

- многопредметность;
- недостаток правильно организованной специализации;
- отсутствие достаточной общей подготовки у студентов к разработке богословских наук.

На их искоренение и были направлены усилия Комиссии. Проблема специализации – то есть совмещения полноты общебогословского образования и специального изучения определенных богословских направлений – была для духовных академий весьма серьезна и даже болезненна. Последние три Устава – 1869, 1884 и 1911 гг. – не могли разрешить ее успешно: либо общеобязательный курс оказывался ущербным, либо многопредметность не давала студентам углубиться в конкретные научные исследования. Предлагаемый проект пытался синтезировать полноту и широту с глубиной и специальностью следующим образом.

Выделялись общеобязательные предметы, причем каждая составляющая общеобязательного курса была обоснована:

- те, что называются источником любого богословского вбедения: Священное Писание Ветхого и Нового Завета и патрология;

- богословское образование: основное богословие, догматическое, христианская этика, церковное право, история древней и Русской Церкви;
- необходимые орудия богословских исследований: история философии, психология, древние языки;
- педагогика, как наука необходимая для большинства студентов – будущих педагогов.

Для специального же изучения выделилось пять групп, каждая из которых представляла единое целое:

- библейская;
- богословско-философская;
- церковно-историческая, с разделением на историю древней Церкви и историю Русской Церкви;
- словесно-богословская («словесность и язык в историческом развитии»);
- церковно-практическая.

Предполагалось чтение специальных – научных – курсов, отличных от общеобразовательных, – форма, которая доселе академиям давалась с трудом.

И со специальными, и с общими курсами планировалось соединить практические занятия, активизирующие знания студентов, – их устройство было еще одной традиционной проблемой духовной школы.

На заседаниях академической Комиссии был поднят и вопрос об учреждении богословских факультетов при университетах. Этот вопрос неоднократно вставал при разработке предыдущих реформ, университетских и академических. Последнее бурное обсуждение проходило в 1906 г., на Предсоборном присутствии. Но в академической Комиссии 1917 г. вопрос о богословских факультетах рассматривался более трезво и спокойно. Были отмечены выгодные стороны университетского развития богословия: большая свобода богословской науки и возможность пользоваться соседством гуманитарных наук в наилучшем их развитии. Однако были отмечены и сложности, неизбежно вставшие бы при этом: едва ли удастся придать

университетским богословским факультетам вероисповедный характер и удержать тесную связь с отечественной Церковью. Поэтому Комиссия приняла решение: не отказываться от исторически сложившегося типа духовных академий, но совершенствовать его. Эту мысль подтвердили и университетские профессора, приглашенные на одно из заседаний: хотя богословские факультеты конфессионального характера и возможны, но более естественны для университетов были бы религиозные факультеты, совершенно свободные от конфессиональности¹⁴.

Изложим основные положения проекта преобразования средней школы¹⁵. Как уже было сказано, главная проблема виделась в соединении двух задач средней духовной школы – общеобразовательной и профессиональной. Если же разделить среднюю духовную школу на две отдельные школы, то с каждой из них были связаны новые проблемы:

1. Отдавать ли общеобразовательную школу в ведение Министерства Народного просвещения или стараться удержать в ведении Церкви?

2. Как построить профессиональную – пастырскую – школу?

Сведение духовного образования к пастырским училищам с сокращенным общеобразовательным и теоретическо-богословским курсом не устраивало. Члены Комиссии назвали его «пастырским фельдшеризмом». Пастырское служение при современных условиях жизни требует широкой и глубокой богословской образованности. Результатом был основной тезис, принятый Комиссией почти единогласно: «Высшее богословское образование признается необходимым для каждого служителя Церкви». Если современная жизнь будет по местам вызывать к бытию пастырские школы, то пусть они будут лишь печальной необходимостью и исключением, а не правилом.

Но высшее богословское образование предполагает фундамент – солидное общее образование, которое определяется известным минимумом программ средней светской школы. Так Учебная комиссия пришла к основному типу духовно-учебных заведений – средняя общеобразовательная школа и над нею духовная академия. Наличные духовные училища и 4 первые

класса семинарии предполагалось обратиться в восьмиклассную общеобразовательную школу – православную христианско-гуманитарную гимназию.

Было решено, что эти гимназии желательно удержать в ведении Церкви. Предвидя вопрос, – зачем же Церкви иметь в своем ведении среднюю общеобразовательную школу, при наличии гимназий министерских? – авторы проекта заранее на него отвечали. Если у Церкви не будет своих общеобразовательных гимназий, будут пустовать и высшие богословские школы – академии. Действительно, даже после разрешения в 1869 г. поступать в академии выпускникам классических гимназий, таковые составляли в академиях лишь незначительный процент.

Светская школа не может ставить перед собой задачу развития религиозных задатков учащихся, для этой цели необходима особая школа, находящаяся в ведении Церкви и в отношении управления, и в отношении учебно-педагогического руководства.

Что вкладывалось в понятие православной христианско-гуманитарной гимназии? Три основных положения:

- обязательное изучение Закона Божия по более широкой программе, по сравнению со светскими гимназиями;
- введение в круг предметов философских дисциплин – логики, психологии и истории философских учений, – служащих подготовкой к высшему богословскому образованию;
- факультативное изучение некоторых других предметов: второго древнего языка, святоотеческой литературы, элементов христианского искусства и пр.

Но проектируемая духовная гимназия должна быть полноправным средним учебным заведением и давать свободный выход во все высшие школы, – поэтому она должна быть уравнена с соответствующей светской школой в общеобразовательном минимуме. Для этого следовало существенно – в полтора-два раза – увеличить часы по новым языкам, истории и особенно – по математике, физике, космографии, естествозна-

нию, географии. Вслед за светскими гимназиями предлагалось ввести новый предмет – «гражданское обучение», то есть знакомство с элементами государственного устройства России, а также с элементами политэкономии.

Хотя высшее – академическое – образование было признано Комиссией необходимым для служителя Церкви, наличная жизнь не позволяла осуществить это желание. Поэтому для подготовки пастырей Церкви проектировалась организация богословских институтов. В них должны быть преобразованы старшие – 5 и 6 – классы семинарий¹⁶.

В институте должны быть сохранены все богословские предметы семинарского курса, с добавлением новых, – патрологии, ибо замечено, что семинаристы практически незнакомы со святоотеческой письменностью, и истории христианского искусства. «Практическое руководство для пастырей», как предмет исключительно практический и не проникнутый общей идеей, заменялось «Церковным правом». Вводился «Обзор социальных учений», ибо социальные идеи распространились в обществе, и каждому образованному христианину и, тем более, пастырю необходимо знание элементов политической экономии. Вводилась «История русской философской мысли», ибо курсы истории философии обычно обходили отечественную философию, а она всегда была тесно связана с религией.

Однако главная идея богословских институтов была в церковном воспитании, то есть подготовке студентов к реальной церковной жизни и активной деятельности. Недостаток действующих семинарий авторы проекта видели в оторванности от жизни, которой способствовала не только отвлеченность преподаваемых наук, но и изоляция от живых церковных дел. Это делало семинаристов беззащитными перед напором социалистических учений и революционной агитации. Нельзя создать замкнутых лабораторий для «изготовления» пастырей. Наилучшей средой, созидающей пастырскую настроенность, является христианская семья – «домашняя церковь» – и церковная общественность. Церковное воспитание проект видел не в строгой регламентации жизни, свойственной старым семина-

риям, но в активном участии в богослужении; проповеди в приходских храмах, ведении религиозно-нравственных бесед; участии в благотворительных и просветительских организациях и братствах; миссионерских поездках в места, зараженные расколом и сектами, под руководством местных миссионеров; паломничестве к святыням и пр.

Были определены отношения богословских институтов к академиям: их выпускники могли приниматься предположительно сразу на третий курс академии.

Одновременно с проектом реформы мужских духовно-учебных заведений разрабатывался и проект реформы женских епархиальных училищ. Предлагалось два варианта новых училищ: 7-классные, приравненные к средней общеобразовательной школе, и 8-классные, состоящие из 6 основных и 2 дополнительных, педагогических, классов.

На Поместном Соборе духовно-учебные дела обсуждались в двух отделах – о духовно-учебных заведениях и о духовных академиях.

В Отделе о духовно-учебных заведениях жаркие дискуссии о реформе продолжались на протяжении I и II сессий¹⁷. При этом возникли столь серьезные разногласия, что так и не удалось выработать единого мнения о желаемом типе духовно-учебных заведений. Поэтому на Собор были внесены два проекта: большинства и – категорически не согласного с ним меньшинства.

Проект большинства, представленный председателем Учебного комитета прот. К.М. Аггевым¹⁸, в основном повторял проект Учебной комиссии: 8-классные православные христианские гимназии. Но, согласно настойчивым пожеланиям Всероссийского съезда духовенства и мирян и Предсоборного совета, было сделано дополнение: четыре духовных училища должны быть преобразованы в пастырские школы с урезанным курсом, как общеобразовательным, так и богословским. Это была дань авторов проекта тяготам переживаемого времени.

Проект меньшинства Отдела представлял на заседании Собора епископ Андроник (Никольский)¹⁹. Главный тезис: от

школы, планируемой большинством, пастырей вовсе не будет. Проект меньшинства признавал двойственность задачи духовной школы – подготовка пастырей Церкви и образование детей духовного сословия – большой проблемой, негативно отражавшейся на всем прошлом духовной школы. Юноши духовного сословия, не желающие становиться священниками, тяготясь семинарской дисциплиной и богословием, часто пополняли ряды недоброжелателей Церкви. Церковные средства шли, таким образом, не во благо Церкви, что способствовало и падению народного уважения к духовной школе. Цель благотворительную необходимо отделить от цели пастырской. Духовная школа должна быть исключительно пастырской, для лиц всех сословий. Но к пастырству надо готовить! Поэтому предлагалось: шестиклассное духовное училище и четырехклассная пастырская семинария. Училище дает общее образование в размере шести классов средней светской школы и соответствующее духовное образование, при строгом церковном воспитании, настраивая учащихся к переходу в пастырскую семинарию. Не желающие переходить в пастырскую семинарию имеют возможность своевременного выхода в светскую школу, после четвертого или после шестого класса. В пастырской же семинарии следует изменить существующую систему воспитания и возложить на преподавателей ответственность за подготовку воспитанников к пастырству.

Вопрос о преобразовании духовной школы вызвал столь сильные дискуссии, что, после обсуждений в семи пленарных заседаниях, так и не был решен в пользу какого-либо из проектов. Сторонники проекта большинства считали, что решать проблему приготовления пастырей, жертвуя систематическим общим образованием, вредно для духовной школы и, следовательно, для Церкви. Это лишь усугубит печальный опыт прежней профессионально замкнутой семинарии, которая выпускала, по ставшему крылатым выражению, не богомольников, а невольников. Задачей духовной школы должна стать, прежде всего, христианизация общества, этого требует просветительная миссия Церкви. Богословско-пастырское образование

должно базироваться на полноценном среднем законченном образовании, получаемом на религиозно-христианской почве, чтобы осмысленная и сознательная склонность к пастырству получала соответствующее развитие²⁰.

Сторонники проекта меньшинства считали, что большинство подменяет задачи: воспитать христиански настроенного человека еще не значит воспитать пастыря, причем ничто не гарантирует религиозно-христианскую настроенность учащихся в гимназии. После таких гимназий, без специально-пастырского воспитания юношества, никто не пойдет в пастырскую семинарию. Проект создан светскими педагогами, которым следовало бы реализовывать свои замыслы на частные, а не на церковные средства²¹. Кроме того, общеобразовательный курс постоянно меняется в зависимости от политических и других тенденций, и духовной школе ориентироваться на него нельзя²².

Особое мнение было высказано митрополитом Антонием (Храповицким)²³. Основной бедой существующих семинарий он считал их светский характер и преобладание среди преподавателей духовной школы светских лиц, не ревнующих ни о своем пастырстве, ни о пастырском воспитании питомцев. Каждая специальная школа готовит специалистов своего дела, и только школа духовная, имеющая своей прямой задачей приготовление пастырей, заботится о том, как бы устроить судьбу тех, которые не пойдут в священники. По мнению митрополита Антония, русская духовная школа никогда не была истинно духовной, т.е. пастырской, но была школой для детей духовного сословия, т.е. узко-сословной. Проект же большинства вообще уничтожает духовную школу.

С.Н. Булгаков высказал мнение, что современный кризис духовной школы отражает в себе общий духовный кризис современности. Секуляризация знания произошла, наука и вообще мирская культура ушли из Церкви, – и при попытке вновь ввести их в церковную ограду неизбежен конфликт. То, что семинаристы не идут в старшие классы, – жаль, но нельзя поправить это усилением замкнутости их образа жизни и их ду-

ховного кругозора. Выбор должен быть свободным, и проект большинства обеспечивает это в наилучшей степени²⁴.

Были попытки привлечь к обсуждению голос простого народа: каких пастырей он бы себе желал. Однако мнения присутствующих крестьянских делегатов не дали разрешения вопроса: были высказывания и за проект меньшинства, как дающий реальную возможность и крестьянским детям учиться в духовной школе²⁵, были и мнения в поддержку проекта большинства: «необходимо, чтобы наше священство было просвещенным, чтобы оно могло дать отпор всем нападкам на веру и Церковь» и ответить на вопросы, возникающие и у необразованной части паствы²⁶.

Но в процессе обсуждения все чаще звучали голоса за сохранение духовной школы в исторически сложившемся виде²⁷. Трезвые люди предлагали обратить внимание на то, что происходит за стенами соборных палат: стоял апрель 1918 г., и в начале соборных заседаний все чаще зачитывали списки новых жертв.

Итог обсуждений был выражен в соборном определении: оставить духовные семинарии и училища в прежнем административном и учебно-воспитательном строе, предоставив Высшему Церковному Управлению произвести в нем необходимые улучшения; но наряду с духовными семинариями возможно учреждать пастырские училища, по желанию епархии, с утверждения высшей церковной власти²⁸.

Отдел о духовных академиях на заседаниях I и II сессий по-статейно обсуждал проект Нормального устава. Основные идеи проекта были одобрены и сохранены, хотя точное формирование набора общеобязательных предметов и составление специальных групп вызывало активные дискуссии. Больше единогодушие было во взглядах на цели и задачи академий: «Устав, определяющий академию, как учено-учебное учреждение, решительно ставит на первое место *научные задачи* высшей богословской школы»²⁹.

В начале II сессии, в соответствии с восстановлением Патриаршества в Русской Православной Церкви, были перерабо-

таны параграфы, касающиеся управления. Положения, касающиеся отношения Патриарха к академиям, были основаны на том, что «Патриарх является верховным Покровителем и Почетным Членом всех духовных академий»³⁰.

Но неопределенность ситуации не давала возможности составить окончательный вариант проекта. Не было ясности: кто будет поступать в академии? Привычные семинаристы с систематической богословской подготовкой? Выпускники проектируемых христианских гимназий, с расширенным курсом Закона Божия? Выпускники светских школ, в которых – при современных обстоятельствах – вообще могли отсутствовать какие-либо курсы Закона Божия? В зависимости от этого должен был строиться и академический курс: увеличиваться или уменьшаться общеобязательный блок, смещаться акценты специализации, вводиться или исключаться пропедевтические богословские курсы.

На пленарных заседаниях Собора проект Устава духовных академий так и не был обсужден, из-за недостатка времени, – лишь основные положения³¹. Было принято соборное определение о передаче проекта Устава в Высшее Церковное Управление, возглавляемое Патриархом, для подробного рассмотрения и введения в жизнь «по возможности»³².

В самом конце II сессии в Отдел о духовных академиях был передан на рассмотрение еще один проект Высшей Церковно-богословской школы, составленный епископом Феодором (Поздеевским) и архимандритом Гурием (Степановым)³³. Основной тезис авторов проекта: имеющиеся академии не выполняют своего назначения, ибо они: 1) однотипны, 2) не осуществляют определенных им задач (пастырская подготовка, подготовка к учительству, к миссионерству), 3) не вполне отвечают и требованию научной разработки православного богословия на строго церковной почве. Именно теперь, в момент серьезных изменений в церковной жизни, открылись, по мнению авторов, возможности для принципиального улучшения самого типа высшей богословской школы. В качестве альтернативы предлагался проект монашеской академии.

Ее особенности заключались, прежде всего, в изменении учебного плана:

- усиление изучения Св. Писания и патрологии;
- напротив, уменьшение доли богословских предметов (в тесном смысле слова) – основное, догматическое, нравственное, сравнительное богословие сводились в единый курс «систематического богословия»;
- введение агиологии;
- выведение из курса всех общеобразовательных наук, кроме философии;
- преподавание философии лишь в соприкосновении с православием (например, вместо психологии – основы православно-религиозного опыта);
- уменьшение часов, отведенных на изучение древних языков.

Но главное преимущество новой школы – в постановке воспитательной части и условиях жизни: тесная связь учащихся с обителью, в которой будет помещаться школа.

Таким образом, во главу ставились идея пастырства и идея монашества, в его религиозно-просветительном служении.

Идея организации ученого монашества в интересах богословской науки – например, в виде особого монастыря с «учебной» задачей, – высказывалась неоднократно³⁴. Теперь же предлагалось и готовить ученых иноков в особой высшей духовной школе, альтернативной традиционному. Вставал, конечно, вопрос: сможет ли ученое иночество своими научными силами обеспечить эту особую школу?

Проект Высшей Церковно-богословской школы подвергся в заседаниях академического Отдела серьезной критике³⁵. Несправедливой казалась жесткая оценка существующих академий, воспитавших все же достойных архиереев, пастырей и иноков, в том числе, и авторов проекта. Но главное – критиковались учебно-научные изменения. В проекте проводится идея сокращения академического курса до состояния богословского факультета, но неудачно: без серьезной историко-филологической подготовки невозможно глубокое научное

развитие богословия, без основательных знаний в древних языках – работа с первоисточниками. Как именно авторы планируют развивать богословскую науку в строго церковном духе – из проекта неясно.

Первый вариант отзыва Отдела, составленный профессором ПгДА Б.В. Титлиновым, был, как и можно было ожидать, резко отрицательным. Окончательный же вариант отзыва был более мягок и доброжелателен. Высшая Церковно-богословская школа не признавалась за новый тип школы, но Отдел ничего не имел против ее создания³⁶. 14 (27) декабря 1918 г. состоялось определение Высшего Церковного Управления: одобрить в принципе проект Высшей Церковно-богословской школы, поручив авторам его доработать; но принять содержание этой высшей школы на счет центральной церковной казны лишь тогда, когда для этого явятся благоприятные условия³⁷.

Несколько слов в заключение. Ни один из этих проектов так и не был реализован в своей задуманной полноте. Но в тяжелые для Церкви послереволюционные годы – годы патриаршества Святителя Тихона – оказались очень жизненны некоторые их элементы. Например, проект монашеской академии пресвященного Феодора (Поздеевского) отчасти был реализован в деятельности «Даниловской академии» при Свято-Даниловом монастыре в 1920-е гг. Таким образом, опыт в какой-то степени проверил высказанные идеи.

Проекты были переданы в ВЦУ, возглавляемое Патриархом Тихоном, для реализации при благоприятных условиях. Ныне такие условия появились. И мы видим, что многие из упомянутых выше идей получают свое осуществление. Наше время предложило, наряду с традиционными духовными академиями и семинариями, богословские школы иных типов, имеющие некоторое своеобразие в своих задачах: богословские институты и университеты, богословские факультеты при традиционных университетах... Одно из высших богословских учебных заведений нового типа – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет – имеет небесным покровителем Святителя Тихона. Появились и средние православные школы,

и гимназии, представляющие разнообразные варианты введения в образовательные программы элементов христианского образования и воспитания. Вновь остро встал вопрос: «Что же такое духовная школа? Что такое религиозное образование? Как построить системы их реализации наилучшим образом?».

Поэтому идеи наших предшественников – даже высказанные в нереализованных проектных вариантах – для нас ныне актуальны.

-
- ¹ В.Н. Львов – обер-прокурор Св. Синода (02.03–24.07.1917).
 - ² Потребность изменений была обоснована необходимостью «согласования существующего порядка академического управления с современными задачами Православной Церкви и богословской науки». Кроме членов Учебного комитета, в заседании участвовали и члены Государственной думы: протоиереи А.В. Смирнов и Ф.Д. Филоненко, В.А. Потулов, И.С. Ключев и Н.Ф. Каптерев. См.: РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1917 г. Д. 78. Л. 8.
 - ³ Определения Св. Синода от 24-27 марта 1917 г. за № 1796 и от 5-6 мая 1917 г. за № 2880. См.: Там же. Л. 3-6.
 - ⁴ То есть без посредствующего органа в виде Учебного комитета.
 - ⁵ Предыдущие Уставы духовных академий по-разному определяли отношения епархиального архиерея с духовной академией, находящейся в его епархии. Устав 1869 г. определял их как «попечение» (§ 3), Устав 1884 г. – «начальственное попечение» (§ 2), Устав 1910–1911 г. – «ближайшее начальственное наблюдение и попечение» (§ 3). Проекты, составленные Советами духовных академий в 1905 г., предлагали формулировку «попечительное наблюдение» (§ 3 «Свода проектов Устава Православной Духовной Академии, составленных комиссиями профессоров С.-Петербургской, Киевской, Московской и Казанской Духовных Академий» (СПб., 1906)).
 - ⁶ 26 апреля 1917 г., когда события февраля–марта привели к радикальным переменам и на высшем уровне церковного управления, прежний председатель Комитета, архиеп. Сергей (Страгородский), в связи с возложением на него руководства Миссионерским советом Св. Синода, просил освободить его от поста председателя Учебного комитета. Существенно изменился в это время и состав Учебного комитета.
 - ⁷ Результаты работы Учебной комиссии (май–июль 1917 г.) в виде составленных проектов уставов и штатов духовно-учебных заведений были опубликованы: О реформе духовно-учебных заведе-

- ний. Пг., 1917. Протоколы Академической комиссии: РГИА. Ф. 97. Оп. 6. Д. 1. Кроме того, материалы обеих Комиссий 1917 года – Академической и Учебной – сохранились в фонде митр. Арсения (Стадницкого): ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 81.
- ⁸ В состав Академической комиссии входили: от КДА – П.П. Кудрявцев, В.Д. Попов, С.Л. Епифанович; от ПгДА – И.П. Соколов, Н.И. Сагарда, В.А. Беляев; от МДА – М.М. Тареев, И.В. Попов, Н.Л. Туницкий; от КазДА – П.П. Пономарев, К.Г. Григорьев, П.Д. Лапин.
- ⁹ 25-31 мая 1917 г. Материалы съезда были опубликованы: Протоколы I Всероссийского съезда деятелей духовной школы (Москва, 1917, 25-31 мая). Калуга, 1917.
- ¹⁰ Всероссийский съезд духовенства и мирян (1-12 июня) также в своей школьной – V – секции обсуждал вопрос духовно-учебной реформы.
- ¹¹ Предсоборный Совет проходил в Петрограде с 12 июня по 31 июля. В составе Совета был организован особый Отдел о духовно-учебных заведениях.
- ¹² Решение о созыве съезда Ученого монашества (7-14 июля 1917 г.) было принято Св. Синодом 26 мая; в этом же постановлении говорилось и о созыве съезда представителей мужских монастырей (16-23.07.1917) (Церковные ведомости. 1917. № 22-23. С. 146-147). Работа съезда Ученого монашества подробно, хотя и несколько предвзято, освещалась во Всероссийском церковно-общественном вестнике (1917. № 68, 70-76, 80). Краткое сообщение о работе съезда было также напечатано в Богословском вестнике (1917. № 6-7. С. 143-144).
- ¹³ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 181. Л. 1-15.
- ¹⁴ Мнение проф. И.М. Гревса. См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 91. Л. 78.
- ¹⁵ О реформе духовно-учебных заведений. Пг., 1917.
- ¹⁶ Там же. С. 29-47.
- ¹⁷ Доклад Отдела о духовно-учебных заведениях «О типе и управлении духовно-учебными заведениями» рассматривался на 121-127 соборных заседаниях II сессии (2 (15) апреля – 6 (19) апреля 1918 г.).
- ¹⁸ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 381. Л. 133-135.
- ¹⁹ РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 14. Л. 36-39.
- ²⁰ Мнение преподавателя Вифанской семинарии И.П. Николина, бывшего председателем на I Всероссийском съезде деятелей духовной школы. См.: Там же. Л. 46-59.
- ²¹ Мнения еп. Гавриила (Воеводина) (Там же. Л. 63-64); архим. Матфея (Померанцева) (Там же. Л. 143); А.И. Надеждина, крестьянина (Там же. Л. 148).
- ²² Мнение архим. Илариона (Троицкого) (Там же. Д. 15. Л. 25).
- ²³ Там же. Д. 14. Л. 151-153.
- ²⁴ Там же. Д. 15. Л. 21-22.

- ²⁵ Мнение Н.Г. Малыгина, крестьянина (Там же. Д. 14. Л. 155).
- ²⁶ Мнение Т.Г. Суринова, крестьянина (Там же. Л. 133-136).
- ²⁷ Мнение еп. Митрофана (Краснопольского) (Там же. Л. 137-138). Об этом же – гр. П.Н. Апраксин (Там же. Л. 145); Л.К. Артамонов, генерал (Там же. Д. 15. Л. 29).
- ²⁸ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М., 1918. Т. 3. С. 53. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о духовных семинариях и училищах и пастырских училищах. 7 (20) апреля 1918 г.
- ²⁹ См.: ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 381. Л. 251-262. Или: Там же. Д. 382. Л. 59-70.
- ³⁰ П. 4 «Основных положений устава духовных академий»: Там же. Д. 381. Л. 46-47.
- ³¹ Доклад Отдела о духовных академиях «Об основных началах преобразования духовных академий» был заслушан в 128 заседании Собора 6 (19) апреля 1918 г.
- ³² Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Т. 3. С. 52. Об основных началах преобразования и введения в действие новых штатов православных Духовных Академий. 7 (20) апреля 1918 г.
- ³³ Проект был составлен на основании положений, принятых на съезде Ученого монашества. На этом съезде, при обсуждении вопроса о создании особой монашеской академии, определились два течения. Одно, включавшее большинство членов съезда, стояло за необходимость учреждения новой духовной академии – монашеской, вместо одной из существующих академий. Другое течение предлагало ограничиться существующими академиями. Представителями первого течения были авторы проекта еп. Феодор (Поздеевский) и архим. Гурий (Степанов). Представителями второго – архим. Иларион (Троицкий) и игумен Варфоломей (Ремов).
- ³⁴ Еще в конце 1850-х гг. архиереи академических городов – свт. Филарет (Дроздов) и митрополит Новгородский и С.-Петербургский Григорий (Постников) – высказывали пожелание задержать ученое монашество при духовных академиях для занятий наукой, а особенно способных и ревностных «оставлять при академии навсегда для трудов ученых». См.: РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 708. Л. 29 об.-30
- ³⁵ 30-37 заседания Отдела о духовных академиях (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 380. Л. 108-138).
- ³⁶ Там же. Д. 383. Л. 9-20.
- ³⁷ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 149-149 об.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В КАЛМЫКИИ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ 1917 – 1920 ГГ.

К началу XX в. на территории Калмыкии, входившей в состав различных регионов Российской империи (Калмыцкая степь Астраханской губернии, Большедербетовский улус Ставропольской губернии, 13 калмыцких станиц Сальского округа Войска Донского, Кумский аймак Терской области), проживали представители разных культур и национальностей, исповедующих разные религии: калмыки, русские, украинцы, эстонцы, немцы, татары. В тот период российское общество было религиозным, особенно в провинции. В некоторых сферах жизни религия носила в какой-то степени обязательный характер. Например, в учебные курсы абсолютного большинства школ были включены предметы, посвященные религиозным вероучениям: «Закон Божий», «основы ламайской веры» и т.п., причем исключительно для представителей определенной этнической группы; изучение нескольких религий учащимися средних и тем более начальных учебных заведений не практиковалось. Идеи материализма и атеизма, проникшие с Запада и получившие распространение в городской среде, в отдаленных провинциях, к которым, безусловно, относилась и Калмыкия, не имели большой популярности. В реалиях того времени исповедание той или иной религии являлось одним из важнейших маркеров цивилизационной и даже в какой-то мере этнической идентификации. В бытовом общении представители разных народов относились с большим доверием к единоверцам, проживающим более чем в 4500 км от родных краев (например, калмыки и буряты), нежели к соседям из близлежащего уезда, но исповедующим «чужую» религию.

* докторант Института российской истории РАН.

К началу революции 1917 г. на территории Калмыкии проживали представители трех крупнейших мировых религий: христианства, буддизма и ислама, расселенные компактными группами. В западных районах широкими темпами шла аграрная колонизация. Большинство переселенцев были русскими и украинцами, исповедующими православие. К православным относили себя и донские казаки некалмыцких станиц Сальского округа, в том числе и старообрядцы-молокане «донского толка». Несколько русско-украинских поселков находились в приморской и приволжской полосе в восточной части Калмыцкой степи. К началу XX в. почти все русско-украинские поселения имели свои православные храмы. Переселенческие села Астраханского и Черноярского уездов Астраханской губернии и Медвежинского уезда Ставропольской губернии, расположенные в пределах калмыцких улусов, имели более 40 церквей¹. На территории Сальского округа находилось более 51 тыс. христиан² (включая старообрядцев-молокан), правда, большинство из них жило за пределами юртов 13 калмыцких станиц. На территории Большедербетовского улуса существовали также две колонии лютеран: Эсто-Хагинка³ и Нем-Хагинка⁴, основанные соответственно эстонцами и немцами. Обе общины имели свои кирхи. На территории Манычского улуса в районе Чолун-Хамура находилась небольшая армянская часовня, построенная в честь купца С.П. Гамбарова, родившегося и умершего в тех местах⁵. Однако представителей Армянской апостольской церкви в этот период в Калмыцкой степи не было.

Помимо указанных общин, на территории Калмыкии проживали представители религиозных учений, которые принято классифицировать как секты: баптисты, молокане и др. Данных об их численности у нас немного. В Калмыкии проживало несколько сотен баптистов, которые имели общины в населенных пунктах: Булгун-Сала⁶, Кичкин, Кряжевой Бугор, Кюрюльта⁷, Михайловка, Нем-Хагинка, Шандаста, Элиста. Только в Элисте накануне Февральской революции было более 100 баптистов, имевших свой молитвенный дом. Известно, что

свои молитвенные дома в Нем-Хагинке имели общины «Божьи дети» и «свободная евангельско-лютеранская». В Астраханской губернии проживало небольшое количество молокан. По данным Кирилло-Мефодиевского братства, они делились на 4 группы: «субботников-талмудистов», «субботников-караимов», «воскресенников», «воскресенников-евангелистов». Кто из них был представлен на территории Калмыкии, сказать трудно: молокане в период преследований после 1917 г. слились с баптистами и проследить их судьбу невозможно.

Православная церковь пыталась вовлечь в орбиту своего влияния и калмыков-буддистов. В этом ее поддерживали и светские власти, видевшие в христианизации прекрасное средство для внедрения среди инородцев «русской гражданственности». В некоторых районах существовали миссионерские станы или поселения, на Дону действовала Противоламайская миссия, но количество крещеных калмыков исчислялось единицами. Православие принимали либо представители аристократии (для интеграции в элиту российского общества), либо разорившиеся кочевники (им при крещении обычно оказывали финансовую и материальную помощь), причем в большинстве случаев эти акты носили формальный характер.

В районе поселка Калмыцкий Базар (близ г. Астрахани) проживала небольшая группа татар, исповедовавших ислам. Кроме того, в этот район для торговли часто прикочевывали мусульмане-кочевники из других регионов (ставропольские туркмены, ногайцы и др.). Для обслуживания религиозных нужд в поселках Калмыцкий Базар и Учтамак были построены мечети⁸.

Абсолютное большинство калмыков, расселившихся в Нижнем Поволжье и на Дону, исповедовали буддизм. К их числу относились даже донские калмыки-казаки и кумские калмыки, которые долгое время считались крещеными⁹. Религиозный быт калмыков Астраханской и Ставропольской губерний определялся Уставами духовных дел Иностранных Исповеданий и Положением об управлении калмыцким народом (от 23 апреля 1847 г.), которые явно устарели к началу XX в.

Более современными были законы, определявшие устройство духовного быта донских калмыков-казаков: Учреждение гражданского управления казаков и Временное Положение о службе Бакши (Ламы) донских калмыков. Б. Барадийн, анализируя особенности буддийских монастырей в различных регионах евразийского континента, писал, что калмыцкие хурулы и «внутренний строй жизни калмыцкого духовенства, начиная с покроя костюма и кончая церковными традициями», заметно отличались от монастырей Тибета, Монголии и Бурятии. Калмыцкие хурулы не имели факультетов, и обучение молодежи проходило путем получения домашнего образования¹⁰. Только в начале XX в. благодаря деятельности хамбо-ламы Агвана Доржиева удалось открыть два факультета цанит «чойра» (в Малодербетовском и Икицохуровском улусах). Третья школа цанит «чойра» была открыта уже после Февральской революции в станице Денисовской (Богшрахинской).

К 1915 г. в Калмыцкой степи было 26 больших и 53 малых хурулов, в Большедербетовском улусе – 3 больших и 4 малых хурула (не считая молелен)¹¹, в Кумском аймаке – по 1 большому и малому. С учетом 14 сальских станичных хурулов получается 30 больших и 72 малых хурула. Правда, их штаты, ограниченные администрацией, были невелики: в больших хурулах было по 36 монахов, в малых – по 18, в донских – по 12. До легендарных монастырей Сэра и Брайбун, в которых тогда числилось соответственно 5 и 8 тыс. монахов, им было очень далеко. Калмыцким хурулам было трудно равняться по численности даже с монастырями, которые по ламаистской терминологии считались малыми (с населением 200 – 500 монахов). Единственным исключением были цанит чойра: в Малодербетовской школе обучалось 116 учеников (в 1913 г.), в Икицохуровской школе – 81 (в 1908 г.)¹². К середине 1917 г. в штате калмыцкого духовенства числилось 2,3 тыс. человек, но на деле их было намного больше.

Высшими духовными иерархами ламаистской церкви являлись [шаджин-]Лама калмыцкого народа (т.е. астраханских и ставропольских калмыков) и «Бакши донских калмыков». До

революции Лама калмыцкого народа назначался по довольно сложной схеме. Астраханский губернатор и Главный пристав кочующих народов Ставропольской губернии, улусные попечители и их помощники составляли общий список руководителей больших хурулов и выдвигали свои кандидатуры. Затем астраханский и ставропольский губернаторы подавали представление министру внутренних дел, который должен был получить соизволение императора на утверждение. Фактически на должность шаджин-ламы назначались не самые достойные, а те кандидаты, которые имели «более сильного заступника в Управлении калмыцкого народа в Астрахани»¹³. Предпоследний перед революцией 1917 г. шаджин-лама Д.Б. Делгеркиев, умерший в возрасте около 100 лет, был выбран чиновниками (уже в преклонном возрасте) по той причине, что являлся ярким противником любых реформ церкви. Делгеркиев выступил даже против инициативы хамбо-ламы А.Доржиева о создании цанит «чойра» в Калмыкии, хотя выгоды этого предложения были очевидны. Следующий шаджин-лама Ч. Балданов также был избран астраханским губернатором благодаря своему консерватизму, а не популярности. Более демократичной была система назначения Бакши донских калмыков. Станичные сборы 13 калмыцких станиц избирали трех кандидатов в Бакши, одного из которых выбирал наказной атаман Войска Донского. Неудивительно, что донские ламы действовали более активно в общественно-политической жизни страны и оставили более заметный след в истории Гражданской войны в Калмыкии.

Формально источниками содержания буддийских монахов того времени являлись лишь добровольные пожертвования прихожан, торговля предметами культа и врачебная практика на основах тибетской медицины. Однако проникновение в Калмыкию капиталистических отношений, вызвавшее процессы модернизации и вестернизации, не обошло стороной и ламаистскую церковь. Хотя утверждение Т.К. Борисова о том, что ламаистское духовенство состояло на 25% из кулаков и на 75% из середняков, считается популистским и ничем не обоснованным, но какая-то доля истины здесь есть. Например, во

2-м Яндыковском большом хуруле, в котором числилось 24 ламы, имелось 14 домов, 4 амбара и 16 кибиток, 64 верблюда, 105 лошадей, 35 коров, 1050 овец. От продажи скота монастырь имел ежегодную выручку до 1000 рублей. В некоторых хурулах частные хозяйства лам были больше, чем общественные. В хозяйстве Кумского хурула Терской области было 800 овец, а в личном хозяйстве руководителя хурула – более 1000 овец, у его гелюнгов – от 500 до 1000 овец¹⁴. К числу крупных скотовладельцев и землевладельцев относились Лама калмыцкого народа Ч. Балданов, багши хурулов Манычского улуса Ц. Кормыков, багши хурулов Большедербетовского улуса З. Хаглышев. Багши Оргакиновского хурула Шарапов имел усадьбу, пашню в 1000 десятин, конюшню на 150 лошадей, автомобиль и паровую машину¹⁵. Багши Сетенев (из Большедербетовского улуса) и багши Буринов (из Сальского округа) засевали до 500 десятин земли и нанимали до 100 батраков и рабочих¹⁶.

Среди лам было много выходцев из аристократического сословия зайсангов (Балзановы, Кармыковы, Шараповы, Бадмаевы и др.). Монахов, получивших статус «багши», можно отнести к людям, имеющим высшее образование, пусть даже религиозное и полученное за рубежом, т.е. по формальному признаку принадлежащим к интеллигенции. Они учили детей грамоте в светских школах, занимались лечением, создавали литературные и художественные произведения. Как раз в этот период (1916 г.) в калмыцкой литературе появился новый жанр – сатирический памфлет «Чикня худжир» (Услажнение слуха), написанный багши Бадмой Боваевым – директором Малодербетовской цанит «чойра»¹⁷. Высшее ламаистское духовенство наряду с бывшей аристократией и зарождающейся интеллигенцией накануне революции 1917 г. входило в элиту калмыцкого народа. В период Гражданской войны на национальных окраинах Российской империи именно немногочисленные элиты составили ядро национальных движений и политических организаций. Они аккумулировали устремления и интересы масс, представляли их в структурах власти. Жесткий

имперский централизм, препятствовавший эффективным преобразованиям, противоречил объективным интересам окраин, рассчитывавших на расширение своих прав. Неудивительно, что Февральскую революцию 1917 г. национальная элита в большинстве своем восприняла именно как возможность для реформ и улучшения условий жизнедеятельности своего народа.

Анализируя религиозную ситуацию в Калмыкии в постреволюционный период, мы можем констатировать, что активное участие в политической жизни региона приняло лишь ламаистское духовенство, поскольку оно находилось в иноконфессиональном окружении и не могло рассчитывать на поддержку каких-то вышестоящих или параллельных структур, особенно в условиях разрушения системы связей в период хаоса Гражданской войны. Остальные конфессии, за исключением православия, имели слишком малочисленную паству, чтобы оказать какое-то влияние на развитие социально-политической ситуации в регионе. Православное духовенство Калмыкии, раздробленное между несколькими епархиями и не имевшее единого координационного центра с надежной связью, не приняло активного участия в политическом гражданском конфликте. Даже в 1917 г., когда социально-политическая обстановка была более или менее стабильной, православное духовенство старалось не вмешиваться в политическую борьбу. В имеющихся у нас списках делегатов различных съездов в Калмыкии православные священники отсутствуют. Нет у нас и свидетельств того, что они принимали участие в каких-то акциях политического или военного характера в этом регионе, призывали к свержению существующих органов власти или составляли заговоры против них. Следует отметить, что большинство церквей в Элистинском округе и Большедербетовском улусе пережили Гражданскую войну. По всей видимости, можно говорить о том, что местные органы Советской власти, занятые другими проблемами, не вели активной борьбы с православным духовенством.

Калмыцкое ламаистское духовенство активно включилось в общественно-политическую жизнь практически сразу после

Февральской революции 1917 г. Первоначально основные интересы и устремления этой социальной группы касались в основном снятия конфессиональной дискриминации, возможности более свободного отправления своих религиозных служб и желания независимости от светских властей, особенно в вопросах выбора своих руководителей. Их требования во многом совпадали с программой предложений, сделанных в период революции 1905 – 1907 гг.¹⁸ И светские власти не разочаровали их. 20 марта 1917 г. Временное правительство сделало свой первый шаг к обещанному закону «О свободе совести» – приняло постановление «Об отмене вероисповедальных и национальных ограничений». Церквям и религиозным организациям были предоставлены широкие права в их богослужебной, миссионерской, педагогической и общественно-политической деятельности.

26 – 31 марта 1917 г. прошел I съезд представителей калмыцких улусов Астраханского края. В числе более 100 делегатов было около 30 лам во главе с Ч. Балдановым. Формально в решениях съезда нет пунктов, усиливающих политические позиции духовенства. Но то, что в числе представителей народа почти треть делегатов составили монахи, предопределило итоги этого съезда. Ламы не стали занимать никаких светских должностей, но оказали большое влияние на решения съезда. На одном из заседаний 27 марта они покинули съезд, бойкотировав негодную им резолюцию. С большим трудом их удалось вернуть на следующий день. Ламаистское духовенство и бывшие аристократы, выступив единым фронтом, сформировали консервативное региональное правительство во главе с Б.Э. Криштафовичем. Важную роль калмыцкое духовенство сыграло в пропаганде идей объединения разрозненных частей калмыцкого народа.

Однако в среде калмыцкого духовенства также наметилось расслоение. Многие ламы были недовольны усиленными процессами коммерциализации и обогащения духовенства, распространением среди монахов различных пороков (пьянства, азартных игр и пр.). Накануне и в ходе революции 1917 г. сре-

ди верхушки ламаистского духовенства усилились обновленческие тенденции. Лидерами обновленческого движения стали наиболее просвещенные ламы, известные буддийские философы, два директора Малодербетовской цанит «чойра» – лхарамбо¹⁹ Бадма Боваев и его учитель хамбо-лама бурят Агван Доржиев. Они выступали за «чистоту» буддийских идеалов, требовали отказаться от стремления к наживе и «барской жизни». Позже именно на базе этого движения в калмыцком духовенстве сложилась группировка лам, выступавших за сотрудничество с Советской властью.

14 июля 1917 г. Временное правительство приняло закон «О свободе совести», в котором гарантировало свободный выбор любой религии, веротерпимость, возможность отправления любых религиозных культов, «кроме изуверских». Была подтверждена отмена ограничений в свободе деятельности религиозных организаций. В структуре правительства было создано министерство, занимающееся вопросами исповедания религий. Практически сразу ламаистское духовенство приступило к расширению своих штатов. На I съезде калмыцкого буддийского духовенства и мирян (22 июля 1917 г.) было принято решение об увеличении общего числа хурулов до 41 большого и 78 малых. Были увеличены штаты донских хурулов²⁰. Общее количество духовных лиц достигло 2730 монахов. Это решение подтвердил II съезд представителей калмыцкого народа, хотя средств на содержание новых штатных единиц не было.

Однако делегаты этих съездов решили и другой вопрос, гораздо более важный с политической точки зрения: принципиальное согласие на переход астраханских калмыков в состав казачества. Политическую ситуацию в Калмыкии в этот период значительно осложнили социально-экономические и межнациональные противоречия, обострившиеся из-за аграрного вопроса. На окраинах Калмыцкой степи начались земельные переделы, захваты наделов, сенокосов, переселенцы стали выгонять скот на выпас на калмыцкие пастбища. Плата за аренду калмыцкой земли и выпас скота на калмыцких пастбищах, составлявшая значительную часть доходов калмыцкого общест-

венного капитала, полностью прекратилась. В калмыцком обществе, в том числе и у ламаистского духовенства, это вызвало вполне понятное беспокойство. Из сложившейся ситуации, по мнению представителей национальной элиты, было два выхода: либо ввести среди калмыков общегосударственные и земские повинности, окончательно уравнивая в правах с сельскими обывателями, либо перевести калмыков в состав казачества, закрепив за общинами земельные наделы, как вознаграждение за военную службу. «Демократическое» крыло, видевшее выход в поддержке революции и соглашавшееся на передел земли, в тот период вообще не имело авторитета и не пользовалось популярностью. Идея перехода в казачество в вопросах защиты прав земли калмыцкого народа выглядела более ясной и давала определенные гарантии безопасности. В июне 1917 г. на секретном совещании делегатов I съезда буддийского духовенства и мирян и II съезда представителей калмыцкого народа (участвовали почти все делегаты, за исключением представителей «демократического крыла») было принято решение о переходе астраханских калмыков в состав казачества.

Ламаистское духовенство к переходу в казачество относилось двояко. Часть лам Багацохуровского, Яндыко-Мочажного и Эркетеневского улусов во главе с шаджин-ламой Чимидом Балзановым выступила против этого, так как переход в казачество мог быть связан с насилием, противоречащим буддийским постулатам. Представители духовенства западных улусов (Большедербетовского, Малодербетовского, Манычского, Икицохуровского) во главе с багши хурулов Манычского улуса Бовой Кармыковым выступили за переход в казачество²¹. Тем временем, пропаганда идей социальной справедливости и связанного с ней атеизма начала проникать и в кочевую среду. Министр исповеданий А.В. Карташев в августе 1917 г. констатировал наличие тенденции «к ослаблению влияния ламаистского духовенства»²².

После Октябрьской революции религиозная ситуация в Калмыкии, как и по всей стране, резко изменилась. 20 января 1918 г. Совнарком утвердил декрет «О свободе совести, церкви

и религиозных обществах», опубликованный 23 января 1918 г. Параграф 12 этого декрета лишил все религиозные организации статуса юридических лиц и прав на собственность. Неудивительно, что шаджин-лама Ч. Балданов крайне враждебно отнесся к Октябрьской революции и Советской власти и сразу забыл о буддийских постулатах: «Хотя учение Будды и говорит щадить все живые существа, не убивать все живое, но я думаю, что сейчас, когда нашей духовности... угрожает зараза Севера, мы должны встать на сторону монархии»²³. В 1918 г. Балданов объявил руководителей Белого движения на Юге России – М.В. Алексеева и А.И. Деникина «спасителями отечества» и приказал провести богослужения в их честь. Позже он установил контакты с А.В. Колчаком. Б. Кармыков, который в 1917 г. занимал активную позицию по вопросу перехода в казачество, напротив, в годы Гражданской войны, по всей видимости, не вел политической деятельности. Правда, после разрушения своего хурула ему пришлось бежать к белым, где он по настоянию Тундутова был избран шаджин-ламой. Однако здесь Кармыков вел себя пассивно. По крайней мере, свидетельств, подтверждающих его антисоветскую деятельность, нет. После разгрома белых он не бежал за границу, а, вернувшись в Алексеевский хурул²⁴, стал проповедовать идеи братства и сотрудничества.

Обновленцы в этот период, лишившись своего руководства (Б. Боваев в 1918 г. погиб в Петрограде, а А. Доржиев работал в Москве), в значительной степени утратили свое влияние. Религиозную ситуацию обострили и действия «воинствующих безбожников» из числа совработников и красноармейцев, которые демонстративно разрушали культовые сооружения, из буддийских танок (икон) делали себе портянки, а священные тексты, с трудом вывезенные паломниками из далекого Тибета, пускали на самокрутки. Весной 1919 г. еще более ухудшилась социально-экономическая ситуация в Калмыкии. Разгромленные части 10, 11 и 12-й советских армий начали отступать через калмыцкие улусы и стали реквизировать уцелевший после зимы скот и имущество. Постоянные конфискации скота

и грабежи привели к тому, что в улусах начался голод. В результате этого настроения здесь обрели антисоветский характер, и вскоре регион захватили белые²⁵.

Только после этого советские и партийные работники признали, что они «на Калмыцкую степь обращали мало внимания и, возможно, только поэтому белогвардейцы так легко ее заняли»²⁶. Во второй половине 1919 г. политика Советской власти по отношению к калмыкам заметно изменилась. Совнарком РСФСР принял ряд декретов, направленных на защиту интересов калмыцкого народа²⁷. Были предприняты серьезные шаги по усилению агитационной работы в улусах, занятых белогвардейцами. К агитационной работе был привлечен и хамболама Агван Доржиев, который летом 1919 г. приехал в Калмыкию и стал распространять воззвание В.И. Ленина в хурулах²⁸. Целый ряд совработников, совершивших неподобающие действия по отношению к ламам, получили взыскания, в том числе и известный командир Х.М. Джалыков²⁹. Обновленческое движение получило новый толчок и к концу 1920 г. усилилось настолько, что смогло провести на пост шаджин-ламы своего представителя – Гавву Сеперова³⁰. С другой стороны, оставалось немало монахов, которые заняли враждебные позиции по отношению к Советской власти, особенно из числа лам Сальского округа, где межконфессиональные конфликты были серьезно осложнены еще и межсословными противоречиями. Религиозная антисоветская пропаганда была одним из источников, которые подпитывали стойкость некоторых белокалмыцких частей. В ходе панической эвакуации весной 1920 г. в Крым заметно выделялся своей дисциплинированностью Зюнгарский полк, укомплектованный донскими калмыками. Прокурор И.М. Калинин, пытаясь выяснить корни «такой верности», провел опрос среди калмыков, результаты которого он вывел в своих воспоминаниях: «...Большак украл мой Бог, бакша сказывал. Воевать надо. Большак нас не любит»³¹. Многие донские ламы ушли вместе со станицами и разделили судьбу станичников: умирали от тифа, погибали под саблями красных, часть из них добралась до печально известного Лемно-

са. В марте 1919 г. умер Бакша донских калмыков М. Борманжинов, потом (в эмиграции) – сменивший его Ш. Немгиров.

Хаос и разрушения Гражданской войны нанесли непоправимый урон Калмыкии. Однако, несмотря на материальные потери и широкое распространение атеистических идей, почти все конфессии Калмыкии продолжали существовать и после Гражданской войны (за исключением, может быть, мусульманской общины, по которой у нас нет достоверной информации). Советская власть в ходе борьбы была вынуждена уступить настроениям масс и временно прекратить «наступление на религию».

-
- ¹ *Борисенко И.В.* Храмы Калмыкии. Элиста, 1994. С. 11.
 - ² Памятная книжка Области войска Донского на 1909 г. Новочеркасск, 1909. С. III-9.
 - ³ Ныне с. Яшалта Республики Калмыкия.
 - ⁴ Ныне с. Ульяновское Республики Калмыкия.
 - ⁵ *Борисенко И.В.* Указ. соч. С. 15.
 - ⁶ Ныне с. Троицкое Республики Калмыкия.
 - ⁷ Ныне с. Вознесенка Республики Калмыкия.
 - ⁸ *Борисенко И.В.* Указ. соч. С. 18.
 - ⁹ В XIX в. даже самоназвание этой субэтнической группы «Яван Митричен кэрэстен» долгое время объясняли не как «крестьяне Ивана Дмитриевича [Савельева]», а как «крещеные». См.: Национальный архив Республики Калмыкия. Ф.Р.-145. Оп. 1. Д. 194. Л. 3. (Далее НА РК).
 - ¹⁰ *Барадийн Б.Б.* Буддийские монастыри // *Orient: Альманах.* Вып. 1. СПб., 1992. С. 82-83.
 - ¹¹ *Команджаев А.Н.* Положение ламаистской церкви в калмыцком обществе // Там же. С. 145.
 - ¹² *Дорджиева Г.Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX в. М., 2001. С. 18-19.
 - ¹³ *Рыбаков С.Г.* К вопросу об устройстве духовного быта буддистов в России // *Буддисты в Российской империи в 1917 году (законодательство, описания)* / Сост. Д.Ю. Арапов, Е.В. Дорджиева. Элиста, 2004. С. 29.
 - ¹⁴ *Команджаев А.Н.* Указ. соч. С. 147.
 - ¹⁵ *Очерки истории Калмыцкой АССР.* Дооктябрьский период. М., 1967. С. 374.
 - ¹⁶ *Кануков Х.Б.* Будда-ламаизм и его последствия. Астрахань, 1928. С. 68.

- ¹⁷ *Бадмаев А.В.* Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1984. С. 134.
- ¹⁸ См.: *Рыбаков С.Г.* Указ. соч. С. 26-31.
- ¹⁹ Лхарамбо – доктор буддийской философии.
- ²⁰ Научный архив Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Ф. 4. Оп. 3. Д. 13. Л. 51об.-53.
- ²¹ *Дорджиева Г.Ш.* Указ. соч. С. 33-34.
- ²² *Наберухин А.И.* Калмыкия в трех революциях. Элиста, 1987. С. 120.
- ²³ *Басхаев А.Н.* Ламаистская церковь в Калмыкии в 1917 – 1943 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. Волгоград, 1997. С. 64.
- ²⁴ Алексеевский хурул был назван в честь наследника Николая II – цесаревича Алексея.
- ²⁵ *Борисов Т.К.* Калмыкия: Краткий историко-политический и социально-экономический очерк. М.; Л., 1924. С. 17.
- ²⁶ РГВА. Ф. 195. Оп. 2. Д. 44. Л. 7.
- ²⁷ К истории образования Автономной области калмыцкого народа: Сб. документов и материалов. Элиста, 1960. С. 60-63.
- ²⁸ *Заятуев Н.З.* Цанит-хамбо Агван Доржиев (1853 – 1938 гг.). Улан-Удэ, 1991. С. 35.
- ²⁹ *Басхаев А.Н.* Указ. соч. С. 69.
- ³⁰ Там же. С. 183.
- ³¹ *Калинин И.М.* Под знаменем Врангеля // Белое дело: Избр. произведения: в 16 кн. Кн. 12. М., 2003. С. 89.

ГОНЕНИЯ НА ХРИСТИАН В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ И В РОССИИ В XX ВЕКЕ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Часть первая

1. Свидетельство Священного Писания о мучениках и мученичестве

Церковь с первых дней бытия, начиная с апостольского периода, была Церковью мучеников. Характерный признак положения первенствующей Церкви определяется ее названием «ecclesia pressa» («гонимая, угнетаемая Церковь»).

Слово мученик – *μάρτυς* с греческого переводится как «свидетель». У славян это греческое слово было переведено как «мученик» и передает лишь второстепенную черту факта, является как бы отзвуком непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили мученики. Христиане-славяне в мученичестве более всего поражены были истязаниями мучеников. Для греко-римского мира жестокость была привычным явлением, страдание и мучение никого в этом мире не удивляли, и потому они видели иную сторону подвига – идейную и нравственную красоту. Христианин-грек смотрел на явление с другой стороны. Мученики – это идейные свидетели веры; их мучение – это подвиг с оттенком торжественности. Следовательно, мученик не пассивный страдалец, а герой, деятель.

О высоте подвига мучеников свидетельствует уже то, что Сам Господь наш Иисус Христос благоволил назвать Себя

* клирик Московской епархии, секретарь Синодальной комиссии по канонизации святых.

μαρτυς – «свидетелем верным» (Откр. 1.5; 3.14) и мучеников Своими «свидетелями» (Откр. 2.13; 17.6; Деян. 22. 20).

В Священном Писании Христос Спаситель также именуется «Апостолом исповедания нашего» (Евр. 3. 1). Именно на апостолов возложил Он труд быть Его свидетелями (Деян. 1.8; 26.16, 22). И апостолы свою миссию называют «свидетельство Иисуса Христа» (Откр. 1.2). Поэтому мученичество есть продолжение апостольского служения в мире.

Христианство явилось в тот исторический момент, когда языческий мир изверился в своей религии. «Нужно удивляться, – замечает историк Церкви Христовой В.В. Болотов, – как он (языческий мир) мог отстаивать эту религию целых три века. Язычники в богов своих верили меньше, чем сами христиане, боровшиеся с ними. Для христиан эти боги были, по крайней мере, демонами, тогда как интеллигентный язычник склонен был считать их просто за выдумку. В религии римлян вера не имела такого значения, как в христианстве... Римская религия состояла не в убеждении, а в выражении этого убеждения в культе. А культ было легко... воздать и без веры... Всякие возражения христиан, что культ, воздаваемый богам по принуждению, может только прогневлять богов, что невозможно чтить ложных богов – эти каменные и деревянные изваяния, пролетали бесследно сквозь мысль индифферентистов, которые гнев богов охотно брали на свой страх, а отказываться от культа статуй не видели цели ввиду его полной безвредности.

Религиозная поверхностность язычников, смотревших на свою религию более как на культ, чем как на веру, сделала возможным то явление, что христиан за убеждения преследовали люди индифферентных убеждений, преследовали холодно, без личного участия или озлобления. При легком отношении к своей вере государственные люди Рима не могли оценить значения христианства как факта совести, не могли понять тяжести того пожертвования, которого они от христиан желали, предполагая, что они требуют от них *minimum*. Из этого открывается, что жизненная задача христиан первых веков, смысл такого явления христианской истории как мученичест-

во, были в главном своем элементе положительны, а не отрицательны. Эта задача состояла не в том, чтобы разрушить какие-либо существующие религиозные воззрения тех язычников, с которыми им приходилось иметь дело, но главным образом в том, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религиозную совесть окружающего христиан язычества, заставить их серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, на свое религиозное положение, своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самой жизнью, чем поступиться ею. Мученики были проповедниками христианства, продолжателями апостольского служения, и эту миссию они исполняли именно как *μαρτυρες*, т.е. являясь свидетелями»¹.

2. Мученики и исповедники

Имя исповедник – *ομολογητής* – усваивается Церковью тем верующим, которые исповедали Христа и даже подвергались жестоким пыткам за веру, но не умерли во время *αγωνος* («соствязания, борьбы»), а скончались естественной смертью. Но логический смысл того оттенка смирения, который дан в имени *исповедник* – *ομολογητής*, выясняется только из лексического значения этого слова.

Ομολογητής слагается из *ομου* и *λεγειν* и согласно со своим составом означает то лицо, которое имеет одно слово вместе с другим. *Ομολογουμενον* есть одно общее слово, общепризнанное, о чем нет различия мнений, в чем все согласны. Но по греческому словоупотреблению *ομου* распространяется не на одно содержание, но и на факт одновременного произношения. Таким образом, «омологи» – те, которые говорят одно и то же и совместно.

Μαρτυς же выступает вперед пред другими и говорит, что другим неизвестно. Он сосредоточивает на себе общее внимание и может возбудить противодействие против себя. Омологи

говорят скромно общеизвестное, но *мартус* берет подвиг доказывать новую истину. А это ведет к таким психологическим предположениям: для того, чтобы возвестить истину всем известную, от возвещающего не требуется особой нравственной энергии, так как проповедь такой истины не налагает на него чрезвычайной ответственности пред обществом и не подвергает его опасности со стороны общества; да и для самого общества эта проповедь не имеет высокой ценности. Следовательно, словом мученик обозначается тот, кто возвещает истину не общепризнанную, спорную, и при том возвещает ее один. А для этого требуется высокая нравственная энергия: *мартус* занимает пост чрезвычайно важный, но и весьма ответственный и опасный.

Часть вторая

Отношение к христианству в Римской империи и в России в XX веке

Судьба христианства в Римской империи определялась в общем участием (или влиянием) следующих основных факторов: а) отношением к нему простого народа и б) правительства.

Отношение к христианству простого народа

Оставляя в стороне рассуждения о предметах, качестве и содержании языческих верований, заметим, что народному сознанию было ясно, что верховные существа (боги) посылают людям благо и зло. Поэтому их необходимо задабривать исполнением культа (жертвоприношениями). Христианство препятствовало этому. Народ воспринимал это как прямую опасность: боги прогневаются и накажут не одних только христиан, но и всю империю. Поэтому, не дожидаясь гнева богов или чтобы этот гнев утихомирить, нужно было христиан наказывать.

Нежелание христиан поклоняться идолам, отсутствие на первых порах за невозможностью своих храмов навлекало на них обвинение в безбожии, в смысле того, что они люди неве-

рующие и богов не признают. Поскольку христианское общество было закрытым, зрелищ они избегали и не участвовали в разного рода «общественных мероприятиях», то всякие нелепости и домыслы, вроде тех, что христиане вкушают кровь младенцев и на своих собраниях занимаются эдиповскими смешениями*, проникали в народное сознание, формируя негативное отношение к Церкви. Выходило так, что христиане — люди развратные, человеконенавистники и безбожники. Подозреваемые в таких преступлениях христиане являлись в глазах простого народа ненавистными для богов и виновными во всех общественных бедствиях.

Отношение к христианству со стороны правительства

Церковь Христова есть Царство ни от мира сего, политической программы у Церкви нет. Она в принципе должна уживаться со всеми формами государственного устройства. Государство не должно было сталкиваться с Церковью, а между тем оказалось, что именно оно собственно вело борьбу с Нею. Первоначально правительство старалось сдерживать ненависть народных масс к христианам, и только уже после, когда при большем знакомстве с христианством народ начал менять свое отношение к Церкви, империя сама стала преследовать христиан.

В Римской империи не было величины равной Церкви, т.е. не было того, что можно было бы назвать церковью языческой. Что христиане относили к сфере церковной деятельности, то в империи относилось к сфере деятельности государственной. Жрецы и понтифики были государственными чиновниками. Поэтому тот вызов, который в силу исторической необходимости христианство бросило язычеству, и на который и должна была бы отвечать языческая церковь, приняло государство. Это и привело к борьбе Церкви и государства.

Языческая религия была государственною в преимущественном смысле слова. Рим не только признавал свою религию: идея государственности тесно переплелась у него с идеей ре-

* В основе термина лежит легенда об Эдипе и его позорном браке с матерью.

лигии. Все прошлое римское государство протекло под «руководством богов»; во времена же империи явился культ самого Рима и императоров: сама государственность, следовательно, сделалась предметом религиозного почитания. Отмена религии грозила падением славному римскому государству. Вот почему образованные люди старались поддерживать государственную религию; это было для них делом политической необходимости.

Характерным для римского язычества было то, что кроме богов общегосударственных, были боги местные, простиравшие свое влияние только на известный род. Каждая местность, каждый город имели своих богов, так что боги Рима были богами только этого города и притом так, что не только не требовали поклонения со стороны неграждан, но даже исключали его.

Однако, признавая религию государственною, римляне уважали религии других народов и не претендовали на исключительное ее господство. Покоренным народам они оставляли их религию, всякие перемены здесь они считали святотатством; римские боги уживались наряду с другими богами. Римляне отождествляли своих богов с богами других народов. Если некоторые боги не могли быть отождествлены, то они были осмеиваемы, но не преследуемы. Все другие культы, кроме установленных государством, были терпимы, но не пользовались правом пропаганды в Риме.

Римскую религиозность нельзя назвать в строгом смысле верой как религиозным убеждением в существовании Бога и воздействии Его на человека. В римской религиозности главное не вера, а культ, внешнее отношение к Божеству. Скептицизм не вносил глубокого противоречия в душу почитателей отечественных богов. Поэтому и скептик мог без затруднений исполнять религиозный обряд. Примечательно, что в римской религии отсутствовало какое-либо «богословие», и она рассматривалась преимущественно как подчинение мощи и воле богов.

Государственный характер религии, консерватизм и формализм римского характера и религиозная поверхностность римлян – вот опоры для борьбы язычества с христианством.

Восставая против религии государственной, христиане становились виновными в государственном преступлении; они — принципиальные враги государства, которые должны быть наказаны.

Только религиозное воодушевление могло вызвать систематическое преследование христиан, а этого воодушевления и не было. Этим и объясняется, что гонения в первые три века не только не были повсеместными в империи, но были также и непродолжительными. Если возбуждался против христиан народ, то вступалось за христиан государство, и наоборот. Со всею массой врагов Церковь никогда не имела дела, исключая времена Диоклетиана (284—305), когда язычество в последний раз и во всей силе выступило против христианства.

Сравнивая положение христианства в Римской империи с эпохой гонений на христиан в XX веке в России, мы не можем не заметить и очевидного сходства, и некоторого отличия.

Особенностью гонений на христиан в России является то явление, что и народ (имеется в виду та часть его, которая разорвала свою связь с Церковью), и правительство одновременно выступили гонителями христиан. Гонения были не эпизодическими, а повсеместными и жестокими, а временами чрезвычайно жестокими.

Для большинства населения, продолжавшего по инерции исполнять обряды, дух христианского вероучения, высота и глубина его истин, были утрачены или забыты, не вызывали ни священного трепета, ни религиозного умиления.

Вполне оформившаяся жажда материального благополучия, пообещав которое в самом ближайшем будущем, большевики пришли к власти, затмила духовные очи народа, помрачила его разум. В России начинает строиться новое государство, исключаящее как факт веру в бытие Бога, бессмертие души. И такой перелом осуществляется не только не без участия народа, а его руками. При совершенно разнузданном безбожии (атеизме) одних, преступном попустительстве и малодушии других, малому стаду верных овец паствы Христовой оказа-

лось невозможным физически защитить святыню церковную от поругания.

Материальное благополучие всех во всем мире, которое вот-вот должно было наступить, стало немислимо без исповедания безбожия (атеизма) как аксиомы. Вера в Бога и в Церковь, как носительницу иных ценностей, стала восприниматься препятствием на пути к всеобщему счастью народов, не уничтожив которое, невозможно достигнуть цели.

Христиане и теперь, как некогда во времена Римской империи, не желая изменять своих религиозных принципов, ценность которых для безбожников (как тогда для язычников) стала непонятна, автоматически навлекали на себя обвинение в противлении общественному благополучию, делались виновными во всех общественных бедствиях, поскольку объявлялись носителями идей старых, враждебных всему «общечеловеческому» и «прогрессивному». Неудивительно, что образ церковного верующего человека в то время карикатурно рисовался как воплощение зла, с помощью религии пытавшегося уничтожить живущее в любом человеке чувство свободы (понимать которую нужно как вседозволенность) и использовать «религиозные предрассудки» для материальной наживы. Выходило так, что христиане, как и раньше, провозглашались людьми развратными (кто не слышал рассказов, как монахи в монастырях рыли туннели, чтобы по ночам под землей ходить в женский монастырь, или кто не слышал, что иерархия и монашество насквозь состоят из людей порочных и развратных), человеконенавистники (потому что верующие все мракобесы и враги всякого благополучия и человеческого счастья, всего разумного, свободного, вечного) и безбожники (потому что сами в Бога не верят, а прикрываются Им для своей корысти).

Вообще домыслы, которые были сформированы у нового правительства и народа в это время, показывают, какая глубокая идейная пропасть отделяла их от Церкви. К числу таковых можно отнести ту уверенность, что Церковь за многие столетия накопила такие несметные богатства, отняв которые, можно решить многие (если не все) экономические проблемы, но

изъятие церковных ценностей в 1922 году этих надежд совсем не оправдало.

Положение христиан в России было гораздо хуже положения первых христиан в том смысле, что язычники не стремились вторгаться во внутреннюю жизнь самой Церкви, для них это было неважно. В России же гонители были вчерашние христиане, и они предприняли не просто шаги к физическому уничтожению Церкви, но и организовали массу церковных расколов, чтобы развалить здание Церкви изнутри, ускорив тем самым ее конец на земле.

Если раньше литургическая жизнь Церкви была недоступна язычникам в силу закрытости христианского общества, то теперь гонители, рожденные и выросшие в христианской традиции, обнаруживают сознательную личную неприязнь (проще говоря сатанинскую ненависть) ко Христу и Его Церкви.

В эпоху гонений в империи были павшие, те, кто отрекся от Христа. Само отречение требовалось гонителям как условие оправдания человека. Гонитель не редко стремился создать такие, как ему казалось, удобные условия, чтобы христианин даже вслух не отрекался от Христа, даже не приносил жертву богам, а только на ухо бы шепнул, что он признает императора и богов, а вслух было бы объявлено, что обвинение в принадлежности к христианству не подтвердилось. Отречение сохраняло жизнь, имущество, а иногда сулило еще большие жизненные блага.

Павшие были и в России во время гонений. Многие прельщались льготами, обещанными гонителями, шли на компромиссы с безбожниками. От человека теперь требовалось вслух, публично, через печать или еще как, отречься от Христа, с похулением Церкви и служения. Парадоксально, что и они, эти «бывшие», оказались со временем в тех же лагерях, тюрьмах и расстреливались на тех же полигонах, что и истинные чада Церкви. Вот почему сам по себе факт, что человек пострадал в годы гонений, даже по имени (т.е. как бывший служитель религиозного культа), еще не поставляет его в один ряд с мучениками Христовыми.

Главенствующую роль в организации гонений на Церковь в России взяло на себя правительство. Испытывая ненависть к Православию, как личного порядка, так и идеологического, все руководство страны без исключения «от всей души и от всего помышления» исповедывало атеизм. Стать руководящим работником правительственного или партийного аппарата человеку верующему было просто невозможно, в то время как в Римской империи тайные (а иногда и явные) христиане занимали высокие государственные посты в системе управления страны и в армии.

Если падение государства у язычников связывалось с уничтожением религии, то советская власть, устанавливая новое безрелигиозное государство, по необходимости должна была вернуться к языческой системе ценностей и по-своему обожествить новое государство, царству которого не будет конца. Власть, проявлявшая себя как кровавая диктатура и тирания народа, сделалась для него культом, и не то что сопротивление, а даже недостаточное усердие в почитании этой власти и ее вождя (величества) расценивалось ею как бунт (читай контрреволюция, антисоветская деятельность).

Часть третья

Юридические основания гонений на христиан

Римская империя не предоставляла свободного существования христианству не только потому, что против христиан были издаваемы особые распоряжения, но сам правовой строй империи был таким, что христиане были бы гонимы даже в том случае, если бы правительство их игнорировало. Христиане могли подвергаться гонению независимо от какого-нибудь решения центрального правительства просто потому, что к ним можно было применить различные пункты общего действующего римского права.

Общество христиан имело в глазах римского государства характер «незаконного собрания» (*collegii illiciti*) – здесь осно-

вание преследования по форме. Для христиан первым препятствием к свободному существованию являлась сама Церковь, и если бы даже не было других обвинений, то христиан преследовали бы за участие в тайных собраниях. Согласно юридической практике Рима признавались только открытые коллегии, где присутствовал бы представитель римской власти, чего Церковь позволить тогда не могла. Власти же в недозволенных коллегиях склонны были видеть не просто заговор, а открытый бунт. Однако достаточно быстро религиозные собрания христиан стали относительно терпимы, хотя религией дозволенной христианство в эпоху гонений никогда не считалось.

Несколько слов о преследовании по содержанию.

1. Различные стороны христианской жизни можно было квалифицировать как занятие волшебством. Необычайные факты мученического терпения во время истязаний были непонятны для язычников, которые не верили в нравственную силу мучеников и искренно думали, что имеют дело с искусными магами, натирающимися какими-то мазями, которые делают их способными не испытывать страданий. Но не это было главным преступлением христиан.

2. Первым и самым главным преступлением, в котором обвиняли христиан, было обвинение в том, что они не почитают богов по закону – это обвинение в безбожии (но не в атеизме в современном смысле), а точнее в святотатстве. Виновными в оскорблении святыни признавались те, которые ограбили бы святыни, признанные государственными. Наказание этому преступлению – смертная казнь или изгнание. Изгнание ставило человека в такое положение, когда возвращение для него было невозможно; государство навсегда лишало его огня и воды.

В разбор религиозных воззрений обвиненных в безбожии язычники не входили: достаточно было одного факта, что они не почитали признаваемых законом богов, чтобы подвести виновных под законы о безбожии. Из этого можно понять, в чем состояла слабая сторона всех заверений христиан, что они не безбожники, что они признают Единого Истинного Бога: они

защищались не против того, в чем их обвиняли. Когда христиан обвинял простой народ, обвинение в безбожии имело прямой и буквальный смысл; когда же обвиняло правительство, обвинение в безбожии не имело уже этого смысла. Государству не было дела до атеизма в нашем понимании, оно видело здесь нарушение религиозного закона, оскорбление святыни и действительная виновность христиан в этом, по римским понятиям, не подлежала сомнению. Христиане обвинялись в преступлении против римского культа. Опровергнуть это преступление можно было только фактом, то есть принесением жертвы богам, потому что римлянин понимал под религией не внутреннее убеждение, которое недоказуемо, а факт внешнего, обрядового почитания богов. Самый легкий способ в деле оправдания от обвинения в безбожии есть клятва именем богов. Нечего и говорить, что подобная клятва была противна христианской совести.

3. Отказавшиеся от принесения жертвы богам оказывали презрение к государственной власти, таким образом, преступление против религии переходило в преступление против власти, которое состояло в том, что человек отрицал верховенство власти в данных вопросах. Лиц, виновных в этом, придавали смерти: либо казнили усечением головы мечом, либо отдавали на съедение зверям, либо сжигали. Поскольку подобное преступление в глазах римлян угрожало опасностью целому государству, то в этом случае допускались пытки обвиняемого, даже если это было лицо знатное.

4. Римский император был в глазах народа сам бог. Поэтому преступление христиан против религии перерастало не только в преступление государственное, но и влекло обвинение в нечестии, обвинение в оскорблении величества. Клятва гением царствующего государя скоро стала одним из самых сильных заверений в устах верноподданного. Возливать вино и воскурять фимиам перед статуей императора делалось само собой разумеющимся долгом верноподданных. В значительной части случаев обвинение в нечестии предваряло обвинение в безбожии. Гнев кесаря был для римлян страшнее гнева богов. Тер-

туллиан замечал, что язычники более боятся своих кесарей, чем богов, и поступают в этом случае совершенно логично, потому что живой бог страшнее мертвого дерева. Поэтому в мученических актах постоянно повторяется призыв мучителя: почитайте царя нашего и принесите жертву богам. Римское право требовало, чтобы христиане молились не за императора, а самому императору, чтобы не испрашивали у Бога счастья ему, а признавали «кесарево счастье» как свершившийся факт. Самое название кесаря только «господином» было, на взгляд римлян, преступлением со стороны христиан. Полный титул императора: «*Dominus et deus noster*» («Господин и бог наш») безнаказанно сокращать было нельзя.

Оскорбление величества – традиционное обвинение против православных христиан не только во времена господства язычников, но и в последующую христианскую эпоху. Непочтение императора, публичное оскорбление его – вот в чем пытались оклеветать мучеников и исповедников эпохи христологических и иконоборческого споров враги православной веры – еретики и раскольники.

Все эти обвинения спустя многие годы повторились (конечно, не буквально, а по существу) во время гонений в России.

Русская Православная Церковь с первых дней революции была фактически объявлена «незаконным собранием». Правовой статус Церкви в России был десятилетиями не определен. Всякая церковная деятельность, кроме богослужebной, причем не далее ограды храма, была законодательно запрещена. Только за частными гражданами государство признавало право верить в Бога, одновременно запрещая им заниматься миссионерством в любой форме и виде, и всегда было готово преследовать, когда вера сопровождалась делами, государство имело монополию на любую деятельность человека. Во времена коммунистического господства принципиально была невозможна, например, сама форма широкой христианской благотворительности.

Жизнь священника в соответствии с его церковными убеждениями и такие ее формы, как чтение проповедей священником с амвона, крестные ходы, колокольный звон, ношение священнической одежды во внебогослужебное время, – в любой момент при желании гонителей могли быть истолкованы как антигосударственная деятельность, направленная на подрыв мероприятий партии и правительства. Стоило вам рассказать кому-нибудь, к примеру, о богоявленской воде и ее свойствах – могло последовать обвинение в шарлатанстве с целью наживы (чем не обвинение в занятии волшебством?). Обвинение христиан в создании контрреволюционной, антисоветской организации с целью подрыва мощи советского государства – имело место в силу того, что идеология религиозного общества всегда будет враждебна идеологии безбожия.

Поскольку в России новая власть запретила любые партии и собрания граждан, а дозволенными была только одна партия и собрания этой партии, то церковное собрание прямо расценивалось безбожниками как единственная легально существующая контрреволюция, которую всего лишь до времени терпит государственная власть.

Новая власть претендовала на верховенство в вопросе выбора человека: верить в Бога или нет. Весь аппарат государства: силы государственной безопасности, милиция, армия, молодежные организации, финансовые организации, все по своему и на своем месте стремились к подавлению в человеке веры в Бога, стремились создать такие условия слежки и контроля, чтобы человеку не пришлось и в голову задуматься: а есть ли Бог? Все силы науки и искусства были брошены на борьбу с религией.

Коммунистическая идеология – стала государственным поведением, создавшим все наличные государственные учреждения, и потому любая их критика – почиталась преступлением против государства. Нелегально, не под протокол, от христиан зачастую требовали отказа от веры, но поскольку такой отказ не давал гонителям оснований для применения к ним репрессий, то от христиан требовали признания в том, что они

критикуют государственные учреждения и государственные мероприятия, неразрывно связанные с коммунистической идеологией, стержнем которой является безбожие. В глазах гонителей христиане, таким образом, отрицают коммунистические принципы, становясь хулителями безбожия, государственными преступниками.

Центром коммунистической идеологии, ее основным вероучительным постулатом, является учение о построении царства божия на земле; но царство божие на земле, по христианскому определению, является царством антихриста, царством, где культ возведен сам человек.

Традиционно было в те годы обвинение христиан в том, что тот-то сказал против товарища Сталина то-то, ругал народного комиссара товарища такого-то, восхвалял врагов народа таких-то. Величество требовало поклонения только себе. Характерным против христиан стало обвинение в том, что они ругают политику партии и правительства, не приемлют мер государства в отношении религии, злоумышляют против вождя народа, а также против больших и малых представителей власти, да и саму власть ругают, называя ее властью антихристовой, существовать которой, согласно Священному Писанию, недолго.

Часть четвертая **О новых мучениках и исповедниках**

Современное поколение православных христиан в большинстве своем не застало эпохи гонений, при чтении житий новомучеников и исповедников Российских они часто задают вопрос: а где же исповедание ими Христа во время страданий или на следствии?

Первое и самое важное их исповедание, что они, несмотря на многолетнее гонение, не только не оставили Церкви, но еще более уверились в ее истинности. Многие именно во время гонений приняли жребий апостольского служения, но это был и их выбор. Лишение гражданских прав, непосильные денежные

поборы, аресты, ссылки и лагеря, изъятие имущества – все формы такого рода притеснений претерпели практически все мученики и исповедники, и эти обстоятельства не заставили их изменить вере православной. Они арестованы именно за принадлежность к Церкви.

Теперь о самом следствии. Первое, что просил следователь на допросе, это рассказать свою биографию. Здесь мы читаем традиционный ответ: в таком-то году родился в семье служителя Церкви, в таком-то году поступил учиться в семинарию, женился или принял монашество, рукоположен, служил там-то или с такого-то года состоял членом церковного совета, церковным старостой. Что следует из таких показаний? А то, что арестован ярый церковник, который всю жизнь служит Церкви, а значит и враг государства, контрреволюционер, уже потому, что построил свою жизнь на основании иного мировоззрения, иной веры, враждебной вере безбожников. И первое обвинение – обвинение по имени, что арестован церковник (читай христианин) – уже доказано.

Нередко дела по обвинению верующих заканчиваются такой формулировкой следователя: «в деле не имеется достаточных сведений, указывающих на прямое участие обвиняемых в совершении преступления, приписываемого им по статье 58-10 Уголовного Кодекса. Настоящее дело дальнейшим следствием прекратить, но, принимая во внимание социальную опасность обвиняемых... дело направить в Особое Совецание при ОГПУ с ходатайством о применении такой-то меры наказания».

Сам допрос состоял из различных вопросов. Были чисто церковные: говорили ли проповеди, защищали ли храм от закрытия, выступали ли против политики власти в отношении религии, ходили ли по домам с молебнами. Встречаются, но редко, личные вопросы, ответы на которые служат подтверждением обвинения в том, что человек – христианин («ярый церковник»). Вот следователь допрашивает священномученика Сергия (Любомудрова):

– Вы всю жизнь посвятили служению Церкви из убеждений или материальных выгод?

- Я служу Церкви из своих убеждений, – ответил священник.
- Вам известно, что религия, которую вы проповедуете, есть дурман народа и идет вразрез с наукой?
- Лично я религию дурманом народа не считаю. Что касается того, что религия идет вразрез с наукой, то с этим я согласен².

На этом допрос был закончен. Священник приговорен к высшей мере наказания и расстрелян.

Конечно, не все вопросы и ответы попали в протокол допроса. Некоторые заключенные смогли в письмах воспроизвести более точно вопросы следователя и ход его мыслей. Примером может служить письмо исповедницы Хионии (Архангельской), жены священника Тихона Архангельского, написанное ею в тюрьме: «Допроса форменного не было еще, но спросили, верю я в то, что Бог спас евреев, потопив фараона в море, я сказала, верю, и за это меня назвали троцкисткой, которых нужно уничтожать, как врагов советской власти»³.

Вопросы следователя об отношении к власти, о том, занимается ли сам человек или группа единомышленников ему людей антисоветской деятельностью, – вопросы не случайные при допросе. Задавая их, следствие стремилось доказать вину человека перед государством, оправдав тем самым жестокости, которые применялись по отношению к арестованным, а в совокупности по отношению к самой Церкви. Мучителя и теперь, как и в древности, не интересует богословие, он разбирает сугубо политическое преступление. Но в том-то и подвиг мучеников, что за этими на первый взгляд второстепенными вопросами они прозревали вопросы существенные, их совесть никак не могла мириться и идти на компромиссы с обвинением, потому что это значило добровольно или принудительно признать ложь за правду.

А правда состояла в том, что нельзя по своему малодушию позорить свое служение, путая небесное с земным, нельзя прямо или косвенно оговорить Церковь Христову в контрреволюции, потому что это значит признать, что Она есть институт политический, и все, кто ходит в Церковь, имеют определенную антигосударственную позицию, а потому достойны пре-

следования. Человек, по страху ли, под давлением, по уговору или еще как, мог подписать лжесвидетельство против себя или ближних. Человек не мог знать, что будет дальше и с ним самим, и с теми, кого он оговорил. Но это незнание налагает тем большую ответственность на того, кто говорит или подписывает что-либо на следствии.

Часто слышится мнение, что нет вообще никакой нужды изучать, что подписал арестованный, потому что все это сфальсифицировано. Но ведь тогда нет никакой награды тем, кто претерпел до конца, тогда нужно признать, что мы вообще ничего не знаем о мучениках. Но это не так.

Заподозрить следователя в фальсификации легко, объяснить любое нравственное преступление пытками тоже легко. Но доказать это теперь невозможно. Зачем следователю заниматься подделкой подписи, тем самым рисковать, совершая должностное преступление? Не проще ли вызвать лжесвидетелей, которые подпишут любые протоколы, а лжесвидетелей и осведомителей у органов надзора было в то время предостаточно. Как объяснить, что оговоры встречаются в меньшей части протоколов допросов. Как тогда объяснить тот факт, что протоколы людей неграмотных, которые ни читать, ни писать не могли, а ставили вместо подписи либо крестик, либо отпечаток пальца, содержат вовсе не те ответы, которые желал бы услышать следователь? Как объяснить, что многие отказывались от дачи показаний, что также оказалось запротоколировано? Как объяснить, что показания, данные в начале, человек в конце следствия буквально за несколько дней до расстрела просит считать недействительными?

Что касается предположения, что документы составлялись с перспективой будущего очернения священнослужителей, то из исследованного документального наследия, подтвержденного мировой практикой, мы знаем, что документы массового характера в принципе не создаются в предвидении какого-либо будущего: во-первых, потому что оно государственному чиновнику неизвестно, а во-вторых, такая практика неминуемо

привела бы к полному параличу действующее на момент создания документов учреждение.

Любой добросовестный исследователь увидит, что документы следствия вполне отражают позицию человека, которая и изучается Комиссией по канонизации святых, поскольку сам человек выразил согласие с этой позицией, подписав ее. И если человек подписал ложь, т.е. стал лжесвидетелем на себя или ближнего, может ли он именоваться мучеником? Что в его подвиге может быть предложено тогда для подражания?

Отношение к лжесвидетельству у современного человека стало самым легкомысленным. Но ведь об этом мы должны судить по слову Божию, а не по человеческим рассуждениям. Девятая заповедь Моисеева закона повелевает: *не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего* (Исх. 20.16; Втор. 5.20). *Что молот и меч и острая стрела, то человек, произносящий ложное свидетельство против ближнего своего, – говорит Премудрый* (Притч. 25.18).

Свидетель может сделать максимум зла, какое только способен принести человек ближнему своим словом. Какая тяжелая ответственность лежала на свидетеле, видно из книги Второзаконие (17. 6-7): «По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля; рука свидетелей должна быть на нем прежде всех, чтоб убить его, потом рука всего народа; и так истреби зло из среды себя». По свидетельству Талмуда, иудейский судья, приглашая свидетеля взглянуть в лицо подсудимому, напоминал первому, что он обязан давать показание так, как будто пред ним в лице подсудимого стояло все человечество, и судьба всего мира зависела от его свидетельского слова.

Заповедь «не лжесвидетельствовать» много раз повторена в Новом Завете. Сам Господь был осужден на смерть несправедно по клевете лжесвидетелей. Высочайшая заповедь о любви к ближнему заключает в себе и эту заповедь (Рим. 13. 9). Христос прямо сказал, что *из сердца исходят злые помыслы... лжесвидетельства... – это оскверняет человека* (Мф. 15. 19-20).

Апостол Павел злоречивых причисляет к неправедным, которые, как и блудники, воры, лихоимцы, пьяницы, хищники, – Царства Божия не наследует (1 Кор. 6, 9-10).

Страх перед орудиями пыток, перед зверями или костром, или мечом, да и сами пытки были испытанием веры человека. Человечество прожило много веков, нет теперь костров и зверей, но страх перед заключением и связанные с ним мучения, страх перед смертью, страх за судьбу родных и за свою жизнь у человека остался тем же самым. И в этой глубине человеческого страдания, осуждаемого несправедливо по суду людскому, только сердце сокрушенное и смиренное получало венец мученический – высочайшую награду ученику Христову, потому что воспринимала случившееся как наказание за свои собственные грехи. Как нужно было умереть для мира, чтобы уже ничего не оставалось притягательным в нем?

Заключение

Исследователь подвигов наших мучеников и исповедников стоит перед тяжелой проблемой: он должен быть беспристрастным в оценках, он должен смиряться сам перед тем, что узнаёт; в сущности, он должен научиться осознавать себя ничего не знающим о других. Поэтому он – не судья, а трудник на ниве церковной истории и агиографии. Это не профессиональное занятие, а служение, требующее большого самоотречения, совершать которое можно лишь самому укореняясь в живом опыте Церкви, имея твердые критерии, основанные на Предании Церкви, зафиксированном в Священном Писании и житиях многих почитаемых Вселенской Церковью святых.

Работа по изучению подвига новомучеников и исповедников Российских состоит не в том, чтобы прославлено было как можно большее число святых, а в том, чтобы ныне живущие люди могли двигаться в направлении этих святых, могли, благодаря этим маякам двигаться по пути к Царству Христову. Если же этого не происходит, то массовая канонизация стано-

вится бесполезной и начинает приобретать абсурдный характер. В самом деле, чтобы только обозначить маршрут в вечность со Христом, для этого вполне достаточно сотни маяков, если их больше – то тем яснее путь, но если они останутся невостребованными, то будут сданы в кладовку человеческой истории, где сложен всякий ненужный людям скарб.

Теперь дело прославления мучеников не за Комиссией по канонизации святых, не за конкретными исполнителями, изучающими архивные документы. Они свою работу в значительной степени уже исполнили, Русская Православная Церковь святых мучеников и исповедников, ведомых и неведомых миру, но знаемых Богу, уже прославила. Теперь дело за народом Божиим правильно воспользоваться этим великим даром Христовым и даром самих святых⁴.

¹ *Болотов В.В.* Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли // Сборник церковно-исторических трудов. Т. 3. М., 2001. С. 1-169.

² ГАРФ. Ф. 10035. Д. 21164.

³ *Дамаскин (Орловский), игумен.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Т. 5. Тверь, 2001. С. 280-291.

⁴ См. также: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993; *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан. М., 1993.

ИСТОКИ ТРАГЕДИИ РОССИИ В XX ВЕКЕ

Падение Российской монархии в феврале 1917 года, революция в октябре 1917 года, гражданская война, и последовавшие за ними кровавые репрессии, кардинально изменили ход русской истории. Эти события привели к гибели миллионов людей, к страшным гонениям на Церковь, которые по своему размаху превышали гонения первых веков христианства и, в конечном счете, уже в наши дни, к развалу государства и расчленению России. На примере новомучеников российских мы видим, что в первую очередь уничтожались лучшие люди, которые, по словам Спасителя, составляют «соль земли». Итогом этих событий явилась потеря большинством русских людей православия, как основы мировоззрения, потеря национального самосознания, которое только и может возрождать государственность после смутного времени и давать ориентиры для движения вперед.

Поэтому сейчас перед нами на первом месте стоит важнейшая задача – осознать причины всех этих событий и уже на основе детального анализа определить пути выхода из кризиса, наметить какие-то положительные идеалы и цели для нашего общества. Очевидно, что, изучая историю как просто нагромождение фактов, мы эту задачу не решим. Необходима какая-то историософская идея, способная расставлять события в их логической взаимосвязи.

Уже с конца 80-х годов XX века многие историки и философы стали понимать, что вульгарное материалистическое учение марксизма о социально-экономических формациях не может быть инструментом познания исторического прошлого.

* клирик Московской епархии, член Московской епархиальной комиссии по канонизации святых.

Естественно начался поиск иных теорий, и в этом поиске многие исследователи пришли к выводу, что открытый и обоснованный великим русским ученым Н.Я. Данилевским цивилизационный подход может «заполнить теоретический вакуум, образовавшийся в российском общественном сознании после краха марксизма»¹.

В чем же суть открытия Данилевского? В своей книге «Россия и Европа», изданной в 1869 году, он убедительно показал, что в истории человечества нет линейного, однонаправленного восходящего эволюционного процесса, нет единой общечеловеческой цивилизации – это искусственная схема прогресса. Разные народы, как и отдельные личности, имеют свое рождение и рост, цветение и увядание. Некоторые из этих народов образуют культурно-исторические типы, а другие остаются этнографическим материалом истории.

До открытия Данилевского в исторической науке господствовала схема деления исторического процесса на историю древнего мира, средних веков, новую и новейшую. Данилевский показывает, что такое различие по степени развития возможно только внутри одного и того же типа, или иначе цивилизации. «Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»². Таких самобытных цивилизаций Данилевский насчитывает 11. Это типы: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, иначе халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, 10) германо-романский, или европейский и 11) славянский культурно-исторический тип.

«Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в

особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу»³. Причем, как показал Данилевский, «ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса», поэтому каждый тип рождается, развивается, достигает своего расцвета, дряхлеет и, в конце концов, сходит с исторической сцены⁴.

Данилевский утверждает, что каждый культурно-исторический тип не продолжает развитие предыдущего или существующего рядом с ним типа, а развивает свои, свойственные только ему начала цивилизации. Еврейская цивилизация развивалась как исключительно религиозная, тип эллинский был типом культурным, и притом преимущественно художественно-культурным, римский культурно-исторический тип с успехом осуществил лишь политическую сторону человеческой деятельности и т.д. Таким образом, Данилевский подводит читателя к определению прогресса в истории. «Прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях...»⁵.

Как заметил один из исследователей творчества Данилевского, «это был взгляд, брошенный на историю не с точки зрения европейской цивилизации, а с высоты космоса и одновременно – с высоты Божественного устройства всего сущего...»⁶. Данилевский поразмыслил над земной жизнью людей «масштабами тысячелетий, а не столетий ближайшего прошлого»⁷.

В своем труде Данилевский излагает пять общих законов исторического развития, вытекающих из группировки явлений по культурно-историческим типам. Среди них хотелось бы выделить третий закон, который имеет самое непосредственное отношение к теме статьи. У Данилевского этот закон звучит так: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»⁸. При этом Данилевский не исключает положительного влияния чуждых предшествовавших или современных цивилизаций, которое он сравнивает с влиянием почвы на растительный организм или

улучшенного питания на организм животных. Так влияли Египет и Финикия на Грецию, Рим на германо-романские народы. При таком влиянии организм сохраняет свою образовательную деятельность и только питается результатами чужой деятельности, перерабатывает их по-своему. При таком отношении народов заимствуются достижения науки и техники, но сохраняются своя религия, культура, свой быт, свои традиции государственного управления.

Два других способа передачи цивилизации, их Данилевский называет «колонизацией» и «прививкой», напротив, крайне губительны для народа, которому пытаются передать чуждую цивилизацию. Почему губительна колонизация, достаточно понятно. При колонизации развитие другого типа совершается только между колонистами, а туземцы или истребляются, или обращаются в людей второго сорта, что естественно приводит к гибели самобытной цивилизации, как это произошло, например, в Америке.

Третий способ передачи цивилизации Данилевский называет прививкой, по аналогии с прививкой растений. При садовой прививке привитой глазок продолжает жить своею жизнью, а дичок – своей, примерно так же происходило и в истории. Таким глазком греческой культуры была Александрия в Египте и римская культура в Галлии. Ни из того, ни из другого опыта не вышло никакой пользы ни Египту, ни Галлии, реальной передачи цивилизации не произошло, а имело место только искажение или полное уничтожение начал цивилизации, которые при самобытном развитии действительно могли принести богатые плоды.

Применяя открытый им цивилизационный подход для исследования истории России, Данилевский обращается к сравнению начал европейской и славянской цивилизаций и убедительно показывает, что они совершенно разные. Во-первых, эти цивилизации возникли в разное время. Славянская цивилизация моложе европейской примерно на четыре столетия. И если европейская цивилизация уже пережила время своего расцвета и движется к закату, то славянский культурно-

исторический тип еще только вступает в период своего плодоношения, поэтому плоды его цивилизации пока менее обильны, но зато запас исторических сил еще не растрачен, и поэтому потенциал этого типа гораздо больше.

Затем Данилевский обращается к различиям в психическом строе германо-романских и славянских племен. Он пишет: «Одна из... черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность... Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо-должен ему уступить... как неравноправный ему»⁹. Он приводит многочисленные примеры проявления этой насильственности в истории германо-романских племен. Данилевский упоминает распространение христианства огнем и мечем, массовые казни еретиков, жесточайшую колониальную политику, в ходе которой уничтожались целые племена и народы, работорговлю и многочисленные европейские революции с массовыми казнями. Мы можем добавить к этому списку две мировые войны, неоколониальную политику и даже американский кинематограф, прекрасно иллюстрирующий эту черту.

Наоборот, обращаясь к русской истории, Данилевский делает вывод, что терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена. Даже в ходе завоеваний, которые не редко проводились разбойничьими атаманами, «слабые, полудикие... инородцы не только не были уничтожены... но даже не были лишены своей свободы и собственности»¹⁰. А инородная знать включалась в общерусскую жизнь на совершенно равных правах. Так, например, Бориса Годунова никто не попрекал его татарским происхождением.

«Таким образом, развитие европейских народов основывается на начале личности, русское – на начале общенародном. Начало личности ведет к борьбе, заканчивающейся договорами; начало общенародное ведет за собою доверие. Борьба ха-

рактируется жестокостью в защите своего права; начало общенародное требует большой мягкости...»¹¹.

Следующее различие – вероисповедное. Большинство славянских народов исповедуют православие, а германо-романские – католицизм или протестантство. В начале рассмотрения этого вопроса Данилевский говорит, «что отличие истины от лжи бесконечно»¹², но такой ответ он признает удовлетворительным только для тех, кто в нем и так не нуждается. Не будем останавливаться на этом различии. Упомянем лишь мнение Данилевского о том, что само происхождение католичества объясняется свойствами германо-романского народного характера.

Затем Данилевский говорит о различиях в ходе исторического воспитания, понимая под этим переход народа из состояния племенной воли к государственной жизни. Чтобы такой переход совершился, и народ воспитал в себе привычку жить в государстве (подчиняться властям, платить налоги, отбывать государственные повинности и т.д.), он должен пройти через какую-либо форму зависимости. Для племен германо-романских основной формой такой зависимости стал феодализм, при котором победившая народность расселилась среди покоренных народов, завладела их имуществом, но оставила им право пользования частью своей прежней собственности за некоторые подати. В русской истории такой основной формой зависимости стало данничество татарам. «Степень культуры, образ жизни оседлых русских славян и татарских кочевников были столь различны», что не произошло не только смешения между ними, но даже и сама власть орды держалась лишь на поверхности. При этом «вся ненавистная сторона мытарства падала на орду», а власть Московского князя «являлась если не избавительницею, то облегчительницею» иноплеменного ига. «Кроме самого понятия о государственной власти (коренящегося в духе славянских народов), в этом посредничестве московских князей, избавлявших народ от прямого отношения к татарам, кроется, без сомнения, то полное доверенно-

сти и любви чувство, которое русский народ сохранял к своим государям», – заключает Данилевский¹³.

Также существенно различается государственное устройство, выработанное народами Европы и России. О европейской системе власти можно сказать, что она является результатом многовековой борьбы (абсолютизм и конституционная монархия – борьбы королей с аристократией, а республика – всех сословий с дворянством). В конце концов, народы Европы пришли к демократии, провозглашающей в теории власть большинства, а на деле являющейся властью финансово-промышленной элиты, политиканов и бюрократии. Эта иллюзия власти народа в сочетании с рядом реальных прав и свобод, а также с относительно высоким уровнем материального достатка, достигнутым в первую очередь за счет многолетнего ограбления всего мира, позволяет этой системе относительно устойчиво существовать. Для этой системы характерно недоверие к государственным структурам, и как следствие этого создание различных механизмов контроля власти. В результате управляющие и проверяющие структуры непомерно разбухают и требуют колоссальных средств. Поэтому такая демократия может существовать только за счет ресурсов других народов.

Русский народ выработал свой государственный организационный принцип – самодержавную монархию. Среди условий благоприятных для выработки монархической власти в России можно назвать постоянную борьбу за существование с соседними племенами и государствами, требовавшую огромной концентрации внутренних сил, что наиболее способна делать сильная единоличная власть. Но главным условием появления монархии, по мнению Льва Александровича Тихомирова, является существование в нации сильного религиозно-нравственного идеала. Тогда для господства этого нравственного идеала нужно «наилучшее постоянное выражение его, к чему способнее всего отдельная личность, как: существо нравственно разумное, и эта личность должна быть поставлена в полную независимость от всяких внешних влияний, способных нарушить равновесие ее служения...»¹⁴. Эту же мысль коротко

сформулировал А.С. Пушкин: «Должен быть один человек, стоящий выше всего, выше даже закона»¹⁵. Если этот человек православный, то он будет осуществлять свою власть, прежде всего, на основе нравственных принципов.

Мы действительно видим, что русские цари воспринимали свою власть как власть, врученную им самим Богом. Такое происхождение власти налагает на монарха огромную ответственность за свое служение, причем для верующего человека ответственность более чем реальную.

Так же, исходя из религиозных представлений, сформировалось отношение русского народа к власти. Тихомиров описывает это так: «Наш народ, совершенно по-христиански, обнаруживает значительную долю скептицизма к возможности совершенства в земных делах. Общественно-политическая жизнь... не становится культом русского народа. Его идеалы – нравственно-религиозные. ...Такое подчинение мира относительного (политического и общественного) миру абсолютному (религиозному) приводит русский народ к исканию политических идеалов не иначе как под покровом Божиим. Он ищет их в воле Божией, и подобно тому, как царь принимает свою власть лишь от Бога, так и народ лишь от Бога желает ее над собой получить. Такое настроение естественно приводит народ к исканию единоличного носителя власти, и притом подчиненного воле Божией, т.е. именно монарха-самодержца»¹⁶. Остается добавить, что для нехристианина этот политический принцип трудно понятен.

Кроме этого главного принципа следует назвать и другие особенности московского самодержавия. Во-первых, для него характерна теснейшая связь с Церковью, поскольку, государство как высший закон признавало над собой христианскую истину, носителем которой Церковь и являлась.

Другой его особенностью является единение царя и народа в управлении государством, что проявлялось в постоянной работе Думы, в созыве Земских соборов при решении наиболее важных вопросов, причем к участию в них призывались и высшее духовенство, и выборные представители – от дворян,

купцов и городов. Интересен и стиль работы этих учреждений. Ключевский так описывает порядок работы Думы: «Ее строй, авторитет и обычный порядок делопроизводства как будто рассчитаны были на непоколебимое взаимное доверие ее председателя и советников, свидетельствовали о том, что между государем и его боярством не может быть разногласий в интересах... Бывали споры, но не о власти, а о деле... Лица и партии со своими себялюбивыми или своекорыстными помыслами должны были исчезать под давлением государственного интереса и политического приличия или обычая»¹⁷. Эта картина представляет собой удивительный контраст той непрерывной борьбе за власть, которая шла на западе между королями и парламентами. Наконец, по всем делам весь народ имел самое широкое право обращения к Государю, и «правительство, – как замечает Соловьев, – не оставалось глухо к челобитьям»¹⁸.

Еще одним существенным элементом в системе московского самодержавия являлось широчайшее местное самоуправление. Сочетание сильной центральной власти и местного самоуправления оказалось единственно возможным в условиях российских просторов. Один человек из Москвы, конечно, не может решать все вопросы. Поручить дела государственным чиновникам также невозможно, это потребует слишком большого бюрократического аппарата, что неизбежно приведет к массовым злоупотреблениям и все равно будет крайне неэффективно. Оставалось только использовать уже готовые формы народного самоуправления и сочетать их с властью представителей центра. Поэтому на Руси до XVIII века существовали многочисленные общественные выборные власти – губные и земские старосты, земские избы, целовальники, принимавшие участие в суде воевод, и т.д.

Итак, можем подвести некоторые первые итоги. К концу XVII века Россия, безусловно, проявила себя самым ярким представителем молодого, динамично развивающегося славянского культурно-исторического типа. Даже те катаклизмы, которые к этому времени были преодолены русским народом, а их было немало (татарское иго, террор эпохи Ивана Грозного,

Смутное время и др.), это подтверждают. Создано большое, сильное государство. Преодолены серьезные внешние завоевательные попытки, внутренние смуты. Народ обрел православную веру и явил миру высочайшие примеры христианской святости. Создана уникальная система русской власти – Московское самодержавие. Все население стоит на службе государства или, как говорили, «несет тягло Государю». Нация – едина, одна вера, один язык, одна культура.

Но в силу молодости культурно-исторического типа в московский период не было выработано национальное самосознание, не успела сложиться национальная школа исторической и политической философии. С другой стороны, до XVIII века это и не требовалось. Национальный инстинкт молодого русского народа был настолько силен, что победы достигались и без этого. Но это таило в себе серьезную опасность, которая в полной мере проявилась в царствование Петра I. Петровское насилие над Россией стало возможным, прежде всего, из-за отсутствия сформулированного национального самосознания.

Конечно, не нужно идеализировать московский период. Там тоже было много жестокости, несправедливости и прочих свойственных падшему человеку несовершенств. Это не какой-то идеал, которого на земле вообще нет, и быть не может. Но важно понимать, что самобытная русская государственность складывалась вполне естественно, отражала особенности национального характера и исторического воспитания русского народа, и, наконец, находилась в развитии. Это естественное развитие было пресечено Петром I.

Петр захотел сделать прививку европейской цивилизации к русскому дичку, считая, что прививка должна изменить саму природу дичка. Познакомившись с Европой, Петр «влюбился в нее и захотел во что бы то ни стало сделать Россию Европой. Видя плоды, которые приносило европейское дерево, он заключил о превосходстве самого растения, их приносившего, над русским еще бесплодным дичком (...не подумав, что для дичка может быть еще не пришло время плодоношения)». И «потому захотел срубить его под самый корень и заменить

другим». Но такая замена возможна только в предметах мертвых, а «по отношению к живому, образовавшемуся под влиянием внутреннего самобытного образовательного начала, такие замещения невозможны: они могут только его искалечить». Поэтому «прививка осталась прививкою, а не сделалась метаморфозой...»¹⁹.

Реформаторская деятельность Петра, «т.е. изменения в быте, нравах, обычаях и понятиях, которые он старался произвести в русском народе», не только принесла «величайший вред будущности России», но и затруднила все его военные, флотские и промышленные реформы. «К чему было брить бороды, надевать немецкие кафтаны, загонять в ассамблеи, заставлять курить табак, учреждать попойки (в которых даже пороки и распутство должны были принимать немецкую форму), исказить язык, вводить в жизнь придворную и высшего общества иностранный этикет, менять летосчисление, стеснять свободу духовенства? К чему ставить иностранные формы жизни на первое, почетное, место и тем накладывать на все русское печать низкого и подлого, как говорилось в то время? Неужели это могло укрепить народное сознание?»²⁰.

«Русская жизнь была насильственно перевернута на иностранный лад. Сначала это удалось только относительно верхних слоев общества, на которые действие правительства сильнее и прямее и которые вообще везде и всегда податливее на разные соблазны. Но мало-помалу это искажение русской жизни стало распространяться и вширь и вглубь, т.е. расходиться от высших классов на занимающие более скромное место в общественной иерархии, и с наружности – проникать в самый строй чувств и мыслей...»²¹. Такое состояние русского общества Данилевский назвал «европейничаньем», и в своем труде провел полномасштабный научный анализ этого явления.

С Петра I у нас начинаются две параллельные истории. Тесное взаимодействие с другой культурой привело к расколу некогда единого общества. Главным проявлением этого раскола стало изменение положения дворянства. Из служилого сословия, владевшего поместьями только пока оно несет тягло воен-

ной или государственной службы, оно превратилось в «благородное шляхетство», безусловно владеющее землей и крестьянами. При этом крестьяне не только прикреплялись к земле, что было и раньше, но теряли право распоряжаться своим имуществом, становились личной собственностью шляхетства, по сути; превращались в рабов. Происходит замена принципа общегосударственного тягла на заимствованный из Европы феодализм. Очевидно, что европейские сподвижники Петра просто переносили свои домашние понятия на русскую почву. Как в Европе феодал, принадлежа к привилегированному сословию, мог сидеть в своем замке, не служить и жить за счет крестьян, так и у русского дворянства с XVIII века остаются только одни привилегии, а тягло полностью перекладывалось на народ.

Это изменение было дополнено целым рядом культурно-бытовых различий, начиная от костюма, языка, времяпрепровождения и заканчивая верой и мировоззрением. «Вследствие изменения форм быта русский народ раскололся на два слоя, которые отличаются между собою с первого взгляда по самой своей наружности. Низший слой остался русским, высший сделался европейским – европейским до неотличимости»²².

Дворянство, освобожденное от обязательной службы, постепенно становилось просвещенным сословием, причем источником этого просвещения оказалась Европа. «Шляхетские и магнатские идеалы, заимствованные из Польши, уступили место французским аристократическим – в особенности тогда, как революция выкинула к нам массу эмигрантов, ставших... учителями нашего дворянства». В Россию стали проникать идеи энциклопедистов, масонов, европейские учения государственного права. Наше высшее сословие теперь уже внутри себя разделилось, копируя Европу, на разные направления. Появилось западничество во «всех его разнообразных оттенках» от феодализма, с одной стороны, до нигилизма, с другой. Данилевский пишет: «Все они одинаково черпают свои идеи не внутри русской жизни, а вне ее... У всех этих направлений один идеал – Европа. Этот идеал одни видят, правда, в... от-

живающих ее формах: в английской аристократии или... юнкерстве. Другие ...либералы... – в том, что составляет современную жизнь Европы, в ее конституционализме, промышленном движении, крайнем развитии личности и т.д. Третьи, наконец, видят этот идеал в явлениях... начавшегося разложения европейской жизни: в разных социальных системах или в революционной организации и пропаганде. Как ни различны эти три категории предметов поклонения, они все-таки явления одной и той же цивилизации... и потому все эти несамостоятельные направления мысли и жизни в России одинаково подводятся под общее родовое – определение западничества, или европейничанья... Все это одного поля ягоды!»²³.

Он объясняет это тем, что наши западники смотрят на события и явления внутренней и внешнеполитической жизни России с иностранной, европейской точки зрения, как выразил это Данилевский – «сквозь европейские очки»²⁴. «...Наши высшие общественные классы, привыкшие жить умственно чуждою жизнью, невольно переносят вычитанные и высмотренные ими европейские идеалы на действительную жизнь», давая европейские названия нашим общественным явлениям по самой поверхностной аналогии. Поэтому, подражая западной многопартийности, одни русские европейцы изображают из себя аристократов, другие – демократов, третьи – конституционалистов, четвертые – нигилистов. Но во всех случаях, говорит Данилевский, получается карикатура²⁵.

Если, например «самобытное» явление нигилизма Запад действительно пережил на почве разочарования в христианских идеалах, там совершенно загрязненных, искаженных и опошленных, то для русского православного человека приобщение к нигилизму может происходить только из принципа подражательности.

Одним из следствий такого европейского взгляда стало пренебрежительное отношение к истории и культуре своего отечества. Данилевский сетует на то, что правительство давало полный простор западникам, которые со страниц газет и журналов, с высоты профессорских кафедр делали все возможное

для придания подражательного характера нашей культуре, клеймили малейшие проявления самобытности или стремления к ней как обскурантизм и косность. В то же время издания славянофилов всячески преследовались. За десять лет начиная с 1857 года одно за другим были закрыты их издания: «Москва», «Парус», «День» и «Москвич». Н.Я. Данилевский считает, что если бы славянофилам была предоставлена равная с западниками свобода в издании газет и журналов, нигилизм не получил бы в России столь широкого распространения. А между тем цензура «яростно преследовала» то единственное направление, которое служило противовесом подражательности, а, следовательно, и нигилизму. Цензура давала полную свободу лишь тем оппонентам западников, которые придерживались так называемого «казенного направления» и которые, по словам Данилевского, «своею бездарностью, тошноту вызывающим подобострастием, льстивостью и лживостью тона, в сущности, служат тому же делу, что и западнические органы печати, выгодно оттеняя их собою»²⁶.

«Бацилла европейничанья нашла в прессе благоприятную среду, так как в газетно-журнальном деле год от года становилось все больше представителей нерусской части населения, настроенных часто прозападнически и русофобски»²⁷. Поэтому Данилевский предостерегает соотечественников, говоря, что «судьба России будет зависеть от того, будет ли дана возможность в полной голос говорить о своей позиции патриотически настроенной интеллигенции»²⁸.

С реформами Петра произошло также кардинальное изменение государственного строя России. Самодержавная монархия была разрушена, а ее место занял западный абсолютизм, родившийся в борьбе против Церкви. Для него был характерен «секулярный... дух деспотического преобладания государства над церковью»²⁹. «Это была идея протестантской Европы, которой во всем подражал Петр»³⁰. Таким отношением к Церкви Петр «подрывал самую существенную основу своей власти – ее нравственно-религиозный характер»³¹. Первые лица государства на протяжении всего XVIII века перестают смотреть на

свою власть как на власть, врученную им самим Богом. «Теократию сменил гуманизм... Последним критерием, высшей целью явилось не Царство Небесное, а прогрессирующее улучшение земного благоденствия, так называемое “общее благо”»³². Русская Церковь оказалась обезглавлена, лишена патриарха и подчинена государству под именем «Ведомства Православного Исповедования».

Кроме этого петровский абсолютизм характеризуется исчезновением «земско-государственного строя». Прекращается общение монарха с «землей», исчезают Земские соборы, перестает действовать Дума, уничтожается местное самоуправление. Власть переходит в руки бюрократии. Народ лишается своего древнего права «бить челом государю». Тихомиров, говоря об итогах петровского периода, отмечает: «Монархия уцелела только благодаря народу, продолжавшему считать законом не то, что приказал Петр, а то, что было в умах и совести монархического сознания народа»³³.

После смерти Петра начинается развал русской государственности. Сначала наступает эпоха дворцовых переворотов, о безобразиях которой и повторяться не стоит. Для всех последующих царствований станут общими попытки привнести в систему русской власти очередные европейские теории. Это пыталась делать и Екатерина II, до тех пор пока эти теории не показали свое истинное лицо во французской революции 1796 года. Это пытался делать и ее внук – Александр I, воспитанный швейцарским республиканцем Ф.С. Лагарпом. В дальнейшие царствования, хотя и были некоторые попытки возврата к исконным принципам русской монархии, самым ярким моментом которого стали реформы 60-х – 70-х годов XIX века, болезнь европейничанья уже слишком сильно поразила элиту нашего общества. Даже великие реформы, проводимые этой элитой, не стали национальными и не спасли российскую государственность. Совершенно естественно, что русская монархия, отказавшись от своих национальных основ в начале XVIII века, в конце концов, в начале XX века пришла к следующей европей-

ской идеи – конституционной монархии, которая и привела ее к краху в 1917 году.

Кроме всего прочего необходимо понимать, что в русской монархии после Петра установилась воспроизводящаяся европейская система. До Петра цари брали супругу либо из русских боярских родов, либо из зарубежных царствующих православных фамилий. После Петра все супруги русских императоров – из протестантской Европы. Получается, что мать, которая воспитывает наследника, будущего российского императора, сама не была воспитана в России, не была воспитана в православии. Она уже в зрелом возрасте переезжает в Россию и принимает православие, но нужно понимать, что только религиозный гений вполне может полностью преодолеть свое воспитание.

Еще одна форма европейничанья, о которой пишет Данилевский, «заключается в стремлении переносить чужеземные учреждения на русскую почву – с мыслью, что все хорошее на Западе непременно так же будет хорошо и у нас. Таким образом были пересажены к нам разные немецкие бюрократические порядки»³⁴. Наступила эпоха всевластия бюрократии (как говорил император Николай I, «Россия управляется столоначальниками»³⁵), а также эпоха полного отстранения нации от государственного управления.

Петр, отрицая исторические и национальные основы государственной жизни, решил не улучшать московское управление, а по совету Лейбница совершенно упразднить его и на расчищенной почве воздвигнуть новое. Новое было взято из Европы. Идея коллегий была заимствована из Швеции. Эта идея исходит из того, что «все люди недобросовестны, все – враги добра и правды. Потому-то и нужна “коллегия”, чтобы члены ее, взаимно следя друг за другом, не допускали злоупотреблений»³⁶. Поначалу русские вообще не знали, что им делать с новым учреждением, поэтому «царь выписывал и самих членов коллегии из-за границы, из Австрии ... Дании», а в 1717 году даже взял «шведских пленников для службы в коллегиях, что повторялось и в другие годы»³⁷. Соловьев пишет, что «Петр устраивал истинно какую-то чиновничью республику,

которая должна была властвовать над Россией. ...Члены же этой бюрократии были поставлены выше всех социальных сил России»³⁸. «Само собой, что эта чиновничья республика действовала в национальных интересах очень плохо, расхищала Россию, не радела к делам...»³⁹. Около двух третей собранных доходов разворовывалось по дороге в казну⁴⁰. Один Меншиков украл сумму, превышающую годовой бюджет страны.

Поэтому эту систему приходилось все время реформировать. Уже Петр был вынужден «отдать свою бюрократическую республику под надзор фискалов, а сверх того подчинить обер-прокурорам и прокурорам», т.е. вместо коллегиальности перейти к единоличной централизованной бюрократии⁴¹. При Александре I примером для подражания стала французская бюрократическая централизация, и опять государственный аппарат перестраивался по новой европейской моде. Созданная Сперанским система просуществовала до реформ Александра II. Вопросы отмены крепостного права она решить не могла, потребовалось создание специальных внеправительственных комитетов и комиссий помимо действующих министерств, которые готовили и проводили реформу. Эта, наверное, была единственная реформа, при которой Россия вырвалась из бюрократического порядка. «Сам же по себе он остался незатронутым и взял в свои руки совершение всех остальных реформ»⁴². Поэтому «ни земства, ни города не были организованы на действительно русских народных основах». Огромное большинство народа было совершенно не допущено в них. Несмотря на явную войну интеллигенции против монархии, «общественные учреждения организованы так, чтобы дать власть именно интеллигенции». «Отсюда вечная оппозиция земства, думавшего больше о своем политическом укреплении, чем о своей земской работе»⁴³.

Логичным результатом петровских реформ стало появление нового типа патриотизма. Данилевский называет его «внешним политическим патриотизмом». Он отличается от предшествующего ему национального патриотизма, тем, что при нем укрепляется только внешняя оболочка – государство, при этом

внутреннее, национальное содержание уничтожается, а интересы народа отступают вообще на последний план. Получается кричащее противоречие между внешней крепостью – и отсутствием соответствующего ей содержания. Но «к чему заботиться о скорлупе, не заключающей в себе здорового ядра?» – спрашивает Данилевский⁴⁴.

Особенно следует отметить те методы, которыми насаждалась чужая цивилизация, поскольку эти методы тоже были заимствованы с запада. О болезненной жестокости Петра хорошо известно. Достаточно упомянуть самоличные казни стрельцов, увеличение количества преступлений, караемых смертной казнью, в три раза, деятельность Преображенского приказа, убийство собственного сына и вообще крайнюю жестокость в насаждении своих нововведений. В результате реформ Петра, проведенных такими методами, население России сократилось на 40%⁴⁵. Но если жестокость Петра можно отнести на счет особенностей его характера, то последующие события убедительно показывают, что в Россию шло проникновение западной насильственности, а с нею и методов борьбы, свойственных этой чужой цивилизации.

Яркий тому пример – правление Анны Иоанновны, при которой власть в стране вообще принадлежала немцам. Это было десятилетие государственного террора. В.О. Ключевский пишет: «Все казавшиеся опасными и неудобными подвергались изъятию из общества, не исключая и архиереев; одного священника даже посадили на кол. Ссылали массами. Всех сосланных при Анне Иоанновне в Сибирь считалось свыше 20 тысяч»⁴⁶. Налоги и недоимки выколачивались такими побоями и пытками, что приходили в удивление даже иностранные наблюдатели⁴⁷.

После Петра царевубийства, которых вовсе не знала Москва, стали нормой политической борьбы. Павел I был последней жертвой дворцовых переворотов, дальше начался террор слева. В начале XIX века в России появляются тайные политические общества, уставы которых списаны с западных образцов, и в которых насилие признается законным способом утверждения

идей. Декабрист Пестель собирался уничтожить не только тринадцать представителей царской семьи, но и был уверен, что этим дело не кончится⁴⁸. Первой жертвой красного террора стал герой войны 1812 года – генерал-губернатор Петербурга М.А. Милорадович, застреленный декабристом Каховским. Далее этот террор только нарастал. Его жертвами пали царь-освободитель Александр II и огромное количество царских чиновников (около 5 тысяч). Народу это все казалось безумием, но для части русских европейцев – народников и революционеров заимствование методов достижения цели стало логическим продолжением заимствования самих целей и идей.

Гонения на Русскую Православную Церковь тоже начались не в 1917 году, а гораздо раньше. В царствование Анны Иоанновны часть русских епископов побывали в тюрьмах, были расстрижены, биты кнутом и подвергнуты пыточным допросам. Вообще положение Церкви в послепетровскую эпоху кардинально изменилось. С принятием в 1721 году «Духовного регламента», насквозь пропитанного духом протестантизма, Русская Церковь стала составной частью государственного аппарата. Власть над Церковью фактически сосредоточилась в руках императора, которого члены Синода в присяге величали «Крайним судьей Духовной сей Коллегии». Позднее эта власть осуществлялась через обер-прокурора Святейшего Синода, которым мог быть и вовсе неверующий человек. Например, обер-прокурор Чебышев П.П. (1768–1774) открыто исповедовал атеизм: «да никакого Бога нет», – говорил он⁴⁹.

Продолжением этих реформ стало изъятие церковного имущества, проведенное императрицей Екатериной II в 1764 году. После секуляризации Церковь переводилась на государственное содержание, составляющее 1/8 доходов от изъятых имуществ⁵⁰. Стоит ли говорить, что большая часть этих богатств пошла на подарки фаворитам, строительство дворцов и прочие увеселения. Особенно сильно церковные реформы XVIII века ударили по монастырям. После секуляризации 2/3 из них были закрыты⁵¹.

И если в дальнейшие годы Церковь уже не была гонима столь явно, ее униженное положение, конечно, не могло не сказаться на духовном состоянии нации. Митрополит Филарет Дроздов в неотправленном варианте записки на Высочайшее имя писал: «Вы поставили Церковь на колени, берегитесь, теперь очередь за Вашим престолом»⁵².

Массовый отход от православия стал вполне закономерным для многих людей из общества, живших европейскими идеями. В то время когда наша цивилизация вошла в тесное общение с европейской, там уже во всю силу утверждался атеизм. Естественно, что это мировоззрение стало распространяться и в России. Даже те, кто формально оставался в православии, говел и причащался раз в год, прибегал к Таинствам, все чаще делали это в силу традиции, а не по вере во Христа. Над теми, кто искренне жаждал общения с Богом, кто соблюдал посты, и вообще пытался вести духовную жизнь, зачастую подсмеивались (как, например, товарищи Дмитрия Брянчанинова, будущего святителя Игнатия). Православие все больше становилось верой простого народа. А для людей из высшего общества путь в православие лежал через разочарование в европейских идеях, через серьезную внутреннюю работу и возвращение к национальным идеалам.

После создания в 1864 году системы министерских (государственных) и земских школ бацилла «европейничанья» стала распространяться и среди простого народа. Эти школы предлагали европейское, светское образование, в нем религию заменяла наука, она стала здесь истиной с большой буквы. Преподавание в большинстве из них Закона Божьего велось так, что никого кроме атеистов воспитать не могло. Причем если министерское образование финансировалось государством, а земское соответственно земствами, то церковно-приходские школы содержались только за счет приходов, на энтузиазме отдельных прихожан и священников. Новая школа деморализовала население, сделала его антирелигиозным и способным к революции. Как только православие перестало быть государственной религией, сразу стало ясно, что верующих в России

гораздо меньше, чем это было по паспорту. Так, после отмены Временным правительством обязательного приобщения Святых Тайн для военнослужащих, количество причастников сократилось со 100% до 10%⁵³.

Данилевский особенно подробно останавливается на проявлении болезни «европейничанья» во внешней политике. И на это есть очень веские причины. Дело в том, что правильная внешняя политика возможна только тогда, когда политическая элита страны обладает национальным самосознанием. Только тогда она может понять: кто является главным врагом, где можно найти искренних союзников, какие цели достойны того, чтобы ради них жертвовать своими солдатами и материальными ресурсами, а какие нет, и т.д. Так вот, в России, начиная с Петра, правящая элита этим самосознанием не обладала. Это постоянно приводило к серьезным внешнеполитическим ошибкам, которые дорого обошлись России. Она платила за них ценой жизни своих солдат, истощением казны, разорением многих граждан, подчас унижительными условиями мирных договоров, деморализацией населения, на фоне которой и произошли события 1905 и 1917 годов.

«Становясь на европейскую точку зрения и надевая европейские очки», Россия была втянута в многочисленные европейские войны, за европейские же интересы, до которых нам не было никакого дела, и которые не приносили России никаких практических результатов. В этом ряду стоят Семилетняя война, блестящие, с военной точки зрения, Итальянский и Швейцарский походы Суворова, войны с Наполеоном до 1812 года. Данилевский считает, что и грозы 1812 года можно было бы избежать, если бы Россия отстаивала только свой интерес, а не думала о европейском. Точно такой же бесполезной тратой русских сил стал заграничный поход нашей армии после изгнания Наполеона из России, против которого категорически был против М.И. Кутузов. Особенно вопиющим примером безумного «европейничанья» является вся внешняя политика в рамках «Священного союза», когда Россия пыталась защитить Европу от волнений и революций, которые касались нас, как

пишет Данилевский, не более, чем восстание тайпинов в Китае. А проистекает такая политика «от тщеславно-унизительного желания втереться в члены древней и славной европейской семьи и от жалкого самообольщения, будто нас в нее приняли». И это в то время как Европа проводила по отношению к России стабильно враждебную политику.

При этом наши естественные внешнеполитические интересы, такие как присоединение русскоязычной Галиции, борьба за независимость единокровных славянских народов от ига Турции и Австрии, борьба за освобождения единоверной Греции и многие другие важные цели были преданы забвению. Россия шла против своих явных интересов, чем император Александр I даже гордился. Причем, «чем искреннее и бескорыстнее усваивали мы себе одну из европейских точек зрения, тем глубже ненавидела нас Европа...»⁵⁴. Данилевский на примерах Крымской войны и Берлинского конгресса 1878 года доказывает, что враждебность Европы не является какой-то случайностью, а есть система европейской политики по отношению к России и всему славянскому миру, и самое страшное, что наша элита этого не понимает. Он высказывает мнение, что такое непонимание связано с немецким родством российских императоров, именно поэтому «Россия горячо принимает к сердцу так называемые европейские или, точнее, немецкие интересы, – горячее, чем собственные». А Герцен в своих эмигрантских статьях, свободных от российской цензуры, высказывался даже более определенно. Например, о политике Николая I в рамках Священного Союза он написал так: «Вместо... того, чтобы призвать к себе народы, являющиеся братьями его народа, он предает их; вместо того, чтобы стать во главе славянского движения, он предоставляет помощь и золото палачам славян». Весьма сдержанно отнеслись к славянам и Александр II, и Александр III; последний презрительно называл славянское движение второй половины XIX века «славянщиной». Поэтому неудивительно, что по возвращении со Славянского съезда, проходившего в Москве в 1867 году, один из его участников, серб М. Полит, заявил в печати, что «Россией

владеют немцы и что сербы все не могут понять, что русские и дома не хозяева»⁵⁵.

Данилевский показывает, что стремление ослабить и разделить славян продиктовано Европе не только опасностью влияния «чуждого, враждебного, варварского мира»⁵⁶, но и желанием властвовать в этом мире и иметь от этого политические и экономические выгоды, какие она извлекает из других стран. При этом запад, как обычно, проводит политику двойных стандартов, предлагая России придерживаться тех принципов, которых он сам не соблюдает. Например, выдвигая к России разного рода претензии по демократическим правам, Европа вступала в дружественные союзнические отношения с султанской Турцией, в которой даже намек не было в то время на какую-либо демократию, а в славянских землях которой царил террор. Это хорошо видно и сейчас, когда НАТО спокойно нарушает суверенитет разных стран по всему миру, а Россию порицают за то, что она пытается уничтожить источник бандитизма на своей собственной территории.

Итак, мы можем уже сделать определенные выводы о том, какие плоды дали петровские реформы к началу XX в. Эти реформы раскололи русское общество, выделив из него привилегированное сословие дворянства. Постепенно эта элита в результате тесного общения с другой цивилизацией все дальше и дальше отходила от национальных корней и во внешних проявлениях (одежда, язык, времяпрепровождение), и во внутреннем своем содержании. Этот слой русских европейцев постепенно терял национальное самосознание, увлекаясь то одной, то другой европейской идеей. Для него христианство, заповеди Божии перестали быть единственным мерилom всех вещей, вслед за западом в России сначала среди этой элиты, потом все шире и шире, стал распространяться атеизм. Наши западники, во всем копируя Европу, поделились на аристократов, либералов, революционеров и другие группы. До 1861 года первенство было за «аристократами», затем судьба России определялась в борьбе преимущественно между либералами и революционерами, хотя и аристократическая партия продолжала вли-

ять на ситуацию в стране. К сожалению, голос так называемой «русской партии» не только не был услышан, но и всячески осмеивался, в том числе и в печати, которая стала преимущественно западническая. Западные идеи стали распространяться через пореформенную систему образования среди простого народа.

Кроме этого необходимо отметить, что падение монархии было подготовлено самой монархией, которая подверглась европеизации не меньше, чем вся правящая элита. Система Московского самодержавия была заменена сначала западным абсолютизмом, а в начале XX века самодержавное самосознание русской монархии настолько деградировало, что Николай II пошел на ограничение своей власти Думой, которая не воссоздавалась по русским образцам, а была скорее похожа на европейский парламент. Эта Дума внесла свою лепту в раскачивание русской государственности.

В конце концов, император не только сам потерял политические ориентиры, но и оказался совершенно отделен от нации разросшимся бюрократическим аппаратом, во главе с правительством, не способным эффективно действовать, демагогической Думой и генералитетом, что в условиях I Мировой войны оказалось смертельным для русской монархии.

Губительной оказалась и привычка смотреть на внешнеполитические события через «европейские очки». Первую мировую войну элита проиграла, потому что не смогла объяснить народу, зачем они воюют. Эту войну поняла только сугубо церковная часть общества, а элита просто предала свою армию. Они стали слишком своими западу и воевали, по сути, с родственниками. Император, судя по его переписке, тоже не сочувствовал сербам, считая, что они сами виноваты, раз убили эрцгерцога Фердинанда. А зачем тогда воевать? Поэтому война была организована из рук вон плохо. На фоне всех этих событий и произошел февральский государственный переворот.

Государственный переворот февраля 1917 года, конечно, не был никакой революцией. Революционеры непосредственно не принимали никакого участия в его подготовке и даже о его

приближении не имели ни малейшего представления. Это хорошо видно по их удивленной реакции. Только позднее они стали приезжать в Россию из Европы, где большинство из них в этот момент находилось. Монархию устранила от власти своя же правящая элита – думские лидеры в сговоре с генералитетом. В результате этого переворота Россия осталась без власти, поскольку нельзя же назвать властью то, что было с февраля по октябрь 1917 года.

Наши партии, действующие в 1917 году, в силу своего подражательного, карикатурного характера не только не выражали никаких российских интересов, но и, конечно, не могли управлять государством. «Невероятные амбиции и самоуверенность бывших лидеров оппозиции сменились растерянностью и беспомощностью в практических делах. Растратив свою энергию и силы на дискредитацию и борьбу с царским режимом, российские либералы и демократы в условиях распада традиционной монархической государственности, который они долгие годы готовили, оказались не способными к созидательной государственной работе»⁵⁷. Но даже в своей родной стихии – митингах, выступлениях, они проиграли другим западникам – революционерам.

Высадка десанта международной корпорации профессиональных революционеров произошла в условиях крушения старого государственного строя и непрекращающейся мировой войны, да и сама эта высадка в plombированном вагоне была одним из эпизодов этой войны. По сути Германия и союзники использовали революционеров как эффективное средство в борьбе против России. Для русских революционеров, живших идеалами европейской цивилизации, было совершенно естественным позаимствовать у этой цивилизации и инструмент социальных реформ – революцию, и организацию, которая ее подготавливала, – партию. Они оказались в наиболее выигрышном положении, потому что не были связаны с населением и могли быть к нему абсолютно беспощадны, и с другой стороны, они могли быть бесконечно демагогичны в своих обещаниях. При поддержке огромной финансовой системы Гер-

мании большевики в короткий срок наладили издание огромных тиражей литературы, которая распространяла их пропагандистские лозунги. По сообщению Эдуарда Бернштейна – заместителя немецкого министра финансов, немецкие субсидии русским революционерам составили около 50 миллионов золотых марок. Большая часть этих денег досталась большевикам. К августу 1917 года большевики выпускали 41 газету и журнал. Тираж газет составлял 320 тысяч экземпляров ежедневно⁵⁸. Таким образом, октябрьский переворот произошел в стране, где уже рухнула государственная система власти, при поддержке действующей армии и огромной германской государственной машины, которая давала практически бесконечное финансирование без всякого отчета об использовании.

В результате этого переворота власть в стране захватили коммунисты-большевики. И дальше началась вторая европейская прививка, но во главу было поставлено другое учение – коммунизм. Коммунизм – это чисто западная система, одна из форм европейской демократии. Несмотря на то, что основателем коммунистического движения является европейский мыслитель – Карл Маркс, очень часто пытаются доказать, что коммунизм явление русское. Для того чтобы показать, что это не так, необходимо сравнить существенные национальные особенности русского народа и то, что предложил коммунизм сначала в теории, а после 1917 года и на практике. При таком сравнении становится видно, что это или полная противоположность, или существенное искажение национальных традиций, паразитирование на определенных чертах русского национального характера.

Во-первых, коммунизм это система, основанная на безбожии, родившемся в Европе, что, конечно, противоречило более чем девятисотлетней истории христианства в России.

Во-вторых, в государственном устройстве коммунизм предложил в теории демократию, а в реальности партийную диктатуру (и то другое мы неоднократно встречаем в европейской истории), но что в корне противоречило русской традиции самодержавной монархии.

В-третьих, коммунисты, будучи последовательными интернационалистами, проводили совершенно антирусскую политику, и это никак нельзя назвать исконно русской чертой. Естественно, до Петра национальная политика правительства проводилась в русских интересах, хотя это не исключало сохранения самобытности и культуры других народов.

В-четвертых, коммунизм проявил в России такие качества, как насильственность, жестокость, стремление к борьбе, т.е. существенные качества германо-романского культурно-исторического типа, и это еще раз подтверждает, что коммунизм – явление не русское.

Единственная черта русского характера, которую мы можем разглядеть в теории коммунизма, – это склонность к общности, к коллективной, а не индивидуальной жизни. Именно на эту черту русского характера большевикам удалось на какое-то время опереться, но достаточно взглянуть на последствия коллективизации, чтобы понять, что русский крестьянин был жестоко обманут и фактически уничтожен.

Итак, советский период русской истории стал второй европейской прививкой после Петра, и как первая прививка, в конечном счете, обернулась для России катаклизмом, так и вторая привела к страшной трагедии. Корпорация, которая правила после 1917 г., была антинациональная. Как и Петр, русский народ она совершенно переделать не могла, но использовала его в своих целях.

В начале у них не было никакой реальной программы действий кроме ожидания мировой революции. Но когда стало ясно, что она задерживается, им пришлось искать пути удержания власти и строительства нового государства. Сначала это были методы коммунистической теории – обобществление собственности, жесткая продрозверстка. Все это сопровождалось гонениями на Церковь, неустанным террором в отношении любой возможной оппозиции, в масштабах намного превосходящих предшественников, например, французскую революцию. Потом им пришлось неоднократно отступать от своей теории, для того чтобы удержать власть. Первый пример –

НЭП, второй пример – Великая Отечественная война. Когда она началась, стало ясно, что ее последствия непредсказуемы для советского руководства. Встал вопрос вообще о существовании России. Сталину ничего не оставалось, как обратиться к национальным чувствам русского народа. Поэтому победа над Германией была, конечно, национальной победой. А вообще коммунисты пришли к тому, что начал еще Петр I. Поскольку национальное государство они строить не могли, то пошли по пути чисто государственного патриотизма – укрепления государства ради государства. Стали строить не национальные институты, а внешнюю оболочку – промышленность, финансовую систему, огромную бюрократическую машину, управляющую всем этим, армию, репрессивный аппарат и т.д. Но внешняя оболочка без национального содержания долго существовать не может, поэтому конец Советского Союза был предreshен. У него не было никакой другой перспективы.

Поскольку источником заимствования и в первой прививке, и во второй был один и тот же культурно-исторический тип, мы можем найти между ними много общих черт. По этому поводу И.Л. Солоневич выразился так: «Когда мы очутились в раю товарища Сталина... то мы не могли не обнаружить того факта, что все это уже было – при Петре Первом. ...Если Сталин считал себя, так сказать, законным правопреемником петровского наследия, если в его кабинете висел портрет “великого преобразователя”, – то обо всем этом нужно, по крайней мере, подумать»⁵⁹.

Во-первых, бросается в глаза общность целей: лозунг – «догнать и перегнать передовые страны», причем применяемый преимущественно к экономической сфере.

Во-вторых, общность методов: одна и та же насильственность, «мятежи и казни» эпохи Петра I и советские репрессии, 126 полков, которые Ключевский сравнивает с Батыевым нашествием, и продотряды, Преображенский приказ и ОГПУ, дворянское крепостное право Петра и советское государственное крепостное право с той же барщиной и оброком; и там и там грандиозные ударные стройки на костях рабов, и там и там

поразительно бессмысленная жестокость к собственному народу. Кроме всего этого необходимо добавить, что советский бюрократизм является прямым наследником петровского.

Ну и, наконец, в-третьих, теперь мы уже можем сравнить и результаты обоих прививок. И в том, и в другом случае мы видим одно и то же: огромные людские жертвы, голод и нищету народа, и, в конце концов, крушение петровской империи через 200 лет и советской через 70 лет после начала прививки.

Итак, русский народ пережил и сейчас еще переживает страшную трагедию, вследствие отхода от своей естественной национальной жизни и попытки навязать чужой, неестественный для данного народа образ жизни. Сейчас нашему вниманию предлагается третье издание европейской прививки. Для него характерно навязывание западных псевдodemократических моделей государственного устройства, широкий набор либеральных идей, по-прежнему атеизм или синкретические религии, господство ценностей общества потребления и массовая «культура», ориентированная на самые примитивные инстинкты человека. Т.е. на сей раз объектом «европеизации» стало западное общество эпохи своего распада, прежде всего духовного и культурного. Причем сегодня инициатива исходит не изнутри России, а извне. Можно сказать, что процесс универсализации культуры по западному стандарту приобрел в наши дни тотальный характер.

Данилевский, предвидя такое развитие событий, предупредил: «...Опасность заключается не в политическом господстве одного государства, а в культурном господстве одного культурно-исторического типа, каково бы ни было его внутреннее политическое устройство. Настоящая глубокая опасность заключается именно в осуществлении того порядка вещей, который составляет идеал наших западников: в воцарении не мнимой, а действительной, столь любезной им общечеловеческой цивилизации. Это было бы равнозначительно прекращению самой возможности всякого дальнейшего преуспевания или прогресса в истории»⁶⁰. Единственное изменение, которого Данилевский еще не мог наблюдать при жизни, состоит

в том, что лидерство в распространении западной цивилизации перешло от Европы к США – прямым наследникам германороманского культурно-исторического типа, его англосакской ветви. Теперь весь мир сталкивается с проявлениями американизации. Именно в США перековывалась идея глобализации и единого мирового порядка, зародившаяся в Европе. И вместе с Европой США стараются воплотить ее в жизнь. Именно из США исходит угроза всем ныне существующим самобытным цивилизациям, в том числе и славянской. Так, идеолог холодной войны, бывший советник президента США по национальной безопасности Збигнев Бжезинский теперь прямо говорит о необходимости «разрушить цивилизационный код России», чтобы заменить его западным, ставит задачу после падения коммунизма сокрушить в России и православие⁶¹.

Как и писал Данилевский, борьба и противостояние между Россией и Западом идет постоянно. Одним из этапов борьбы двух цивилизаций была холодная война. Беда России оказалась в том, что Запад действовал в естественной для себя системе, а Россия находилась в привитой, заимствованной, чужой системе. Поэтому поражение было неизбежно. Кстати, западная элита прекрасно осознавала, с кем она борется. Тот же Бжезинский заявляет так: «Россия – побежденная держава. Она проиграла титаническую борьбу. И говорить “это была не Россия, а Советский Союз” – значит бежать от реальности. Это была Россия названная Советским Союзом. Она бросила вызов США. Она была побеждена»⁶².

Результаты этого поражения все мы испытываем сегодня на себе. Единая страна распалась, Россия унижена, русский народ разделен. Основные богатства страны в ходе приватизации захвачены иностранцами и их ставленниками, им же принадлежат СМИ, былая военная мощь России потеряна, разрушается наука, система образования, размываются духовные и культурные ориентиры.

Главная проблема сейчас – отсутствие православного мировоззрения и национального самосознания у подавляющего большинства народа, хотя при сохранении пока еще некоторо-

го национального инстинкта. Но без самосознания невозможно никакое возрождение и никакие реформы в национальном духе. Хотя бы часть народа должна обрести национальное самосознание. Должна появиться национальная интеллигенция. Необходимо всем людям, которые любят Россию и считают себе патриотами, дать оружие, которое поднимет дух, даст надежду на победу и объяснит, как возможно до нее дойти. Без самосознания основ своего культурно-исторического типа и его взаимодействия с другими типами мы обречены на поражение, потому что противник обладает массовым самосознанием, что делает его очень опасным.

Важнейшая задача сегодняшнего дня, которая ложиться на священников, преподавателей, прежде всего гуманитарных дисциплин, ученых и публицистов, это возвращение к национальным ориентирам в воспитании молодежи. Естественная система, т.е. система не несущая дальнейшего разрушения и страдания для народа, должна быть выработана вновь. Если мы будем заново перепевать старые песни, если будем пичкать детей сказками про благородных декабристов, про народных заступников типа Радищева, Белинского, Чернышевского, Герцена и т.д., чье мировоззрение построено исключительно на чужой идеологии, изучать литературное творчество безбожников, ища там ориентиры для молодого поколения, то неизбежно придем к новому тупику. Нужно перестать воспроизводить эти принципы. Если эти образцы привели к революции, то может быть пора, наконец, их правильно оценить, пора понять их разрушительность для России. Я уже не говорю о самих вождях 1917 года, которые полностью порвали со своей нацией, и действовали как авантюристы, ставившие опыты по проверке своих теорий на живом народном теле. Очевидно, что на их наследие нельзя опереться вовсе.

Но на каких трудах, на каких примерах можно тогда сформировать национальное мировоззрение современного человека? Если мы взглянем на русскую историю, то увидим, что их более чем достаточно. Не говоря уже про допетровское время, столь богатое образцами высокой духовной жизни и любви к

своему отечеству, можно остановиться на примерах XVIII – XIX веков, когда множество мыслителей, поэтов, писателей, православных подвижников прошли путь от увлечения западом и его идеями к национальному мировоззрению. Поскольку эти люди получили европейское образование, вполне понятно, что начинали они с вольномыслия, вольтерьянства, а позднее гегельянства и многого другого. Но постепенно они осознавали, что это тупик, путь в никуда, что на этом багаже нельзя строить, и возвращались к национальной культуре, к изучению русской истории, летописей, святоотеческих творений. Это был нелегкий путь, требовавший большой работы ума и нравственных сил, но этот путь прошли Карамзин, Пушкин, Гоголь, Достоевский, вся плеяда славянофилов, Данилевский, Тихомиров и многие другие. Их труды после этого возвращения домой – бесценная сокровищница русского народа, к которой пора обратиться всем желающим возрождения России.

Если мы этого не сделаем, то, как написал Данилевский, болезнь «европейничанья», «иссушив самобытный родник народного духа», может «лишить историческую жизнь русского народа внутренней зиждательной силы, а, следовательно, сделать бесполезным, излишним самое его существование; ибо все, лишенное внутреннего содержания, составляет лишь исторический хлам, который собирается и в огонь вметается в день исторического суда»⁶³.

¹ *Троицкий Е.С.* Русская цивилизация: прошлое и настоящее // Русская цивилизация и соборность. М., 1994. С. 6.

² *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 2002. С. 100. (Далее ссылки даются на это издание).

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 102.

⁶ *Балуев Б.П.* Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001. С. 90.

⁷ Там же. С. 102.

⁸ *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 106.

⁹ Там же. С. 191.

- 10 Там же. С. 200.
- 11 *Бестужев-Рюмин К.Н.* Теория культурно-исторических типов // *Данилевский Николай.* Россия и Европа. М., 2003. С. 537-539.
- 12 *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 210.
- 13 Там же. С. 266-267.
- 14 *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 1998. С. 76-77.
- 15 Цит. по: *Солоневич И.Л.* Народная монархия. М., 2003. С. 98.
- 16 *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 238-239.
- 17 *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. 2. М., 1998. С. 326.
- 18 *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Т. 13. М., 1991. С. 91.
- 19 *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 274.
- 20 Там же. С. 274-275.
- 21 Там же.
- 22 Там же. С. 283.
- 23 Там же. С. 399.
- 24 Там же. С. 295.
- 25 Там же. С. 296-301.
- 26 *Балуев Б.П.* Указ. соч. С. 58-60.
- 27 Там же. С. 270-271.
- 28 Там же. С. 58-60.
- 29 *Карташов А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М., 1997. С. 311-312.
- 30 *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 275-276.
- 31 Там же. С. 285.
- 32 *Карташов А.В.* Указ. соч. С. 321.
- 33 *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 287.
- 34 *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 286.
- 35 *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 309.
- 36 Там же. С. 308.
- 37 *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Кн. IV. С. 140-142.
- 38 Там же. С. 143.
- 39 *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 323.
- 40 *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 3. М., 2003. С. 97.
- 41 *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 323.
- 42 Там же. С. 328.
- 43 Там же. С. 370-371.
- 44 *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 81-84.
- 45 *Солоневич И.Л.* Указ. соч. С. 570.
- 46 *Ключевский В.О.* Указ. соч. Ч. 4. С. 273.
- 47 *Карташов А.В.* Указ. соч. С. 398.
- 48 *Башилов Б.* История русского масонства. М., 2003. С. 191.
- 49 *Карташов А.В.* Указ. соч. С. 498.
- 50 Там же. С. 471.

- ⁵¹ Смолич И.К. Русское монашество (988–1917). М., 1999. С. 277, 283.
- ⁵² Осипов А.И. Аудиоцикл лекций по основному богословию.
- ⁵³ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР: Учебное пособие. М., 1996. С. 214.
- ⁵⁴ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 305.
- ⁵⁵ Балугев Б.П. Указ. соч. С. 343-344.
- ⁵⁶ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 69.
- ⁵⁷ Новейшая история отечества, XX век. Т. 1. М., 2002. С. 195.
- ⁵⁸ Кармайкл Джозель. Троцкий. М.; Иерусалим; 1980. С. 310.
- ⁵⁹ Солоневич И.Л. Указ. соч. С. 245.
- ⁶⁰ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 428-430.
- ⁶¹ Балугев Б.П. Указ. соч. С. 396.
- ⁶² Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Третья мировая / информационно-психологическая / война. М., 2003. С. 308.
- ⁶³ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 307.

ДОКУМЕНТАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ПАТРИАРХА ТИХОНА

Вся жизнь святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси, причисленного в 1989 году к лику святых, неразрывно связана с событиями истории России и Русской Православной Церкви последних десятилетий XIX века и первой четверти XX века. Василий Иванович Беллавин родился 19 (31) января 1865 года, когда в стране воплощались в жизнь реформы царствования императора Александра II, и как никогда было сильно влияние духовенства. Умер же он 7 апреля 1925 года, когда уже окрепло Советское государство, и натиск воинствующего атеизма почти достиг своего апогея. Если до 1918 года каждое деяние православных архиереев широко освящалось как в церковной, так и в светской печати, то с укреплением власти большевиков в России началось невиданное гонение на христианство, и был наложен запрет на какую-либо церковную издательскую деятельность. Свидетельства о жизни патриарха Тихона, хоть и стали более многочисленными, но или легендарными, или недоступными (почти все архивные документы о нем до начала 1990-х годов носили гриф «совершенно секретно»). Поэтому можно довольно полно осветить жизнь святителя Тихона до избрания его на патриарший престол, ознакомившись, в первую очередь, с епархиальными периодическими изданиями. А дальше начинается кропотливая архивная работа. Отсутствие доступа на протяжении более полувека к архивным материалам, связанным с деятельностью святителя Тихона в сане первоиерарха Русской Православной Церкви, породило множество легенд и фактических неточностей, не устраненных до нашего времени. Упомяну хотя бы такой факт, что во всех, даже в энциклопедических изданиях, по примеру советской печати

* член Союза писателей России.

1920-х годов, до сих пор продолжают писать фамилию патриарха Беллавин с одним «л». А когда автор этой статьи набирал ее на своем компьютере, заложенная в него программа упорно правила верное написание фамилии на неверное.

О предках патриарха осталось немного свидетельств. Это, в первую очередь, исповедные росписи Великолукского уезда, в которых также указано место рождения святителя Тихона (Великолукский филиал Государственного архива Псковской области. Ф. 39. Оп. 1. Ед. хр. 1457). Частично эти материалы были опубликованы Н. Новиковым (Родословное древо святителя Тихона // Московский церковный вестник. 1992. № 4). О матери патриарха можно узнать из некролога на ее смерть, опубликованного в «Псковских епархиальных ведомостях» (1904, XV, неофициальная часть, с. 366-368).

Родившись в погосте Клин, детские годы Василий Беллавин провел в Торопце. Упоминание о службе священником его отца в городе можно найти в книге В. Щукина «Корсунско-Богородицкий собор в г. Торопце» (СПб., 1894). Василий учился здесь в духовном училище, о котором существует книга В. Щукина «Исторический очерк Торопецкого духовного училища» (СПб., 1899). К сожалению, история училища здесь прослежена только до 1868 года, а будущий патриарх поступил в него в 1874 году. Если бы был отыскан архив протоиерея В. Щукина, служившего настоятелем Корсунско-Богородицкого собора и собиравшего материалы о Торопце и его жителях, то мы могли бы значительно больше знать о родителях Василия Беллавина и его детских годах.

Юношеские годы святителя прошли в Псковской духовной семинарии, документы которой хранятся в отдельном фонде Государственного архива Псковской области. Предания об этом периоде его жизни приводят в своих воспоминаниях В.М. Миронова (Русский вестник. 1993. № 8/10) и протоиерей А. Рождественский в своей книге «Святейший Тихон» (София, 1922). Немногочисленные достоверные сведения о получении Василием Беллавиным высшего образования можно почерп-

нуть из книги И. Чистовича «Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет, 1858–1888» (СПб., 1889).

По окончании духовной академии Василий Беллавин вернулся в Псковскую семинарию, где около четырех лет преподавал и здесь же принял монашеский постриг. Биографические сведения о его жизни и деятельности в этот период можно найти в газете «Псковский городской листок». Например, 18 декабря 1891 года в газете было помещено подробное описание его пострижения в монашество, а 5 апреля 1892 года сообщалось о его переводе в Холмскую духовную семинарию.

О службе святителя Тихона в Западной Руси ректором Холмской семинарии и позже епископом Люблинским имеется гораздо более обширный материал, чем за предыдущие годы. Это, во-первых, его многочисленные богословские статьи, опубликованные в «Холмском народном календаре», «Страннике» и других периодических изданиях. Его речи и проповеди, хроника разъездов по епархии постоянно публиковались в «Холмско-Варшавском епархиальном вестнике». Ценным источником также является книга воспоминаний митрополита Евлогия «Путь моей жизни» (Париж, 1947), который служил под началом епископа Люблинского Тихона.

Одним из важнейших периодов жизни владыки Тихона явилось служение в 1898–1907 годах в Северной Америке, где в полной мере раскрылся его организаторский талант. Материалов о его святительской деятельности в Америке множество, и наиболее полно они представлены в издававшемся в те годы на русском языке в Нью-Йорке журнале «Американский православный вестник». Здесь были опубликованы многие его поучения и проповеди, произнесенные в храмах, беседы и сообщения о событиях, происходивших в Северо-Американской епархии. Небольшая часть этих материалов вошла в сборник «Заветы и наставления Американской Православной Руси его Святейшества Патриарха Московского и всея России Тихона» (Нью-Йорк, 1924). О путешествиях епископа Тихона по Америке, посещении им самых отдаленных приходов на Аляске и Алеутских островах можно прочитать в миссионерском жур-

нале «Православный благовестник». Например, спутник святителя Тихона священник И. Корчинский вспоминает об их нелегком путешествии в Ситху (Православный благовестник. 1901. № 2-5). Почти каждый номер журнала имел статьи о положении дел в Северо-Американской епархии. Любопытные письма епископа Тихона из Америки наместнику Псково-Печерского монастыря епископу Иоанну хранятся ныне в Государственном архиве Псковской области (ф. 499, оп. 1, ед. хр. 67). Суждения владыки Тихона по церковным вопросам, волновавшим в те годы не только духовенство, но и высших государственных чиновников, приведены в сборнике «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу церковной реформы» (Ч. 1. СПб., 1905. С. 530-532). О реформах, которые провел епископ Тихон в Северо-Американской епархии, пишет в своей книге «С надеждой на Собор» Д. Каннингем (Лондон, 1990). Любопытное свидетельство о том, что епископ Тихон отправился в Америку вместе с родным братом Михаилом, сообщает 5 и 12 февраля 1903 года «Псковский городской листок» в связи со смертью Михаила. Интересные материалы о распространении православия в Северной Америке помещены в сборниках «Ежегодник Православной Церкви в Америке» (Вып. 1-5. Нью-Йорк, 1975–1978).

Наступает следующий этап служения – архипастырем Ярославской епархии в 1907–1913 годы. По «Ярославским епархиальным ведомостям» можно проследить день за днем хронику пастырского служения архиепископа Ярославского и Ростовского Тихона. О его встрече в 1908 году с протоиереем Иоанном Кронштадским сообщает журнал «Прибавление к Церковным ведомостям» (1918. № 23/24). Интересен рассказ о посещении ярославским архиепископом молодого сельского священника, опубликованный в «Журнале Московской Патриархии» (1993. № 12). О причине перевода владыки из Ярославля на Литовскую епархиальную кафедру рассказывает журнал «Богословский вестник» (1917. Т. 2).

Хроника служения святителя Тихона архиепископом Литовским и Виленским в 1913–1917 годах изложена в издававшемся в этот период «Вестнике Свято-Духовского братства».

Довольно небольшой период жизни святителя Тихона, когда он с 21 июня 1917 года до своего избрания патриархом возглавлял Московскую епархию, нашел свое отражение в «Богословском вестнике» (1917. Т. 2), «Московских ведомостях» (23 июня 1917 г.), «Московском церковном голосе» (5 июля 1917 г.) и во многих других периодических изданиях. О его богослужениях за этот период есть интересные сведения в «Журнале Московской Патриархии» (1993. № 12).

Лето 1917 года – это время последних приготовлений к открытию в Москве Церковного Собора, где главные организаторские заботы легли на плечи владыки Тихона. А началась подготовка к этому знаменательному событию еще в 1906 году, о чем осталось немало свидетельств. Среди них многочисленные статьи в газете «Колокол» за 1907 год, книги Е. Голубинского «О реформе в быте Русской Церкви» (М., 1913) и Д. Каннингема «С надеждой на Собор» (Лондон, 1990).

15/28 августа 1917 года в Москве были открыты заседания Церковного Собора. Начало его работы подробно отображено как в церковной, так и в светской периодической печати. Была издана также брошюра С. Страхова «Всемосковский великий крестный ход» (М., 1917). Работа Собора широко освещалась в «Церковных ведомостях» и «Прибавлении к Церковным ведомостям», пока в 1918 году эти издания не были закрыты советской властью. О самом торжестве избрания патриарха в храме Христа Спасителя и его интронизации в Успенском соборе осталось множество воспоминаний. Например, Г. Трубецкого, С. Булгакова, А. Рождественского, митрополита Евлогия. Сама процедура торжества возведения на патриарший престол подробно описана в книге «Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви» (М., 1918) и в периодической церковной печати.

О патриаршем служении святителя Тихона уже трудно отыскать достоверную информацию в периодической печати: в

России она стала вся поголовно атеистической и враждебно относящейся к патриарху, в газетах и журналах русской эмиграции публиковались, главным образом, непроверенные слухи. Поэтому главными источниками, освещающими последние года жизни святителя Тихона, являются секретные архивные материалы, большинство из которых за последние пятнадцать лет рассекречены и стали доступны исследователям. Многие документы известны в нескольких копиях, хранящихся в разных архивах, но есть немало и таких, которые известны лишь в единственном экземпляре.

Наибольшую ценность представляет «Следственное дело патриарха Тихона» в Центральном архиве Федеральной службы безопасности Российской Федерации, тома 2-29. Часть этих документов опубликована в книге «Следственное дело патриарха Тихона», подготовленной ЦА ФСБ РФ совместно с Православным Свято-Тихоновским богословским институтом (М., 2000). Но, конечно, эта книга не могла вместить в себя все множество архивных документов. Опубликованы послания патриарха, его допросы в ВЧК-ГПУ-ОГПУ, переписка с государственными учреждениями и многие другие материалы. Но в следственном деле имеются также большие подборки статей о патриархе в советской, эмигрантской и зарубежной печати, многочисленные письма, адресованные патриарху, ордера на аресты, анкеты, сводки наружного наблюдения и прочие документы.

Также для биографии патриарха Тихона важны следственные дела из ЦА ФСБ РФ его ближайших помощников, таких как митрополит Агафангел (Преображенский), митрополит Кирилл (Смирнов), митрополит Петр (Полянский) и других. Здесь нередко встречаются письма патриарха Тихона и другие материалы, касающиеся его непосредственно или косвенно.

Следует заметить, что до сих пор опубликовано очень малое количество писем патриарха. А он любил писать, его письма не только фактический источник, но и произведения зачастую литературные, наполненные добрыми советами, искрометным юмором и даже ироническими репликами по отношению к себе. Патриарх имел личную переписку с сотнями родных, близ-

ких и знакомых (писал даже швейцару Санкт-Петербургской духовной академии). Поиск и публикация его писем – одна из важнейших задач изучения наследия святителя Тихона.

Наверняка, существует архив и 6 отделения Секретного отдела ГПУ (так называемого «церковного») за начало 1920-х годов, в недрах которого готовились секретные разработки по уничтожению Русской Православной Церкви и ее иерарха. Но установить наличие этих документов и получить доступ к ним до сих пор не представлялось возможным.

Многие фонды Государственного архива Российской Федерации также содержат ценные материалы, связанные с деятельностью патриарха Тихона. Все их перечислить не представляется возможным, поэтому отметим лишь некоторые. Архидиакону Синоду Русской Православной Церкви за рубежом посвящен фонд 6343. Здесь собраны материалы о положении русского духовенства за рубежом, но не меньшее внимание уделено и духовенству, оставшемуся на родине. Имеются подлинники писем и посланий патриарха Тихона, другие материалы. В личном фонде митрополита Евлогия за 1918–1919 годы также хранятся подлинники писем патриарха Тихона (ф. 5919, оп. 1, д. 105). Представляет интерес переписка представителей Русской Православной Церкви с Советом Народных Комиссаров (ф. 130, оп. 2, д. 156-167); дело патриарха Тихона 1923 года в Управлении делами СНК СССР (ф. 5446-с, оп. 55, д. 409); следственное дело по обвинению патриарха Тихона в распространении контрреволюционного послания 1918 года (ф. 543, оп. 1, д. 9); следственное дело по обвинению Высшего Церковного Совета и других церковных учреждений в неисполнении декрета народных комиссаров от 18 апреля 1918 года (ф. 543, оп. 1, д. 2); материалы по борьбе с голодом и об изъятии церковных ценностей (ф. 1064, 1065).

В Российском государственном архиве социально-политической истории сосредоточены документы Политбюро ВКП (б) об изъятии церковных ценностей в 1922 году (ф. 17, оп. 3, д. 280-290), о привлечении к суду патриарха Тихона (ф. 17, д. 334, 348, 360, 364). Есть здесь материалы управляющего де-

лами СНК СССР, собранные в связи с поручением В.И. Ленина «о посланиях патриарха Тихона 1919–1921 годов» (ф. 5, оп. 1, д. 120); документы ГПУ-ОГПУ о проводимой в 1919–1925 годах работе по уничтожению высшего церковного управления и его главы патриарха Тихона (ф. 76, оп. 3, д. 94, 196, 283); список секретных разработок о Русской Православной Церкви Секретного отдела ОГПУ (ф. 76, оп. 3, д. 359), документы по антирелигиозной пропаганде и работе по созданию раскола в Церкви с помощью обновленческого движения (ф. 89).

В Отделе рукописей Российской государственной библиотеки в личном фонде С.Г. Рункевича имеются письма и указы патриарха Тихона, материалы о положении духовенства в 1915–1920-е годы (ф. 257, картон 8-9), а также 210 карандашных рисунков членов Церковного Собора 1917–1918 года художника В.Е. Богдановича (ф. 257, картон 10-11).

Многие архивные материалы, посвященные патриарху Тихону, за последние годы были опубликованы как в периодической печати, так и отдельными изданиями. Из них, кроме упомянутого уже «Следственного дела патриарха Тихона» (М., 2000), следует выделить двухтомник «Архивы Кремля» (М.; Новосибирск, 1997), в котором опубликованы материалы фонда Политбюро Архива президента Российской Федерации, посвященные антирелигиозной работе государства в 1922–1925 годы. Заслуживает внимания составленный М.Е. Губониным сборник «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943» (Ч. 1-2. М., 1994). Также издана составленная М.Е. Губониным книга воспоминаний «Патриарх Тихон и история русской церковной смуты» (СПб., 1994).

После выхода в свет вышеперечисленных и некоторых других книг и статей, книги, изданные ранее за рубежом об истории мученического пути Русской Православной Церкви в XX веке, утратили свое научное значение из-за множества допущенных фактических ошибок. Но и они несут ценную информацию, так как в них помещено немало воспоминаний совре-

менников патриарха Тихона. К сожалению, не всем из этих свидетельств можно доверять, так как они рождались при почти полном вакууме сообщений из Советского государства, были написаны людьми, потерявшими отечество и писавшими свои мемуары и статьи чрезвычайно эмоционально в ущерб объективной информации. Из книг же, которые и по сей день являются оригинальными, могут служить источниками сведений о патриархе Тихоне, в первую очередь следует упомянуть: В.П. Виноградов «О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности св. патриарха Тихона» (Мюнхен, 1959), В.Ф. Марцинковский «Записки верующего. Из истории религиозного движения в советской России (1917–1923)» (Прага, 1929), Н.П. Окунев «Дневник москвича (1917–1924)» (Париж, 1990), Г. Трубецкой «Красная Россия и Святая Русь» (Париж, 1931). Из журнальных публикаций следует выделить воспоминания Э.Н. Бакуниной «О последних днях патриарха Тихона» (Вестник русского христианского движения во Франции. 1975. № 115) и М.А. Вешневой «Это память о днях в Донском...» (Юность. 1990. № 9).

К сожалению, на множество вопросов, связанных с деятельностью патриарха Тихона, до сих пор нет точного ответа, и варианты ответов остаются в области недостоверных преданий. Среди них последнее, так называемое «предсмертное завещание» патриарха, опубликованное в советской прессе сразу же после его смерти; причины резкого ухудшения самочувствия патриарха, не достигшего еще шестидесятилетнего возраста и всегда отличавшегося отменным здоровьем, в 1924 году; повод удаления его в Америку; неожиданный отзыв из Америки накануне подготовленного им Северо-Американского Церковного Собора; конфликт с ярославским губернатором...

Лишь долгий и скрупулезный архивный труд поможет ответить на эти и многие другие вопросы, связанные с тяжелейшим ответственным пастырским служением патриарха Московского и всея Руси Тихона.

ПРАВОСЛАВНОЕ ВИДЕНИЕ «НОВОГО МИРА» В РЕВОЛЮЦИЮ И ГРАЖДАНСКУЮ ВОЙНУ

Простое русское крестьянское лицо с большим грушевидным носом, с просветленно-мудрым и спокойным взглядом и затаившейся доброй улыбкой. Так выглядел тот, кто не был ни богословом, ни историком, ни политиком, но которому предстояло осмыслить 1917 год, – духовный пастырь православной России не мог не сделать этого в Новогоднем слове в первый день 1918-го года. Собравшиеся в храме Христа Спасителя православные верующие ждали этого.

«Минувший год был годом строительства Российской державы. Но увы! Не напоминает ли он нам печальный опыт вавилонского строительства?» – начал патриарх Тихон. – И наши строители желают «своими реформами и декретами облагодетельствовать не только несчастный русский народ, но и весь мир, и даже народы гораздо более нас культурные. И эту высокомерную затею их постигает та же участь, что и замыслы Вавилонян: вместо блага приносится горькое разочарование».

Причем патриарх говорил не только о большевиках, но о социалистах и демократах того времени в целом: «вся эта разруха и недостатки оттого, что *без Бога* строится ныне Русское Государство. Разве слышали мы из уст наших правителей святое имя Господне в наших многочисленных советах, парламентах, предпарламентах? Нет, они полагаются только на *свои силы*, желают сделать *имя себе*, а не так, как наши благочестивые предки, которые не себе, а имени Господню воздавали славу. Оттого Вышний посмеется планам нашим и разрушит советы наши».

И в заключение сформулирована принципиальная позиция Русской Православной Церкви: «Церковь осуждает такое строительство, и мы решительно предупреждаем, что успеха у

* д.и.н., заместитель директора Института российской истории РАН.

нас не будет никакого до тех пор, пока не вспомним о Боге...»¹.

Заметим при этом, что собственно парламент – Всероссийское Учредительное собрание – еще не открыто, не работало и не разогнано большевиками и левыми социалистами-революционерами. Произойдет это через четыре дня, однако духовный опыт Тихона не позволял надеяться на данное знамя российской демократии.

И хотя роспуск парламента явился значительной и показательной политической вехой, патриарх не счел нужным откликнуться на разгон как на политическое событие. Однако то, что сопровождало происходящий политический переворот, стало последней точкой в цепи событий, заставившей патриарха не только открыто осмыслить происходящее (как 1 января), но обратиться с Посланием архипастырям, пастырям и всем чадам Православной церкви российской от 1 февраля 1918 г. Патриарх выступил против кровавых расправ в Петрограде, Москве, Иркутске, Севастополе и в других городах отчины. Как известно, самой кровавой был расстрел мирной демонстрации в поддержку Учредительного собрания в Петрограде.

«Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы, – требовал православный пастырь. – Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело: это поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной.

Властью, данной Нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствует вас...» – «безбожных властелинов тьмы века сего».

Безбожные властелины того времени известны: это лидеры большевиков и левых эсеров. Патриарх призвал не вступать с таковыми в какое-либо общение, противопоставить им силу веры и «всенародный вопль, который остановит безумцев и покажет им, что не имеют они права называть себя поборниками народного блага, строителями новой жизни по велению народного разума, ибо действуют даже прямо противно совес-

ти народной». Патриарх выразил твердое упование в то, что «враги Церкви будут посрамлены и расточатся силою Креста Христова, ибо непреложно обетование Самого Божественного Крестоносца: “Созижду Церковь Мою, и врата адовы не одолеют Ей”»².

Послание объявило духовную брань властелинам и читалось в церквях по всей России. И все же всенародного останавливающего вопля слышно не было. Народ не отказывался от общения с большевиками и левыми эсерами. С каждым днем это становилось все очевиднее.

Укрепление богоборческой власти заставило сказать русскому народу правду о нем самом и в связи с этим дерзнуть говорить о промысле Божиим. При этом была востребована более сердечная форма, чем послание или слово. С Открытым письмом сельскому священнику в Томской епархии Николаю Троицкому обратился патриарх 12 февраля.

В письме выражалась вера в то, что «как быстро и детски доверчиво было падение народа русского, развращаемого много лет несвойственной нашей христианской стране жизнью и учениями, так же пламенно и чисто будет раскаяние его, и никто не будет так любезен сердцу народному, как пастырь родной его Матери Церкви, вызволивший его из египетского зла».

Патриарх писал, что многие скорби и страдания послал Господь, «любовно наказуя нас и призывая к покаянию». Поэтому «будем терпеливо переносить все, веря, что не без воли Божией совершится это с нами и не останется бесплодным подвиг наш, подобно тому, как страдания мучеников христианских покорили мир учению Христову»³.

И вновь пришлось говорить тяжелую правду в Послании от 15 марта в связи с заключением сепаратного Брестского мира с германским агрессором. Происходящий позор, по словам патриарха, поразительно точно повторял картину татарского ига⁴.

«Церковь не может благословить заключенный ныне от имени России позорный мир, – продолжал патриарх в Послании от 18 марта. – Этот мир, принужденно подписанный от имени русского народа, не приведет к братскому сожительству

народов. В нем нет залогов успокоения и примирения, в нем посеяны семена злобы и человеконенавистничества. В нем зародыши новых войн и зол для всего человечества». Такой мир порожден расслаблением духа и крайним падением обольщенного и несчастного народа⁵.

Последний обольщен «тлетворными человеческими учениями», – уточняет патриарх Тихон в Послании Константинопольскому патриарху от 28 мая. Однако каков же выход из «опасного народного потрясения»⁶?

В дни возгорания всероссийской гражданской войны, иностранной военной интервенции и одновременно в дни светлой Пасхи прозвучало Слово к богомольцам при служении в Троицком соборе Александро-Невской лавры в Петрограде. 16 июня, впервые после большевистского переворота, Тихон приехал в лавру и обратился к множеству встречавших и ждавших патриаршего слова. «Великая Россия, удивлявшая весь мир своими подвигами, теперь лежит беспомощная и терпит унижения... – констатировал Тихон. – Конечно, нужны и преобразования, нужны и реформы. Но главное не в этом. Главное – это возрождение души нашей, об этом надо позаботиться прежде всего. Как Иов многострадальный потерял все, что имел, был терзаем, страдал, мучился, но не потерял веры в Бога, и вера эта спасла его и возвратила ему все потерянное и утраченное, так и нам Господь попустил переносить великое страдание, поношения и обиды, попустил потерять многое из того, что мы имели раньше. Но была бы только крепка вера православная, только бы ее не утратил Русский народ. Все возвратится ему, все будет у него, и восстанет он, как Иов от гноища своего. Пока будет вера, будет стоять и государство наше»⁷.

Удивительно откровенны, духовно прозорливы и просты слова русского православного патриарха. Народная правда, высказанная как народу, так и властелинам России. Или слова о преобразованиях и реформах, оторванных от православного возрождения. В них духовный ключ к осознанию того, почему эпоха великих либерально-буржуазных реформ завершилась

великим крахом. Сверх того – сегодняшние наши реформы при нравственном разложении и американизации русского народа ведут куда?

Или слова о зародышах новых войн. Ведь во множественном числе и о всем человечестве сказано, т.е. не только о том, что Брест провоцирует гражданскую войну в России. Самоисключение России и исключение нас Антантой из созидания послевоенного мира упрощало навязывание излишне тяжких и унижительных условий мира народу Германии, что объективно способствовало развитию зародышей национал-социализма. При этом патриарх и не думал о нацизме, но духовными глазами видел, что без воспитанной в православии России (способной не только извлекать выгоду, а подниматься до всечеловеческого служения), без такой России мир чреват очередной войной, злом для всего человечества.

Одновременно можно заметить, что патриарх не отзывался на очень важные политические события. Вавилонское строительство, расстрел мирной демонстрации и делящий страну договор – события более чем политические, сверхполитические. События, которые в своей совокупности породили гражданскую бойню и иностранное военное вмешательство с целями, простиравшимися вплоть до захвата природных богатств и расчленения российской державы.

И, наконец, новая сверхполитическая беда стряслась в подвале Ипатьевского дома в далеком Екатеринбурге. 21 июля в соборе Казанской иконы Божией Матери в Москве совершалось патриаршее служение литургии по случаю храмового праздника. По свидетельству протоиерея П.Н. Лахостского, после чтения Евангелия патриарх произнес экспромтом Слово о том, что «совершилось ужасное дело: расстрелян бывший государь Николай Александрович, по постановлению Уральского областного Совета рабочих и солдатских депутатов, и высшее наше правительство – Исполнительный Комитет одобрил это и признал законным. Но наша христианская совесть, руководимая Словом Божиим, не может согласиться с этим. Мы должны, повинувшись учению Слова Божия, осудить это де-

ло, иначе кровь расстрелянного падет и на нас, а не только на тех, кто совершил его. Не будем здесь оценивать и судить дела бывшего государя: беспристрастный суд над ним принадлежит истории, а он теперь предстоит пред нелицеприятным судом Божиим, но мы знаем, что он, отрекаясь от престола, делал это, имея в виду благо России и из любви к ней... и вдруг он приговаривается к расстрелу где-то в глубине России, небольшой кучкой людей, не за какую-либо вину, а за то только, что его будто бы кто-то хотел похитить. Приказ этот приводят в исполнение, и это деяние – уже после расстрела – одобряется высшей властью. Наша совесть примириться с этим не может, и мы должны во всеуслышание заявить об этом, как христиане, как сыны Церкви. Пусть за это называют нас контрреволюционерами, пусть заточают в тюрьму, пусть нас расстреливают».

Патриарх говорил с волнением и тихо. В соборе на Красной площади «почувствовали какое-то облегчение от сознания, что заговорили те, кому следует говорить и будить совесть. Правда, на улицах говорят различно, некоторые злорадствуют и одобряют убийство...» – свидетельствовал в те дни на Поместном соборе Русской православной церкви протоиерей П.Н. Лохостский⁸.

При этом патриарх Тихон поверил в заявление ВЦИК о том, что решение о расстреле принято в Екатеринбурге. Однако телеграмма местных большевиков вождю своей партии сформулирована так, что отсутствие ответной телеграммы с запрещением предстоящего расстрела рассматривалось как согласие на расстрел. Главный властелин дал как минимум молчаливую санкцию на казнь. Есть также исторические источники, в которых утверждается, что Ленин послал ответную телеграмму с прямым предписанием расстрелять⁹.

Причем московские властелины ввали, что не расстреляны дети и супруга бывшего государя¹⁰.

Какие бы слова сказал патриарх, зная, что невинные девушки зарезаны с последующим раздеванием и ограблением?

Нет таких слов.

«Еще продолжается на Руси эта страшная и томительная ночь, и не видно в ней радостного рассвета. Изнемогает наша Родина в тяжких муках... земля упивается неповинною кровью, проливаемою братскою рукою, оскверняется насилием, грабежами, блудом и всякою нечистотою.

Из того же ядовитого источника греха вышел великий соблазн чувственных земных благ, которыми и прельстился наш народ, забыв о едином на потребу.

Мы не отвергли этого искушения, как отверг его Христос Спаситель в пустыне. Мы захотели создать рай на земле, но без Бога и Его святых заветов. Бог же поругаем не бывает. И вот мы алчем, жаждем и наготуем в земле, благословенной обильными дарами природы, и печать проклятия легла на самый народный труд и на все начинания рук наших...

Плачьте же, дорогие братья и чада, оставшиеся верными Церкви и Родине, плачьте о великих грехах вашего Отечества, пока оно не погибло до конца. Плачьте о себе самих и о тех, кто по ожесточению сердца не имеет благодати слез. Богатые и бедные, ученые и простецы, старцы и юноши, девы и младенцы, соединитесь все вместе, облекитесь, подобно ниневитянам, во вретище и умоляйте милосердие Божие о помиловании и спасении России»¹¹.

Не слова, а благодать Плача Русского Иеремии пролилась в Послании всем верным православным чадам пред святым Успенским постом, 8 августа.

Не бывшего государя с супругой и детьми истреблял председатель совета народных комиссаров. Истреблял живые символы великой православной России, истреблял саму православную Россию.

Ранее наступление 1918 года, а теперь первая годовщина октябрьской социалистической революции «вынуждает Нас сказать вам горькое слово правды», говорилось в патриаршем Обращении к совнаркому от 7 ноября. «Соблазнив темный и невежественный народ возможностью легкой и безнаказанной наживы, вы отуманили его совесть, заглушили в нем сознание греха; но какими бы названиями ни прикрывались злодеяния, —

убийство, насилие, грабеж всегда останутся тяжкими и вопиющими к небу об отмщении грехами и преступлениями», – писал патриарх Тихон. «Да, мы переживаем ужасное время вашего владычества, и долго оно не изгладится из души народной, омрачив в ней образ Божий и запечатлев в ней образ зверя»¹².

Кто и когда говорил правителям и самому русскому народу такую горькую правду!

И вновь, во время разнузданной кампании по вскрытию мощей (вслед за осквернением мощей преподобного Саввы Сторожевского) патриарх не мог не обратиться к председателю совнаркома. Уже не с обличением и увещанием, а с заявлением:

«Вскрытие мощей Нас обязывает стать на защиту поругаемой святыни и отечески вещать народу: должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»¹³.

Заявление сделано 2 апреля 1919 г., в разгар наступления войск А.В. Колчака. В случае их победы, патриарх встречал бы белого адмирала как избавителя от большевистского владычества; продолжил бы плодотворную деятельность Поместный собор.

Однако не по годам постаревший духовный пастырь предпочитал не опережать события. Еще в 1918 г. в ответ на оптимистичные прогнозы бывшего обер-прокурора Синода А.В. Карташева Тихон ответил: «Хорошо! Уж очень все хорошо! Да только когда все это будет? Конечно, не теперь!» Позднее в эмиграции Карташев признал: «Как сын народа, патриарх Тихон тогда уже инстинктивно чувствовал силу и длительность народного увлечения большевизмом, не верил в возможность скорой победы белого движения и не был согласен с нами в политических расчетах»¹⁴.

Патриарх отказывался даже тайно благословить военных руководителей Белой армии, которая не определилась духовно, не стала русской православной народной армией, продолжательницей национально-освободительного движения гражданина Минина и князя Пожарского в предыдущую русскую

смуту. Мужественный патриарх был готов открыто поддержать подобное движение, повторить подвиг патриарха Гермогена. Но отсутствовала подобная армия, а в Белом движении продолжился предреволюционный духовно-мировоззренческий разброд образованного общества (от студентов до министров и генералов), разброд, который ранее разжигал из искры пламя и потом предопределял поражение белогвардейцев.

Отсюда аполитичность или невмешательство, а точнее – вынужденная и в известном смысле лишь внешняя отстраненность патриарха от схватки как в гражданской войне 1918 – 1920 гг., так и в политическом противоборстве 1917 – 1918 гг. Относительность внешней отстраненности того, кто вышел на духовную брань, прекрасно осознавал Ленин. И большевистский термин «тихоновщина» звучал как синоним «колчаковщины» и «контрреволюции», как смертный приговор.

Патриарх не верил в полагающихся только на свои силы безбожников (социалистов, демократов и многих белогвардейцев), другая же альтернатива властелинам отсутствовала. Открытая поддержка белогвардейцев могла не перевесить чашу весов в пользу последних, но оставить Русскую православную церковь без патриарха в тяжелейшее время. Причем пред Тихоном имелся пример – Россия без царя...

В постоянном и мучительном поиске богоугодной, духовно состоятельной и адекватной позиции патриарх обращался за вразумлением к Господу. И не исключено, что по молитвам Тихона вразумление могло иметь место. Если не по молитвам святого патриарха, то по чьим молитвам?

В целом, и особенно после поражения колчаковцев, патриарх пытался вести Церковь по пути гражданской лояльности существующей власти. В том же Послании говорилось: «Памятуйте же, отцы и братие, и канонические правила и завет св. апостола: “Блюдите себя от творящих распри и раздоры”, уклоняйтесь от участия в политических партиях и выступлениях, “повинуйтесь всякому человеческому начальству” в делах мирских, не подавайте никаких поводов, оправдывающих подозрительность советской власти, подчиняйтесь и ее велениям,

поскольку они не противоречат вере и благочестию, ибо Богу, по апостольскому наставлению, должно повиноваться более, чем людям»¹⁵.

Это Послание о невмешательстве в политическую борьбу направлено в разгар наступления Добровольческой армии А.И. Деникина на Москву и войск Н.Н. Юденича – на Петроград! Кажется, стоило обождать считанные дни до военной развязки: вдруг возьмут столицы? Последнего не исключали и большевики, готовившиеся к уходу в подполье. Политик предпочел бы обождать до развязки. Однако духовный пастырь поступил иначе. И объяснение этому одно: патриарх не чувствовал, что народ переболел большевизмом, не чувствовал изжитости и обреченности коммунистической идеологии.

Послание предписывало подчиняться и советской власти. Однако подчиняться постольку, поскольку... Причем многочисленные веления, а главное – идеологический и политический курс безбожных властителей не мог не противоречить вере и благочестию православных. Отсюда опять же относительность тогдашнего невмешательства Русской православной церкви.

В Заявлении содержащегося под стражей патриарха Тихона в Верховный суд РСФСР 16 июня 1923 г. говорилось правда: «я действительно был настроен к Советской власти враждебно, причем враждебность из пассивного состояния временами переходила к активным действиям, как-то: обращение по поводу Брестского мира в 1918 г., анафематствование в том же году власти и, наконец, воззвание против декрета об изъятии церковных ценностей в 1922 г.». Патриарх признал свои действия антисоветскими. И с этим тоже можно согласиться, тем более что антисоветскими и заслуживающими расстрела признавались несравнимо менее значимые действия.

Вынужденное нарушение заповеди «не лжесвидетельствуй» состояло в другом – в утверждении: «я раскаиваюсь в этих проступках против государственного строя... я отныне Советской власти не враг. Я окончательно и решительно отмежевы-

ваюсь как от зарубежной, так и внутренней монархическо-белогвардейской контрреволюции»¹⁶.

«Раскаяться» и «решительно отмежеваться» понадобилось, чтобы выйти из-под стражи и сломить обновленческое духовенство, приветствовавшее вавилонское строительство и под руководством ГПУ подчинявшее себе Русскую Православную церковь. И это осознала патриаршая паства. Если князю Александру Невскому пришлось считаться с татарским игом, то патриарху Тихону – с богоборческим. В обоих случаях в памяти народной остались не вынужденные и тягостные попытки подстроиться под утвердившееся владычество, а дерзновенное отстаивание веры и благочестия Земли Русской.

В Послании 8 октября 1919 г. осталось поистине пророчество о том, что *«никакое иноземное вмешательство, да и вообще никто и ничто, не спасет России от нестроения и разрухи, пока Правосудный Господь не преложит гнева Своего на милосердие, пока сам народ не очистится в купели покаяния от многолетних язв своих, а через то не возродится духовно...»*¹⁷.

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943. М., 1994. С. 76–77. Слово патриарха Тихона сказано перед началом новогоднего молебна.

² Там же. С. 83, 84.

³ Там же. С. 88, 89.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Там же. С. 107, 108.

⁶ Там же. С. 130.

⁷ Там же. С. 137–138.

⁸ Там же. С. 142–143. Слово патриарха Тихона записано протоиереем П.Н. Лахостским, запись просмотрена и одобрена патриархом. Отсутствие какого-либо черновика Слова подтверждает наблюдение протоиерея о выступлении Тихона экспромтом. Разумеется, православный патриарх высказал то, о чем мучительно думал с 19 июля, когда ВЦИК объявил о расстреле.

⁹ См.: *Радзинский Э.* «Господи... спаси и усмири Россию». Николай II: жизнь и смерть. М., 1993. С. 384, 404.

¹⁰ Известия ВЦИК. 1918. 19 июля.

¹¹ Акты Святейшего Тихона... С. 144, 146.

- ¹² Там же. С. 149, 150, 151.
- ¹³ Там же. С. 159.
- ¹⁴ *Карташев А.* Временное правительство и Русская церковь // *Современные записки.* Париж, 1933. С. 387, 388.
- ¹⁵ *Акты Святейшего Тихона...* С. 161.
- ¹⁶ Там же. С. 280-281.
- ¹⁷ Там же. С. 164. Курсив автора статьи. Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Общественный потенциал истории».

ОБ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ ДОМАШНЕГО АРЕСТА ПАТРИАРХА ТИХОНА В МАЕ 1922 Г.

Декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 г. «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих»¹ положил официальное начало новому этапу в реализации комплекса мер советской власти, направленных на максимальное ослабление церковного института, искоренение религиозного мировоззрения. По заключению Н.А. Кривовой, вопреки заявлениям властей о намерении использовать церковное золото для помощи голодающим, изъятие должно было решить одновременно несколько задач: окончательно устранить Церковь из общественной жизни; дискредитировать и уничтожить духовенство как сословие; получить в распоряжение средства для мировой революции и государственного строительства².

Власть стремилась возложить ответственность за эксцессы, которые неизбежно имели место в ходе кампании, на Предстоятеля Русской Православной Церкви, Патриарха Тихона, формулируя стандартное обвинение в контрреволюционной деятельности. Формальным поводом к этому послужило его послание от 15 (28) февраля 1922 г., в котором Первосвятитель не одобрил изъятия из храмов священных сосудов и т.п., указывая, что употребление таковых не для богослужебных целей канонически наказуемо.

В конце апреля – начале мая 1922 г. в Москве проходил судебный процесс по делу духовенства и мирян, обвиняемых в противодействии изъятию. В качестве одного из главных свидетелей был вызван и Патриарх. Строго секретное постановление Политбюро ЦК РКП(б) от 4 мая предписывало:

«...Дать директиву Московскому трибуналу

* к.и.н., Институт российской истории РАН.

*1) немедленно привлечь Тихона к суду, 2) применить к по-
пам высшую меру наказания»³.*

Днем раньше помечен протокол секретного совещания Президиума ГПУ, где помимо прочего принимается решение «О вызове ТИХОНА в ГПУ для предъявления ему ультимативных требований по вопросу об отречении им от должности лишения сана и предания анафиме (sic) представителей заграничного монархического антисоветского и Интервенционного активного духовенства»⁴. 5 мая Патриарх был вызван на процесс, где было принято решение о привлечении его к судебной ответственности, вечером того же дня состоялся допрос в ГПУ.

По распространенной, однако, вызывающей сомнения версии, 6 мая Патриарх, проживающий тогда на Троицком подворье, был заключен под домашний арест. На допросе, состоявшемся 9 мая, Первосвятитель дает расписку начальнику Секретного отдела ГПУ Т.П. Самсонову об ознакомлении с приговором Ревтрибунала о привлечении его к судебной ответственности, а также подписку о невыезде из Москвы⁵. Позже Патриарх был изолирован в Донском монастыре и еще ранее практически отстранен от руководства церковной жизнью. Это тесным образом связано с возникновением в мае 1922 года так называемого обновленческого раскола. Святейший, под давлением допущенной к нему с санкции ГПУ инициативной группы «прогрессивного» духовенства, принял решение временно устранившись от церковного управления, передав полномочия митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому), находящемуся в своей епархии. Принять же канцелярские дела (но не более того!) для передачи митрополиту он поручил трем священникам-обновленцам (Введенскому, Белкову и Калиновскому), которые, по существу, и совершили церковный переворот. Дело, однако, было не в этих персоналиях, ГПУ реализовывало план Троцкого, изложенный им в записке Политбюро от 30 марта 1922 г. В ней он выдвигает план развала Церкви изнутри, опираясь на соглашательское («сменовеховское») духовенство, которое, впрочем, потом тоже должно быть уничтожено. Показательно свидетельство церковного историка

А.Э. Левитина, близкого А. Введенскому, будущему обновленческому митрополиту. Он вспоминает беседу с Введенским, в ходе которой Левитин заметил, что за всем ходом событий в мае 1922 г. чувствуется чье-то неявное руководство. «Безусловно, – получил я в ответ. – Было место, в котором делалась религиозная погода. – Где же оно было, это место? – А вас это очень интересует? – Конечно! – А я вам не скажу. Сами догадайтесь, раз хотите быть историком, а иначе какой вы историк, если не понимаете самых простых вещей?»⁶

Таким образом, реальностью для Церкви стала более опасная, чем внешние гонения, **угроза разрушения изнутри**. Это ставило перед Патриархом непростой выбор. Сохранить в глазах многих верующих репутацию твердого и бескомпромиссного противника советской власти или попытаться спасти Церковь от грозящей опасности ценой ряда уступок политического характера, не затрагивающих внутренней основы церковного бытия? Инициированный властью обновленческий раскол, прямая угроза суда и расстрельного приговора для Первосвященителя, что лишило бы Церковь законно избранного главы в условиях глубокого внутреннего и внешнего кризиса, вынуждали Предстоятеля Русской Православной церкви принимать духовно непростые, но необходимые решения. Патриарх вынужден был пойти на компромисс, в июне 1923 г. признав свою «вину» перед советской властью и написав так называемое «покаянное заявление», где засвидетельствовал свою лояльность власти. Это позволило ему выйти на свободу и возглавить борьбу с обновленческим расколом.

В связи со всем вышесказанным следует заметить, что до сих пор не до конца ясны обстоятельства домашнего ареста Первосвященителя и перемещения его в московский Донской монастырь. Согласно версии, которая утвердилась в историографии, 6 мая 1922 г. Патриарх был заключен под домашний арест, а 19-го вывезен из Троицкого подворья в Донской монастырь, где содержался под строжайшей охраной и в полной изоляции от внешнего мира. Об этом пишут, например, историки-диссиденты А.Э. Левитин и В.М. Шавров, за ними сле-

дуют Д.В. Поспеловский, Н.А. Кривова и другие исследователи⁷. Вопросы, тем не менее, вызывают несколько документов весны–лета 1922 г., содержащихся в материалах следственного дела Патриарха Тихона. Из них следует, что 6 мая Первосвященитель еще не был арестован, хотя доступ к нему уже был ограничен. На это справедливо обращает внимание в недавно защищенной диссертации московский исследователь Д.В. Сафонов⁸, который, однако, допускает другую ошибку. Анализируя копию письма Патриарха Тихона к начальнику СО ГПУ Т.П. Самсонову от 6 мая⁹, исследователь неверно воспроизводит имеющуюся на нем резолюцию Т.П. Самсонова, датированную 08.05. Второй пункт этой резолюции, которая является распоряжением Е.А. Тучкову, начальнику VI отделения Секретного отдела ОГПУ, пересказывается Д.В. Сафоновым следующим образом: «объявить Патриарху, что он находится **под домашним арестом**¹⁰ ... и взять с него подписку о невыезде»¹¹. Хотя, резонно замечает автор, еще 7 мая в служебной записке Тучкову Самсонов предлагал ограничиться подпиской о невыезде из Москвы¹². С чем в таком случае связано изменение позиции Т.П. Самсоновым?

Возникают сомнения в необходимости брать у пребывающего под домашним арестом подписку о невыезде; поскольку, находясь в таком положении, он вряд ли может куда-либо выехать. И, действительно, согласно опубликованному документу, указанный пункт резолюции выглядит несколько по-иному, дословно: «2) Немедленно сегодня же заявить ему (Патриарху. – *В.Л.*), что он находится **под следствием** (а не под домашним арестом. – *В.Л.*) по постановлению Ревтриба и взять с него подписку о невыезде. 8/5.Самсонов»¹³. Это прямо согласуется со служебной запиской Тучкову от 7 мая и было выполнено, что отражено в содержащейся в следственном деле подписке Патриарха от 09.05. В ней указывается, что «гр. Белавин» дает ее Секретному отделу ГПУ, обязуясь: «без разрешения последнего... из Москвы не выезжать, при перемене адреса... поставить о том в известность... и по первому требованию... явиться в здание ГПУ для дачи показаний...»¹⁴. Тем же числом да-

тирована расписка Патриарха о том, что ему объявлен приговор Ревтрибунала о привлечении его к судебной ответственности¹⁵.

Мы видим, что об официально оформленном домашнем аресте речи пока не идет. Между тем обновленческий лидер А. Введенский, описывая визит схизматиков к Патриарху от 18 мая и, пытаясь доказать обоснованность передачи церковной власти обновленцам, заявляет: «В это самое время в Москве продолжался полный застой в делах. Патриарх арестован уже давно, в патриаршее подворье никого не пускают...»¹⁶. Однако известно, что еще 13 мая Патриарх присутствовал на Всенощной, а 14-го служил Божественную литургию на Троицком подворье в храме преп. Сергия Радонежского. Москвич Н. Окунев 13.05 записал в своем дневнике: «Пошел сегодня за всенощную на Патриаршее подворье. Прекрасная, “правильная” служба, как в небольшом монастыре незабвенного старого обихода. <...> В алтаре всю всенощную стоял сам патриарх, как простой богомолец. Его можно было видеть, став за левым клиросом, в те моменты, когда открывались царские врата»¹⁷. Прихожанка В.М. Миронова вспоминает о литургии, состоявшейся 14 мая: «Это было воскресенье. Здесь, в маленьком храмике, в присутствии немногочисленных молящихся, патриарх в сослужении подворской братии совершил божественную литургию – просто, без особой помпы и, как всегда, молитвенно»¹⁸. Таким образом, несмотря на известные ограничения, Патриарх в указанный период еще сохранял определенную свободу. В этом контексте – взятие подписки о невыезде со стороны карательных органов выглядит вполне логично.

Далее происходят события, связанные с визитами обновленческих лидеров, временным отстранением Патриарха Тихона от церковной власти и, согласно общепринятой версии, 19 мая чекисты перемещают Первосвятителя в Донской монастырь. Однако как тогда объяснить сообщение Патриарха в СО ГПУ от 19 мая о переезде, написанное его рукой?

«Имею долг сообщить, что с вечера сего 19 мая я из Троицкого Подворья переселился на жительство в Донской Монастырь в Москве»¹⁹.

Не совсем понятно, зачем Патриарху, если он был перемещен непосредственно чекистами, сообщать об этом в ГПУ? Предположение о том, что Первосвятитель написал это под давлением, выглядит маловероятным; неясна и цель, с которой его могли принудить к этому. Очевидно лишь то, что Патриарх выполняет требование подписки о невыезде, в которой было указано: «...при перемене адреса обязуюсь поставить о том в известность Секрет[ный] отд[ел] ГПУ...»²⁰.

27 мая заведующая Главмузеем Н.И. Троцкая просит ГПУ «сделать срочное распоряжение о переводе в какое либо иное помещение быв[шего] патриарха Тихона вселенного без ведома и согласия Главмузея в б[ывший] Донской монастырь»²¹, что, по мнению Троцкой, лишает возможности продолжать экскурсионную работу. 6 июня она получает ответ от лица зам. председателя ГПУ И.С. Уншлихта и начальника СО ГПУ Т.П. Самсонова, которые, в частности, сообщают, что «бывший патриарх ТИХОН, в Донской монастырь нами не вселялся, а поселился туда по своему личному желанию»²².

Такое сообщение, разумеется, полного доверия не вызывает. ГПУ, конечно, контролировало любые действия Патриарха. Но насколько прямым было участие карательных органов в переезде, остается неясным. Само постановление о содержании Патриарха Тихона под стражей на дому, между тем, датировано 31-м мая. В деле, однако, сохранился лишь машинописный черновик с многочисленными правками Е.А. Тучкова и пометой: «Справка. Подлинный документ при разработке дела не найден. <...> 21/1-35 г.»²³. Таким образом, возникает еще один вопрос: а был ли вообще подписан подлинник от 31 мая?

В пользу версии о том, что Патриарх еще не был в то время официально под арестом, свидетельствуют и несколько фраз из отчетного доклада Е.А. Тучкова о работе VI отделения СО ОГПУ в 1923 г. зампреду ОГПУ В.Р. Менжинскому. В частно-

сти, описывая процесс создания и деятельности первой обновленческой церковной группы, он сообщает: «Отправив Тихона в другое помещение, (Донской монастырь) и осевшись (sic) в бывшем патриаршем управлении группа эта объявила себя временным высшим церковным управлением...»²⁴. Мы видим, что, скорее всего, Первосвятителю пришлось покинуть Троицкое подворье под давлением обновленцев, а участие в этом карательных органов, возможно, носило лишь косвенный характер.

Любопытна записка И.С. Уншлихта и помощника начальника СО ГПУ А.А. Андреевой в Президиум ВЦИК от 18 ноября. В ней указывается:

«15 августа с/г СОГПУ был арестован домашним арестом за контр-революционную деятельность с содержанием в Донском монастыре Беллавин Василий Иванович... Ввиду того, что дело его... следствием еще не закончено, а срок содержания его под стражей истек, СОГПУ просит продлить последний до окончания дела следствием»²⁵.

Д.В. Сафонов, со ссылкой на неопубликованный документ из архива ЦА ФСБ, указывает, что новое, по его мнению, постановление о домашнем аресте Патриарха Е.А. Тучков подписал 25 августа²⁶. Сроки, однако, приблизительно совпадают. Таким образом, весьма вероятно, что до указанного момента изоляция Патриарха носила более мягкий характер. Заметим также, что, после долгого перерыва, первый известный протокол допроса Первосвятителем относится лишь к 31 августа. Все это, конечно, не очень принципиально меняет ситуацию, т.к., по существу, положение Первосвятителем было очень близким к домашнему аресту, и главным обстоятельством здесь является отстранение Патриарха Тихона в середине мая от руководства церковной жизнью. Тем не менее перед нами неоднозначный материал, требующий уточнения.

В этом контексте следует заметить, что в литературе часто преувеличивается тяжесть условий содержания Первосвятителем, что невольно подчеркивает некую безысходность его положения, что могло подтолкнуть Патриарха к компромиссным

решениям. Вот, например, как описывает один из псевдоочевидцев картину освобождения Святейшего в июне 1923 г.:

«После долгого ожидания раскрылись ворота и показался Патриарх. Длинные включенные седые волосы, спутанная борода, глубоко впавшие глаза на осунувшемся лице, ветхая солдатская шинель, надетая на голое тело. Патриарх был бос. Потрясенная многотысячная толпа, как один человек, опустилась на колена и пала ниц. Медленно шел Патриарх к экипажу, обеими руками благословляя толпу, и слезы катились по его измученному лицу»²⁷.

Недостоверность такого рода свидетельства подробно разобрана протопресвитером В.П. Виноградовым, в этот период бывшего председателем Московского епархиального совета²⁸.

Протоиерей В. Цыпин ошибочно сообщает, что Святитель Тихон был лишен возможности приобщаться Святым Тайн²⁹. Однако по свидетельству М.А. Вешневой (тогда Семеновой), в 1922–1923 гг. сотрудницы ВЧК-ГПУ, одной из двух женщин, которые наиболее близко соприкасались со Святейшим во время его содержания в Донском монастыре: «Патриарх часто причащается. Он говорит мне, что ему необходимо принять “святые тайны”. Я посылаю красноармейца в церковь. И вижу в окно, как идет священник в полном облачении, неся на голове чашу со святыми дарами, покрытую воздушками, а за ним часовой с ружьем. ... Мне “положено” наблюдать всю церемонию причащения. Я этого не делаю, посылаю парня»³⁰.

Для верующего человека возможность приступить к Святым Тайнам является важнейшим обстоятельством, и то, что Патриарх не был этого лишен, уже указывает на относительную сносность его положения. Нужно признать, что и вопрос питания Святейшего был решен подобающим образом, с учетом постов. «Патриарх совершенно не ест мяса. Но стол у него разнообразный, питательный и очень изысканный», – сообщает Вешнева. Конечно, такая ситуация, видимо, связана с тем, что на планируемом процессе Патриарх должен был иметь соответствующий внешний вид, исключаящий претензии наблю-

дателей. Однако и преувеличивать тяжесть заключения было бы неправильным.

Вместе с тем те же Левитин и Шавров, в своем исследовании указывающие на строгость условий содержания Патриарха в Донском монастыре, в другом месте неожиданно сообщают, что «до мая 1923 года изоляция патриарха была лишь условной: он получал огромное количество передач с воли, получал письма, поддерживал почти регулярную связь со своими сторонниками. Вряд ли патриарх мог поэтому чувствовать подавленным и покинутым»³¹. Если это так, что в основном подтверждают и воспоминания М. Вешневой, то мы должны иметь в виду, что Первосвятитель во время годичного пребывания в Донском монастыре имел приемлемые условия существования, время и возможность для тщательного анализа своего положения и, принимая решения, учитывал все факторы: состояние обновленческого раскола, международное положение и т.п.

Таким образом, обстоятельства домашнего ареста Патриарха весной–летом 1922 г. косвенно еще раз подтверждают тезис о том, что компромиссные решения Первосвятителя были не следствием давления, которое оказывалось на него карательными органами, а, по сути, обдуманном **тактическим маневром** в изменившихся политических условиях, смыслом и целью которого была борьба с обновленческим расколом и сохранение канонических церковных структур.

¹ Собрание узаконений и постановлений рабочего и крестьянского правительства за 1922 г. М., 1950. С. 381-382.

² *Кривова Н.А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. С. 17.

³ Архивы Кремля. Кн. 1: Политбюро и Церковь, 1922–1925. М., 1997. С. 199.

⁴ Там же. С. 252.

⁵ Следственное дело патриарха Тихона: Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000. Раздел I. С. 161-162.

- ⁶ Левитин А.Э., Шавров В.М. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 66.
- ⁷ Там же. С. 75; Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 121; Кривова Н.А. Указ. соч. С. 133.
- ⁸ Сафонов Д.В. Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений в 1922–1925 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2004. Рукопись. С. 43.
- ⁹ Следственное дело... Раздел I. Док. ... № 57. (ЦА ФСБ. Д.Н-1780. Т. 6. Л. 32).
- ¹⁰ Здесь и далее выделения в тексте цитат, сделанные автором статьи, – не оговариваются.
- ¹¹ Сафонов Д.В. Указ. дис. С. 44.
- ¹² Следственное дело... Раздел I. Док. № 69.
- ¹³ Там же. С. 124.
- ¹⁴ Там же. Док. № 74.
- ¹⁵ Там же. Док. № 73.
- ¹⁶ Введенский А. Церковь и революция: [Уход Патриарха Тихона]. Пг. 1922. С. 21.
- ¹⁷ Цит. по: Вострышев М.И. Патриарх Тихон. М., 1997. С. 221.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Следственное дело... Раздел I. Док. № 80.
- ²⁰ Там же. Док. № 74.
- ²¹ Там же. Док. № 83.
- ²² Там же. Док. № 84. Подчеркнуто в документе.
- ²³ Там же. Док. № 82.
- ²⁴ Архивы Кремля. Кн. 2. М., 1998. С. 396.
- ²⁵ Следственное дело... Раздел I. Док. № 95.
- ²⁶ Сафонов Д.В. Указ. дис. С. 48-49. Сам исследователь, как ясно из вышеизложенного, считает, что домашний арест Патриарха имел место с 9 мая.
- ²⁷ Цит. по: Зайцев К., протоиерей. Время святителя Тихона. М., 1996. С. 136.
- ²⁸ Протопресвитер Василий Виноградов. О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Святейшего Патриарха Тихона (1923–1925 гг.) // Церковно-исторический вестник. 1998. № 1. С. 8-9.
- ²⁹ Цыпин В., протоиерей. История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. С. 90. (История Русской Церкви; Т. 9).
- ³⁰ Вешнева М.А. «Это память о днях в Донском...» // Юность. 1990. № 9. С. 79.
- ³¹ Левитин А.Э., Шавров В.М. Указ. соч. С. 332.

АРХИВ МИХАИЛА ЕФИМОВИЧА ГУБОНИНА, ПОСВЯЩЕННЫЙ ПАМЯТИ СВЯТОГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

Одним из самых крупных исторических архивов, собранных в условиях гонений на Церковь в XX веке, является многотомное собрание Михаила Ефимовича Губонина, посвященное жизни Святого Патриарха Тихона и истории Русской Православной Церкви первой половины XX века.

Общий объем этого уникального архива составляет около 15 тысяч машинописных листов.

Архив условно можно разделить на три больших части.

1. Документы по истории РПЦ первой половины XX века. Эта часть архива, широко известная как монография под названием «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 гг.: Сборник: в 2 ч.», была издана в 1994 г. Православным Свято-Тихоновским богословским институтом. О значимости этого источника говорит тот факт, что ни одно исследование по истории Русской Православной Церкви XX века не обходится без использования и цитирования данного источника.

2. Часть архива: «Списки иерархов и епархий РПЦ», являющаяся продолжением строевского словаря архиереев Русской Православной Церкви и епархиальных списков российских иерархов, которую Михаил Ефимович успел закончить незадолго до своей кончины. В настоящее время этот труд под условным названием «История Российской иерархии», охватывающий период от появления первых епископов на Руси и до 2004 г., готовится к изданию в Свято-Тихоновском гуманитарном университете (до недавнего времени – ПСТБИ).

* ст.н.с. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

3. В приложении к «Актам» можно найти краткую биографию Михаила Ефимовича Губонина¹. Отметим только, что Господь чудесным образом отметил подвиг жизни Михаила Ефимовича: он скорпостижно скончался в день святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, 9 октября 1971 года. Через 18 лет в это день состоялось прославление горячо любимого и особенно чтимого им Святейшего Патриарха Тихона, к памяти которого с особой любовью и трепетом Михаил Ефимович относился всю свою жизнь.

В свое время он порой негодовал, когда умышленно замалчивалось значение мученического служения Святейшего Патриарха Тихона, святость которого была для него бесспорна, в труднейший период истории Церкви и страны. Эта любовь помогла ему составить сборник воспоминаний о Святейшем Патриархе Тихоне, на котором постараемся остановиться подробнее.

Сам Михаил Ефимович, характеризуя свой сборник, озаглавленный «Современники о Патриархе Тихоне», пишет, что в нем *«собраны по возможности все те “мелочи патриаршей жизни”, которые, по-видимому, не могут претендовать на внимание и место в официальной биографии почившего Святейшего Патриарха Тихона или солидном исследовании о его жизни и деятельности, именно в силу своей кажущейся мало-важности. Однако благоговейное почитание памяти Первого и Великого нашего Господина и Отца внушает мысль о самом тщательном собирании и бережном хранении подобных бытовых крох, так как, думается, при всей своей внешней незначительности они нередко носят на себе печать большой исторической правды и обнаруживают ту интимную сторону жизни, следы которой мы тщетно стали бы искать в официальных источниках.*

Поэтому нам кажется, что пренебрегать подобными “мелочами” – значит сознательно закрывать глаза на уяснение себе многих психологических и историко-бытовых особенностей, присущих деятельности и облику Святейшего.

А то обстоятельство, что среди всего собранного материала оказалось немало разного рода “мусора” и даже заведомой лжи, нисколько не повлияло на нашу решимость внести все это в единый свод наряду с другими, объективными и правдивыми рассказами и сообщениями. Напротив, для вдумчивого читателя на темном фоне злобы и инсинуаций еще ярче подчеркнется все то светлое и высокое, что было столь присуще Патриарху Тихону и так характерно для него»².

Исходя из этого, Михаил Ефимович стремился собрать все возможные сведения о каждом дне патриаршей жизни Святителя Тихона за все семь с половиной лет его патриаршего подвига. Ни одно издание, упоминавшее имя горячо любимого им святителя, не было им пропущено, надо отметить, что список литературы, составленный М. Е. Губониным, в котором упоминалось имя Св. Патриарха Тихона, содержит более полутора тысяч печатных источников. Среди использованных им источников были не только отечественные, но и многие, изданные за границей. Отметим тот факт, что в цитатах мы почти не находим опечаток. Иногда, проверяя текст по переизданным в настоящее время зарубежным изданиям, мы были вынуждены обращаться к первоисточникам (ранее скрытым в специальных фондах), так как в новых изданиях содержится множество неточностей, опечаток, грамматических ошибок, которых нет в напечатанных на пишущей машинке текстах, представленных составителем, что характеризует его как педантичного, скрупулезного, аккуратного и добросовестного исследователя, который может стать примером для всех нас. Каждая использованная цитата имеет точную ссылку на источник, каждая купюра точно обозначена и указана.

К столетию со дня рождения св. Патриарха Тихона (т.е. к 1 февраля 1965 г.) Михаил Ефимович оформил собранные им материалы в виде машинописной рукописи, подготовленной для издания (хотя в то время трудно было надеяться на выход в свет подобного произведения). Составленный сборник под названием «Современники о Патриархе Тихоне. Сборник печатных, рукописных и устных воспоминаний»³ состоит из трех

машинописных книг общим объемом (если их перевести в обычный формат) более 5 тысяч машинописных страниц, кроме того, существует еще примерно тысяча страниц дополнительного текста, собранных после 1965 г. В подготовленных для печати с необычайным художественным вкусом томах вклеено большое множество редких фотографий, иллюстрирующих подготовленный материал. В предисловии к своему труду он поставил две даты «*Бранденбург, апрель 1945 г. – Москва, 19 января (1 февраля) 1965 г.*». Первая дата и место написания удивительны. Это было время Великой Отечественной войны, непосредственным участником которой был сам автор. Даже находясь на фронте, Михаил Ефимович не переставал собирать материалы по истории Русской Церкви и не забывал о своем главном служении – служении Русской Церкви.

В первом томе сборника собрано более 400 статей, касающихся жизни и деятельности Патриарха Тихона, написанные более 300-ми авторами. Статьи представляют собой или перепечатки из опубликованных изданий, или выписки из рукописных источников, которые втайне составлялись и распространялись в первой половине XX века. Кроме того, представлено множество устных воспоминаний, которые записал и литературно обработал сам М.Е. Губонин. Отметим, что все эти материалы были собраны в то время, когда в советской печати имя св. Патриарха Тихона, если и упоминалось, то только с эпитетами «черносотенец, контрреволюционер-монархист, враг советской власти»⁴.

Михаил Ефимович в предисловии к сборнику говорил, «*духовную ценность или значимость предлагаемого труда предоставляется почувствовать и оценить каждому, кто потрудится ознакомиться с ним; следует иметь в виду, однако, то обстоятельство, что литературная обработка устных сообщений произведена лицом случайным в этой (литературной) области, что, конечно, не могло не отразиться отрицательно на форме, в которую облечены эти рассказы и сообщения сборника “Современники о Патриархе Тихоне”*»⁵. В этой цитате проявилась необычайная скромность Михаила

Ефимовича, которая была поразительной. Он, несомненно, обладал выдающимся литературным талантом (надо сказать, что в 2-3 словах он мог дать полный яркий портрет человека).

Михаил Ефимович, будучи педантичным и скрупулезным собирателем всего, что имело значение для церковной истории новейшего периода, соединял в себе удивительную широту и свободу взглядов с тончайшей церковной интуицией, любовь к кропотливой архивной работе – с необычайной живостью характера, строгость и точность церковных и духовных оценок – с замечательным по артистичности даром рассказчика, тонким и веселым юмором.

Почти всегда, где было возможно, он подкреплял свои мысли цитатами или источниками (точно давая ссылку на источник). Особенно ценным это оказалось в двух книгах, которые являются дополнениями и комментариями к первому тому, названные «Современники о Патриархе Тихоне. Дополнения и комментарии». По объему они примерно в три раза превышают сам сборник воспоминаний. В них даны сведения об авторах произведений, расшифровки упоминаемых исторических событий, уточняются и поправляются неточности в воспоминаниях, давая обширную картину не только истории Русской Православной Церкви, но и истории страны в целом. Особенно ценным является беспристрастный глубокий критический анализ источников. «Примечания и дополнения», содержащие более 1500 тысяч различных по размеру статей, в некотором смысле могли бы претендовать на энциклопедию по истории Русской Православной Церкви.

В комментариях можно найти множество биографий церковных деятелей XX века (многие из которых в настоящее время прославлены в лике мучеников и исповедников РПЦ), без умалчивания «обстоятельств их жизни», правдиво говорящих о репрессиях и причинах гибели иерархов, представляя обширную картину гонений тех времен (заметим, что в 1930-е годы Михаил Ефимович сам был репрессирован, провел три года в ссылке, его первый собранный архив был изъят органами НКВД). Зная как никто другой исторические условия жизни

РПЦ XX века, в отличие от многих «смелых» историков, Михаил Ефимович не был диссидентом. Для него боль и трагедия РПЦ были не поводом к обличению боготорческой власти или поводом нанести лишний раз удар по Московской Патриархии, это были его боль и его трагедия, которые он разделял со своим народом, для которого он собирал свой архив, свято веря в возрождение родной ему Церкви, которое без глубокого знания ее истории не представляется возможным⁶.

Михаил Ефимович выполнил поставленную перед собой задачу: чтобы «собрал воедино духовное наследие Великого Первосвятителя, мы имели бы в своих руках прекрасный памятник величия его духа, смиренномудрия и нелицемерной святости, полезный не только для воспоминания и утешения, но и еще в большей степени – для поучения и назидания многих из нас»⁷. Последние слова можно отнести непосредственно и к самому Михаилу Ефимовичу, который скромно характеризовал себя: «Я не историк, а только каталогизатор документов». Однако совершенный им подвиг и сегодня дает нам неопределимое богатство – мы можем прикоснуться к жизни близких нам по времени новых наших святых, первым из которых является св. Патриарх Тихон. Долг благодарности призывает нас обратиться и к жизни подвижника-собираателя.

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 гг.: Сборник: в 2 ч. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 1061-1063. (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви).

² Архив ПСТГУ. Фонд М.Е. Губонина. «Современники о Патриархе Тихоне. Сборник печатных, рукописных и устных воспоминаний». Подлинник. Машинопись.

³ Небольшая часть архива (примерно десятая часть), под названием «Патриарх Тихон и история русской церковной смуты», была издана в Санкт-Петербурге в издательстве «Сатисъ» в 1994 г. Это издание, к сожалению, содержащее множество ошибок и неточностей, так же является одним из наиболее цитируемых источников по истории РПЦ.

- ⁴ Так, в первых двух изданиях Большой советской энциклопедии имя св. Патриарха Тихона не упоминалось, а в последнем советском издании энциклопедии Патриарх Тихон характеризуется как «контрреволюционер и противник советской власти».
- ⁵ Цит. по указ. рукописи М.Е. Губонина.
- ⁶ Достаточно сравнить два источника: «Акты» и книгу Льва Регельсона «Трагедия Русской Церкви 1917–1945» (Париж, 1977; М., 1990), в которой была использована часть материалов из архива Михаила Ефимовича, под названием Архив 1 и Архив 2 (Неопубликованные, разрозненные документы и частные сообщения по истории Русской Церкви в 1917–1945 годах). Как справедливо заметил сам Л. Регельсон, «ему так и не удалось довести до читателей основную мысль – приоритет церковного начала над политическим», но именно эта мысль и была донесена Михаил Ефимовичем во всех его трудах. Если книга Л. Регельсона была предназначена православной эмиграции, то собрание Михаила Ефимовича предназначалось исключительно для российского читателя.
- ⁷ Цит. по указ. рукописи М.Е. Губонина.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ РОССИЙСКОЙ ГОРОДСКОЙ СЕМЬИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.

В начале XX в. ценностные установки российского населения на брачно-семейные отношения, как правило, основывались на религиозных взглядах. Для России были характерны разные вероисповедания. Наиболее распространенными из них стали христианство, ислам, иудаизм. В статье на основе духовных, религиозных, философских произведений, нормативно-законодательных материалов рассматриваются основные ценности брачно-семейных отношений, принятые в христианстве, исламе, иудаизме, показывается их трансформация в первой четверти XX в. Следует отметить, что проблема религиозных ценностей российской городской семьи недостаточно изучена в отечественной историографии.

В России, особенно в ее Европейской части, где в основном проживало славянское население, христианское вероисповедание получило наиболее широкое распространение. В начале XX в. в российских городах христиан было 77,6% (из них православных – 61,9%, католиков – 9,5%, протестантов – 4,6%, прочих христиан – 1,6%), иудеев – 15,7%, мусульман – 6,5%, прочих не христиан – 0,2%¹.

Религии, исповедуемые населением России, имели разные ценностные установки на брак, семью, детей, роль женщины в семье и обществе.

Христианство предъявляло к верующим высокие нравственные требования. Это отразилось на ценностях брачно-семейных отношений. В христианстве брак считался таинством, т.е. важнейшим обрядом, во время совершения которого на вступающих в брак сходит особая божественная благодать.

* д.и.н., Институт российской истории РАН.

Православная и католическая церкви признавали семь таинств: крещение, причащение, священство, покаяние, миропомазание, брак, елеосвящение².

В христианской доктрине брак трактовался как телесное и духовное общение между мужем и женой, основой которого была любовь. Однако любовь в христианстве приобретала не плотское, а духовное содержание. Любовь в браке понималась как часть общей любви к Богу и считалась нравственной основой духовного общения супругов. В брачном союзе чувственный элемент был подчинен духовной жизни и занимал второстепенное место. Плотское начало брака оправдывалось деторождением³.

Любовь в браке связывалась с полным самоотречением и самопожертвованием. От мужчин и женщин, вступивших в брак, требовалось постоянство и верность. Это составляло нравственную основу для поведения мужа и жены, т.е. признавалось нравственное равенство супругов. Вместе с тем положение мужчины и женщины в браке имело существенные различия. Муж считался главой семьи, жена должна повиноваться мужу, быть ему помощницей. За мужчиной признавалось право на общественную жизнь, разнообразную деятельность, творчество. Женщина должна была исполнять домашние дела. Наиболее достойное поведение жены – покорное, безмолвное выполнение домашних обязанностей. Поскольку брак в христианстве – обязанности взаимной любви, то главенство мужа и покорность жены рассматривались как выражение взаимной супружеской любви, уравнивающее их различное положение в браке⁴.

В христианском учении нравственный, основной смысл брачного союза заключался в детях, их воспитании. Родители должны были любить своих детей, относиться к ним с терпением и с самопожертвованием, а дети – уважать и почитать родителей⁵.

С христианской точки зрения брак, в котором один отдаст себя другому, – нравственный союз. Причем он понимался как глубокое духовное соединение, существующее между Церко-

вью и Христом, и был нерасторжим. Однако нерасторжимость такого союза не была абсолютной. Брак мог распасться по естественным причинам, например, смерть одного из супругов. Брак расторгался в результате супружеской неверности, так как подрывалась его нравственная основа. В этом случае вина падала как на мужа, так и на жену, а не только на изменившего супруга. Христианская церковь также могла расторгнуть брачный союз и по другим причинам: при осуждении того или иного супруга к лишению всех прав состояния (гражданская смерть); в случае безвестного отсутствия супруга продолжительное время (5 лет и более); физической неспособности того или иного супруга к брачному сожитию. Важным основанием для расторжения брачного союза было отречение одного из супругов от мира, т.е. поступление в монашество. Тем не менее не расторгались браки, когда отсутствовало или исчезало взаимное согласие супругов. Эти положения были закреплены в Уставе духовных консисторий, а также отражены в гражданском законодательстве Российской империи (семейном праве)⁶.

Для каждого верующего человека вступление в брак рассматривалось как важнейшее событие в его жизни, так как только в браке по христианскому учению человек составлял целое, «муж и жена – не два человека, а один человек», один неотъемлемая часть другого⁷.

Христианство, особенно католичество, признавало и безбрачие. Оно рассматривалось как лучший путь для достижения нравственного совершенства. Семейный человек больше думал о мирских делах. Многочисленные семейные проблемы мешали ему безраздельно служить Богу. Одиноким человек, отвергая возможность вступления в брак и создания семьи, мог безраздельно посвятить свою жизнь служению Богу⁸.

В христианстве допускались повторные браки. Вступать в брак повторно разрешалось три раза. Однако строго соблюдался принцип единобрачия.

Христианство не признавало многоженство, считая его величайшим грехом. Строго осуждались все формы внебрачных

отношений: наложничество, фактический брак (конкубинат) и т.д. Запрещался инцест.

Христианское учение не признавало контрацепцию, искусственное прекращение беременности (аборты). Однако протестанты практиковали контроль над рождаемостью путем применения искусственного прекращения беременности и контрацепции⁹.

Ислам признавал и вступление в брак, и безбрачие. Однако идея безбрачия не была распространена. В исламе брак был священным долгом каждого мусульманина. Особенно осуждалось безбрачие женщин. В этом случае женщина не исполняла своего главного предназначения – жить для мужчины¹⁰.

Если в христианстве брак был таинством, то мусульманский брак основывался на обязательной уплате приданого (махры). Жена в результате заключения брака приобреталась мужем, становилась его собственностью.

В отличие от христианства в исламе делался упор на чувственной стороне брака. Считалось, что жена должна служить для удовлетворения чувственных наклонностей мужа¹¹.

Исламский брак был полигамным. По Корану мужчина мог состоять в браке с четырьмя женщинами одновременно, а также иметь наложниц. Женщина не могла иметь более одного мужа. Это положение отразилось в законодательстве Российской империи. У шиитов признавался временный брак¹².

В отличие от христианства в исламе расторжение брачного союза признавалось вполне естественным. Существовали разные формы разводов. Однако развод мог исходить в большинстве случаев только от мужа¹³.

Положение женщины в браке было неравноправным. Жена полностью зависела от мужа, права которого считались неограниченными. Он мог даже убить жену, особенно за супружескую измену¹⁴.

Ислам одобрительно относился к рождаемости. Однако отношение к детям в семье было строгое. От них требовалось полное подчинение отцу и матери. Особенно тяжелое положение в семье было у девочек. К рождению девочки относились

как к большому горю. Рождение мальчика считалось «украшением здешней жизни»¹⁵.

В иудаизме вступление в брак рассматривалось как важнейший поступок в жизни человека. Вступивший в брак освобождался от воинской службы, разнообразных повинностей, а также общественных обязанностей на один год. Особое значение, как и в христианстве, придавалось первому браку.

При вступлении в брак жених должен был дать невесте брачный контракт, где перечислялись все обязанности мужа по отношению к жене. Муж был обязан обеспечивать жену всем необходимым и, прежде всего, пищей и одеждой. Оговаривались и финансовые обязанности мужа перед женой в случае смерти или развода. Мужья в еврейских семьях должны были быть исключительно внимательны к своим женам. Однако женщина находилась в зависимом положении: дочь – от отца, а жена – от мужа. Кроме того, муж мог иметь несколько жен и наложницу. В реальной жизни это положение не получило распространения. Иудеи, как и в христиане, строго порицали внебрачные отношения, особенно кровосмешение. Вместе с тем признавали естественность сексуальных отношений в браке.

Ссоры и конфликты между супругами строго порицались. Существующие правила брачно-семейных отношений заставляли супругов устранять возникающие между ними конфликтные ситуации.

В отношениях между поколениями в семье предусматривалось выполнение определенных обязанностей родителей перед детьми. Считалось, что родители должны были научить детей Торе, ремеслу и самозащите. Большое значение родители придавали образованию детей. Детям предписывалось уважать родителей. Наряду с этим дети не должны были позволять родителям вмешиваться в свою личную жизнь. Это позволяло взрослым детям делать самостоятельный брачный выбор. Однако в реальной жизни родители нередко устраивали браки своих детей без их согласия.

В отличие от христианства в иудаизме разрешался развод, особенно в случаях отсутствия в семье эмоционально-стабильных отношений.

Важно также отметить, что в иудаизме предписывалось оказывать финансовую и эмоциональную поддержку вдовам и сиротам¹⁶.

Различный подход в христианстве, исламе, иудаизме к ценностям семьи оказывал самое непосредственное влияние на формирование семьи, добрачное, брачное и внебрачное поведение, репродуктивное поведение, характер семейных отношений и т.д. Преобладание христиан в населении России способствовало широкому распространению христианских ценностей в брачно-семейных отношениях.

При наличии разных вероисповеданий в России вступление в брак, как правило, ограничивалось рамками одного вероисповедания, а также одной национальности. По российскому законодательству запрещались браки между христианами и не христианами. Мусульманин мог вступать в брак с христианками и иудейками, что объяснялось стремлением распространить ислам среди христиан и иудеев. По этой причине брак мусульманки с христианином или иудеем был исключен. Поступок такого рода строго карался, мусульманка обвинялась в вероотступничестве и могла быть подвергнута наказанию, вплоть до тюремного заключения. Исключались браки между христианами и язычниками, мусульманами и язычниками¹⁷. Такие запреты и ограничения, несомненно, препятствовали распространению межнациональных браков.

Однако в начале XX в. в городах России наблюдалась неудовлетворенность традиционными ценностями брачно-семейных отношений. Происходил сложный поиск другой нравственной основы во взаимоотношениях между супругами, родителями и детьми. Это особенно ярко проявлялось среди просвещенной части христианского населения.

В философских учениях нового времени появилась критика традиционных ценностей христианского брака. Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, Н.Ф. Федоров отмечали лицемерие христианско-

го учения о браке, презиравшего интимные взаимоотношения мужчин и женщин в брачном союзе, считающего их греховными. Они признавали естественность сексуальной жизни человека. Н.А. Бердяев, например, писал, что «в строе семьи узаконенная полигамия будет более правдивой и для новых условий жизни более целесообразной формой, чем лицемерная и выродившаяся моногамия»¹⁸. Ученый рассматривал таинство брака как «таинство соединения в любви»¹⁹, а брак как форму выражения свободного чувства одного человека по отношению к другому человеку. Возможность такого брачного союза по существу подрывала христианские принципы единобрачия и нерасторжимости брака.

В начале XX в. новые ценностные установки населения на брачно-семейные отношения были характерны и для европейских стран, где значительно усилилось внимание к сексуальной стороне супружеской жизни²⁰.

В отличие от радикально-настроенных философов П.П. Флоренский, И.А. Ильин, С.Н. Булгаков отрицательно относились к проявлениям плотских чувств²¹.

Представители марксистского направления считали, что свободный выбор в браке по любви мог быть реализован только при устранении частной собственности²².

Специфика осмысления в русской философии проблем пола, любви накладывала отпечаток на духовную культуру российского общества, формирование личности, характер брачно-семейных отношений. Критика основ христианского брака, распространение новых ценностей на брак и семью изменяли взгляды горожан на роль женщины в обществе и семье.

В начале XX в. в российском обществе, особенно среди городского населения, усилилось стремление к свободному от расчета и лицемерия брачному выбору. Стали активно обсуждаться проблемы женского равноправия. Появились взгляды о материнстве как общественной деятельности женщин. В значительной степени ее связывали не столько с детопроизводством, сколько с воспитанием физически и морально здорового следующего поколения.

Идеи о равноправии женщин вызывали серьезную обеспокоенность в консервативных кругах российского общества. Особую опасность для прочного брака они видели в предоставлении женщинам равных прав с мужчинами и, как следствие этого, рост внесемейных интересов женщин²³.

Консервативные взгляды разделяли представители православной Церкви. Они считали, что женщина всегда исполняла наиболее важную из всех возможных для женщины ролей – роль матери. Женское равноправие они рассматривали как фактор дестабилизации брака, увеличение числа неудачных браков, внутренне непрочных и легко расторгимых. Равноправие женщин, по их мнению, будет снижать воспитательные функции семьи и неблагоприятно отзовется на судьбе следующих поколений²⁴.

Наиболее радикально настроенная часть общества видела в равноправии женщин путь для брачного выбора по взаимной склонности, свободного брачного союза, основанного на равенстве супругов и на возможности расторжения брака²⁵.

Новые идеи разрушали традиционные религиозно-этические нормы брачно-семейных отношений. Так, например, молодые люди стали активно сопротивляться вступлению в брак по решению родителей и родственников, униженному положению жены в доме мужа, традиционной организации быта, религиозной нетерпимости, замкнутому образу жизни семьи. Неудовлетворенность старыми порядками семьи особенно ярко проявлялась у молодых супругов и часто завершалась их отделением от родителей²⁶. Следствием этого отделения было дробление больших патриархальных семей и распространение малых семей.

Первая мировая и Гражданская войны, революционные события, особенно Октябрьская революция, оказали существенное влияние на трансформацию религиозно-этических норм брачно-семейных отношений. Изменения традиционных ценностей брака и семьи, прежде всего, были связаны с отделением церкви от государства. Немалую роль играл Кодекс законов об актах гражданского состояния, брачности, семейном и опе-

кунском праве РСФСР (октябрь 1918 г.). Кодекс устранял все ранее существующие социальные, сословные, национальные, религиозные запреты при вступлении в брак; юридическая сила признавалась только за гражданским браком; женщины получили равные права с мужчинами; упростался бракоразводный процесс²⁷.

В 1920-е гг. существенное влияние на семью оказывали новые ценностные установки горожан на брачно-семейные отношения. Наиболее ярко они были выражены в работах партийных и государственных деятелей.

Широкое распространение в обществе, особенно среди молодежи, получили взгляды А.М. Коллонтай о браке как союзе равноправных и свободных людей. Она признавала все формы брачных отношений, моногамию в браке, но поддерживала идею о неизбежности развода. А.М. Коллонтай отрицала возможность социального вмешательства в брак или социального контроля над брачным союзом²⁸.

Эта точка зрения была популярна и за рубежом. Так, Линдсей (руководитель отделением семейных дел и малолетних преступников в Денверском суде) на основе судебной практики пришел к выводу о разложении современной американской семьи и предлагал признать законными новые формы брака, например, компанионат («товарищеский брак»). Общественный деятель Германии Шарлота Бухов-Гомейер выступала за признание временного брака, т.е. заключенного на срок, определенный законом. Такой брак основывался на добровольном согласии, экономической независимости супругов друг от друга, а также необязательности совместного проживания и хозяйства²⁹.

Близкие взгляды отстаивал лидер немецкого и международного рабочего движения А. Бебель. Он считал, что единственной сферой проявления общественного контроля над браком должно быть деторождение.

Эта точка зрения проявилась в ходе обсуждения в Политехническом музее (15 ноября 1925 г.) проекта брачного законодательства о признании государством фактического брака, т.е.

брака, незарегистрированного в органах ЗАГС. Дискуссия показала популярность этой точки зрения и способствовала принятию в 1926 г. нового брачного законодательства³⁰.

Однако существовали и другие взгляды. Так, некоторые деятели партии выступали за «многоженство» и «многомужество»³¹.

В обществе также были распространены взгляды, рассматривающие человека как часть природы и абсолютизирующие биологические проявления человеческого организма. Их представители считали, что для взаимоотношений между мужчиной и женщиной характерен только основной инстинкт – размножение³².

В толковании нового этического принципа свободы от ограничений в любви содержалась реальная опасность для общества. Это отмечали многие партийные и государственные деятели, публицисты. В.И. Ленин подчеркивал, что свобода в любви нередко понималась как свобода от серьезных отношений в любви, от деторождения. Он критиковал знаменитую теорию стакана воды, особенно распространенную в молодежной среде. Суть этой теории заключалась в представлении о том, что «в коммунистическом обществе удовлетворить половое стремление и любовную потребность также просто и незначительно как выпить стакан воды»³³.

Н.И. Бухарин обратил внимание на нарастающий упрощенческий практицизм в отношениях между мужчиной и женщиной, уничтожающий чувства, морально-психологические стороны отношений³⁴.

В публицистических статьях С.Н. Смидович раскрыла негативные последствия для молодежи теории о неограниченной свободе в любви. Она также показала, что на практике эти идеи порождали циничные нравы³⁵.

Традиционным этическим нормам противопоставлялась новая пролетарская этика, в основе которой лежал коллективизм. В утрированной форме морально-этические нормы были выражены врачом-психиатром А.Б. Залкиндо. Он полагал, что в основе отношений мужчины и женщины, в том числе и брач-

ных, должны лежать общественные интересы, способствующие, по его мнению, росту производственного творчества, коллективизма и т.д. Однако духовный мир человека, его личные интересы и привязанности А.Б. Залкинд не учитывал³⁶.

В 1920-е гг. значительное распространение в российском обществе получили взгляды о том, что в жизни человека общественные интересы должны преобладать над личными и семейными. В той или иной степени такие ценностные установки разделяли многие деятели партии и государства. Коллективистские идеи имели позитивный характер: формировались новые взаимоотношения между личностью и обществом, семьей и обществом, коллективом и каждым из его членов. Вместе с тем новые ценностные установки обостряли противоречия между личными, семейными и общественными ценностями, усиливали контроль над личностью.

Признание равноправия женщин в обществе стимулировало развитие действительного взаимоуважения мужа и жены в семье. В то же время в 1920-е гг. возникли противоречия между юридическим и фактическим равенством мужчин и женщин в обществе и семье. Женщины, освобождаясь от авторитарного гнета в семье, обретали многочисленные новые производственные и семейные обязанности. Возросшие нагрузки женщин усилили конфликты в семье, что нередко приводило к распаду брачных союзов, личным драмам, росту числа одиноких людей. Противоречия между общественными и личными интересами обострялись еще потому, что традиционные ценности брачно-семейных отношений в эти годы были сохранены в обществе, и большинство населения в повседневной жизни ориентировалось именно на них.

Таким образом, в первой половине 1920-х гг. в российском обществе отсутствовала единая точка зрения на ценности брака и семьи. Однако преобладали взгляды на брачные отношения как на свободные, независимые от социального положения людей, вступающих в брак, а также национальной и религиозной принадлежности, равноправные, связанные взаимным чувством и не подлежащие социальному и государственному кон-

тролю. Распространение взглядов о примате общественных интересов над личными устремлениями ограничивало возможности человека в сфере личной жизни, браке и семье.

Тем не менее в 1920-е гг. в российском обществе традиционные ценности, в том числе брачно-семейных отношений, приобретали светский характер. Значительное воздействие на общественное сознание в этот период оказала активная атеистическая пропаганда. В начале 1920-х гг. в стране были созданы антирелигиозные общества. Одним из направлений их деятельности стало издание газет и журналов: общество газеты «Атеист», общество друзей газеты «Безбожник» и т.д. В 1925 г. был организован Союз безбожников. Одновременно работали антирелигиозные кружки, проводились семинары, читались лекции³⁷.

Всё это вызывало у некоторой части населения и, прежде всего, у молодежи пренебрежение к наиболее распространенным религиозно-церковным установкам и ограничениям. Участилось вступление юношей и девушек в брак во время постов, что категорически запрещалось церковью. Помесячная регистрация браков в загсах приобретала все более равномерный характер. Однако ослабление религиозного влияния на брачное поведение населения в основном было характерно для крупных городов. Из данных статистики видно, что если для 1911–1913 гг. коэффициент изменчивости брачной регистрации достигал в Ленинграде 59,6%, то в 1929 г. он упал до 7,5%. В городах Украины с населением свыше 100000 жителей он составил в 1927 г. 12,8%. В менее крупных городах с населением от 50000 до 100000 жителей – 17,0%, а от 20000 до 50000 жителей – 27,3%. В селах Украины – соответственно 84,0%³⁸.

В новых политических, социально-экономических и идеологических условиях 1920-х гг. значительно расширился круг общения молодежи. Контакты юношей и девушек в процессе учебы, работы, общественной жизни становились разнообразнее и свободнее. Трансформация традиционных установок на ценности брачно-семейных отношений в российском обществе воздействовала на характер добрачных отношений молодежи,

брачный выбор, мотивацию вступления в брак и создания семьи.

Обследования добрачных отношений молодежи, проведенные в 1922 г. в Москве и Казани, а также в 1927 г. в Одессе и Минске, показали увеличение требований морально-психологического характера к брачному выбору. Так, большинство студентов считало возможным вступить в брак только при наличии взаимных чувств и общих интересов. Из числа обследованных студентов к такому брачному союзу в Москве стремились 72,2% мужчин и 81,7% женщин, в Одессе – соответственно 76,9% мужчин и 90% женщин, в Минске – 62,9% мужчин и 76,9% женщин. Отсутствие взаимной любви могло быть причиной отказа от вступления в брак. Однако требовательность к браку и обдуманность брачного выбора у женщин проявлялись больше, чем у мужчин. Из материалов проведенных обследований также следовало, что, несмотря на серьезное отношение к вступлению в брак, доля состоящих в браке среди московского и одесского студенчества в 1920-е гг. была выше, чем в начале XX в.³⁹

Требовательность к браку также проявлялась и в том, что многие молодые люди не вступали в брак из-за плохих жилищных условий. Этому мнению придерживались среди московского студенчества 28,9% мужчин и 7,3% женщин, а среди одесского – соответственно 63,3% и 19,7%⁴⁰.

Из данных проведенных обследований видно также широкое распространение в молодежной среде сексуальных добрачных контактов. Так, в среднем их имели от 85% до 95% мужчин и от 48% до 62% женщин. Большинство молодых людей вступало в сексуальные добрачные отношения в возрасте 16-19 лет, а девушек – 16-18 лет и 19-21 год. Причем если 50% молодых женщин до вступления в брак имели сексуальные отношения с женихами и руководствовались чувствами, то только 4-8% мужчин до вступления в брак были связаны с невестами⁴¹.

Проведенные обследования также свидетельствовали о том, что любовные мотивы в таких отношениях играли незначи-

тельную роль, особенно у молодых мужчин. Из материалов анкетирования, проведенного в 1922 г., видно, что среди студентов Москвы только 3,7% случаев сексуальной близости были связаны с эмоционально-психологическими контактами. Среди одесского студенчества этот процент повысился и в 1927 г. составил 12,4. Таким образом, сексуальные добрачные контакты молодежи, особенно среди молодых мужчин, нередко имели чисто физиологическую природу.

Это определялось, как отмечалось, отрицанием некоторой частью молодежи любви и в целом эмоциональной интимности во взаимоотношениях между мужчиной и женщиной. Представители этой точки зрения считали проявления чувств буржуазными пережитками. Так, например, среди опрошенных одесских студентов такие взгляды разделяли 48,2%.

Упор молодежи на физиологическую основу отношений между мужчиной и женщиной обусловил возрастание кратковременных и случайных контактов. Из сведений обследования московских студентов такие связи имели 84,3% мужчин и 55,2% женщин. Распространение случайных связей в молодежной среде не способствовало вступлению в брак и созданию семьи. Это поведение снижало уровень брачности городского населения и изменяло традиционное репродуктивное поведение. Однако такие взгляды при всей их популярности и привлекательности не стали у молодежи преобладающими.

У юношей и девушек возрастало стремление к полной реализации своих потенциальных возможностей. Важную роль в этом играло правовое равноправие мужчин и женщин в российском обществе. Огромное желание учиться, работать, заниматься общественными делами, а не только семейными проблемами, формировало отрицательное отношение у некоторой части молодых женщин к вступлению в брак. Негативное отношение к браку наблюдалось и у мужчин. Это было зафиксировано в материалах обследований, проведенных в 1920-е гг.: не хотели вступать в брак и создавать семьи – среди московского студенчества 8,4% женщин (у мужчин этот вопрос отсутствовал), творческой интеллигенции – 6% мужчин и 23,5%

женщин, а среди одесского студенчества – 8,9% мужчин и 16% женщин. Новые ценностные установки в российском обществе о примате в жизни человека общественной деятельности над личными и семейными делами способствовали отказу преимущественно молодой части населения от вступления в брак⁴². В таких условиях отношение в обществе к замужним и неработающим женщинам было часто неуважительным.

Брачный выбор освобождался от экономического расчета и определялся взаимными чувствами. Выросла роль психологической, духовной близости людей, вступающих в брак. Это эмоционально и психологически усложняло брачный выбор, особенно у женщин.

Наряду с этим сохранялся и брак по расчету, особенно в среде нэпманов. Однако в исторических условиях 1920-х гг. менялся характер расчета. Так, выгодными партиями для вступления в брак женщин считались ответственные работники, партийные деятели, видные специалисты и т.д.⁴³

Взрослые дети могли свободно выбирать спутника жизни. Авторитарные проявления воли родителей при решении вопроса о брачном выборе детей были существенно ограничены. Традиция, связанная с обязательностью особенно для женщин вступления в брак, также ослабевала в обществе. Распространение новых ценностей на брачно-семейные отношения, роль женщины в обществе и семье влияло не только на понижение брачности населения, но и на продолжительность жизни в браке.

Расширение круга общения молодежи, ограничение авторитарной родительской воли в вопросах брачного выбора детей существенно ограничило деятельность свах. К их услугам прибегали в основном в кругах нэпманской буржуазии, мещан. В большинстве случаев юноши и девушки знакомились самостоятельно, без вмешательства родителей или родственников, в институте, на работе, у друзей и т.д.

Социальные и национальные рамки брачного выбора были расширены. В обществе наблюдалось увеличение социально смешанных браков. Из данных о социальном составе вступающих в брак в 1929 г. в Ленинграде видно, что смешанные

браки были распространены между группами рабочих и служащих. Так, из 15350 браков, заключенных мужчинами-рабочими, свыше 1500 (10%) были заключены с женщинами-служащими, а женщины-работницы из общего числа 9067 заключенных браков имели свыше 1600 (18%) браков с мужчинами-служащими. Наблюдалось сокращение числа национально однородных браков. В 1925 г. в европейской части РСФСР такие браки среди калмыков составляли 98,5%, татар – 97,9%, украинцев – 89,9%, а в 1926 г. – соответственно 98,3%, 97,3%, 87,3%. Вместе с тем из приведенных данных видно незначительное распространение межнациональных браков в середине 1920-х гг.⁴⁴

Таким образом, в российском обществе в конце XIX в. и особенно в начале XX в. наблюдались важные изменения в традиционных ценностях брака и семьи. Их трансформация углубилась в политических и социально-экономических условиях 1920-х гг. Новые взгляды и ценностные установки населения на брачно-семейные отношения способствовали освобождению брака от экономического расчета, увеличению морально-психологических факторов в брачном выборе, мотивации брака. Брачный выбор детей освобождался от авторитарных решений и интересов родителей. Значительно расширялись контакты между молодыми людьми. В молодежной среде возрастали сексуальные связи, в том числе без ориентации на вступление в брак. Вместе с тем усложнялись требования юношей и девушек к морально-психологической стороне брачно-семейных отношений. В то же время широкая популярность в обществе взглядов о подчинении личных, семейных дел коллективным интересам порождала противоречия между личными и общественными устремлениями, прежде всего, молодых людей. Это сказывалось на отрицательном отношении к браку и семье у некоторой части молодежи, объективно снижало ценности брачно-семейных отношений в обществе и отражалось на их стабильности. Однако, несмотря на происшедшие изменения, традиционные ценности брачно-семейных от-

ношений в российском обществе были сохранены, старые устои семьи с главенством мужа и отца оставались сильными.

-
- ¹ Статистический ежегодник России за 1904–1916 гг. Пг., 1915–1918. 13 т.
 - ² См.: Православие. М., 1988. С. 49, 239.
 - ³ 1 Ин. 4.7, 8, 16; Быт. 1.28; 1 Тим. 2.15.
 - ⁴ Еф. 5.22, 25, 30, 33; Тит. 2. 5; Тим. 2.10–12. См. также: *Страхов Н.* Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков, 1895. С. 45.
 - ⁵ Тим. 2.15; Исх. 20.12; Еф. 6.2, 4.
 - ⁶ Еф. 5.21–33; *Страхов Н.* Указ. соч. С. 108; 1 Кор. 7.10.
 - ⁷ *Страхов Н.* Указ. соч. С. 30–31.
 - ⁸ 1 Кор. 7.32–34, 38.
 - ⁹ 1 Кор. 7.39–40; Еф. 5.3, 5; 1 Кор. 7.2. См.: *Пушкарева Н.Л.* Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного подхода // *Этнографическое обозрение.* 1995. № 3. С. 55–69.
 - ¹⁰ Коран. Сура 30. Аят 2; *Бартольд В.В.* Мусульманский мир. Пб., 1922. С. 14–15; *Цмай В.В., Боер В.М., Гинц А.А.* Мусульманское семейное право. СПб., 1998. С. 40.
 - ¹¹ Коран. Сура 4. Аят 4; Сура 2. Аят. 123–223.
 - ¹² Там же. Аят. 3–6; Гражданское уложение. СПб., 1905. Отд. 1. Кн. 2. Ст. 169; *Цмай В.В., Боер В.М., Гинц А.А.* Указ. соч. С. 43.
 - ¹³ Коран. Сура 4. Аят. 227–232.
 - ¹⁴ См.: *Вагабов М.В.* Ислам и семья. М., 1980. С. 33; *Он же.* Ислам и женщина. М., 1968. С. 36–37.
 - ¹⁵ Коран. Сура 16. Аят 60; Сура 18. Аят 44. См. также: *Вагабов М.В.* Ислам и семья. С. 35; *Цмай В.В., Боер В.М., Гинц А.А.* Указ. соч. С. 51.
 - ¹⁶ См.: Тора: Пятикнижие Моисеево. М., 1999. Дварим. 24:5, Ваикра. 18, Шмот. 22:21; Втор. 24, 1–5; *Авшалумова Л.Х.* Иудаизм и женщина. Махачкала, 1977. С. 29, 34, 35; *Гринберг Б.* Традиционный еврейский дом. М., 1998. С. 9, 118; *Телушкин Р.Й.* Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М., 1999. С. 431, 449, 450, 457, 458, 516, 517, 520, 521.
 - ¹⁷ Гражданское уложение. СПб., 1902. Кн. 2. Ст. 141, 160; Коран. Сура 2. Аят 220. См. также: *Вагабов М.В.* Ислам и женщина. С. 40–52; *Токарев С.А.* Религии в истории народов мира. М., 1964. С. 577; Брачность, рождаемость, смертность в России и в СССР. М., 1977. С. 206–209.
 - ¹⁸ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 427.

- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ См.: Новое время. 1907. 23 авг. (5 сент.); Русский эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 120-150; 135. См. также: *Любарт М.К.* Брак и семья у французов, конец XVIII в. – начало XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. С. 21.
- ²¹ См.: Русский эрос, или философия любви в России. С. 14-16, 284-319, 397-400.
- ²² См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 2. С. 376-377; Т. 21. С. 72-85; Т. 29. С. 432, 435; *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 49. С. 51-52; *Коллонтай А.М.* Новая мораль и рабочий класс. М., 1918. С. 36-47.
- ²³ См.: *А.К.* Семья и женщина. СПб., 1906. С. 5-8; *Золотарев В.А.* Семья и женский труд. СПб., 1897. С. 34. См. также: *Вейнингер О.* Пол и характер. М., 1997. С. 83, 96-97, 207-208.
- ²⁴ См.: *Страхов Н.* Указ. соч. С. 323-325.
- ²⁵ См., например: *Коллонтай А.М.* Указ. соч. С. 36-47.
- ²⁶ См.: Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 316, 499-508; Народы Европейской части СССР. М., 1964. Т. 1. С. 474, 691, 870.
- ²⁷ См.: Советское узаконение. 1917. Отд. 1. Ст. 152, 160; 1918. Ст. 818.
- ²⁸ См.: Молодая гвардия. 1923. № 2. С. 163; № 3. С. 122-123; Социальные исследования. М., 1970. Вып. 4. С. 95-97.
- ²⁹ См.: *Вольфсон С.Я.* Социология брака и семьи: Опыт введения в марксистскую генеалогию. М., 1925. С. 364-365.
- ³⁰ См.: Брак и семья: Сб. документов и материалов. М., 1926. С. 91, 104, 134; *Бebelь А.* Женщина и социализм. М., 1923. С. 420.
- ³¹ *Лебина Н.Б.* Повседневная жизнь советского города, 1920–1930 годы: нормы и аномалии. СПб., 1999. С. 271.
- ³² См.: *Лядов М.Н.* Вопросы быта. М., 1925. С. 31; *Лебина Н.Б.* Указ. соч. С. 266, 270-273.
- ³³ См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 49. С. 52, 56; *Цеткин К.* О Ленине: Воспоминания и встречи. М., 1925. С. 15.
- ³⁴ См.: *Бухарин Н.И.* Атака: Сб. теоретических статей. М., 1924. С. 167-168.
- ³⁵ См.: Правда. 1925. 24 марта; Социальные исследования. Вып. 4. С. 100-101.
- ³⁶ См.: Философия любви. М., 1990. Вып. 2. С. 334; Социальные исследования. Вып. 4. С. 100-101; *Кон И.С.* Сексуальная культура в России: клубничка на березке. М., 1997. С. 133-134.
- ³⁷ См.: *Васильева О.Ю.* Русская православная церковь и советская власть в 1917–1927 годах // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 47; *Желнакова Н.Ю.* Государственная политика по отношению к русской православной церкви в 1920–1930-е годы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. С. 20-21.
- ³⁸ *Паевский В.В.* Вопросы демографической и медицинской статистики: Избранные произведения. М., 1970. С. 350-351.
- ³⁹ *Вольфсон С.Я.* Указ. соч. С. 428; *Кон И.С.* Указ. соч. С. 129.

- ⁴⁰ Ласс Д.И. Современное студенчество (быт, половая жизнь). М., 1928. С. 114, 115; Вольфсон С.Я. Указ. соч. С. 418-420.
- ⁴¹ Голод С.И. Изучение половой морали в 20-е годы // Социологические исследования. 1996. № 2. С. 152-155; Кон И.С. Указ. соч. С. 125.
- ⁴² Гельман И. Половая жизнь современной молодежи. М.; Пг., 1923. С. 65, 71; Ласс Д.И. Указ. соч. С. 114, 165.
- ⁴³ Гельман И. Указ. соч. С. 85; Ласс Д.И. Указ. соч. С. 145; Дорохина О.В. Отношение к семье и браку студенческой молодежи в 20-е годы // Семья в России. 1996. № 1. С. 123.
- ⁴⁴ ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 23. Д. 69. Л. 74-76; Естественное движение населения РСФСР за 1926 г. М., 1928. С. XLIX; Паевский В.В. Указ. соч. С. 351.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО И АТЕИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ В РОССИИ В 1930-Е ГОДЫ

В 1930-е гг. в стране и религиозное и, атеистическое мировоззрения имели свою специфику. На их формирование влияла, прежде всего, политическая ситуация и идеологическая атмосфера, сложившиеся в СССР в рассматриваемую эпоху.

Известно, что в тот период религиозные убеждения рассматривались как ненаучные, считались «пережитком прошлого». Ни основы религии, ни ее история, ни какие бы то ни было основы теологических знаний в общеобразовательных учебных заведениях не преподавались, религиозная литература не издавалась.

На фоне демагогических заявлений власти о свободе совести и вероисповедания в стране была широко развернута антирелигиозная пропаганда, осуществлялось массовое закрытие церквей.

В вузах, если в рамках курса философии и преподавалась история религии, то религия трактовалась в качестве варианта идеалистического учения, мистицизма, основанного на фанатизме, «слепой» вере, неразвитости научного знания и отсутствии материалистически-научного понимания мира. Сами же понятия «идеализм», «мистицизм» наполнялись в 1930-х гг. исключительно негативным содержанием, рассматривались как опора консерватизма и архаизма, препятствовавшая прогрессивному развитию общества.

Одной из основных причин религиозности считались необразованность народа, его «темнота». Подчеркивалось, что «гносеологические корни» религии таятся прежде всего в беспомощности человека перед стихией, в неумении объяснить

* д.и.н., Институт российской истории РАН.

явления природы, в отсутствии научных знаний законов природы. Иными словами – в невежестве и страхе.

Официальная пропаганда широко использовала атеистические произведения авторов эпохи просвещения – Вольтера, Д. Дидро, – и русских революционеров-демократов – Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, В.Г. Белинского и др.

В 1930-е гг. в официальной идеологии царил «классовый подход» к религии. С классовых позиций религия представлялась средством, а церковь – орудием угнетения трудовых масс. Религия расценивалась, прежде всего, как учение, созданное господствующими классами в целях порабощения народа, воспитания у него покорности. В некорректной форме обыгрывалось «непротивление злу насилием», насилие же всячески оправдывалось как «революционное», «справедливое», «необходимое» средство для освобождения человека от эксплуатации. Особенно воспевалось «праведное возмездие», которое понималось столь широко, что могло служить оправданием любым репрессивным действиям властей.

При этом в политической и научно-популярной литературе подчеркивалось, и далеко не всегда справедливо, безбожие самих господствующих классов. Распространялись и устно, и в печати, в том числе в детской литературе, анекдоты про священнослужителей, их лицемерие, несоблюдение ими постов, алчность и т.д. Достаточно просмотреть сборники народных детских сказок, издававшихся в этот период, чтобы увидеть наряду с действительно существовавшими народными сатирическими сказками такие, замаскированные под них, заказные байки.

Итак, религиозное мировоззрение и религиозное воспитание в 1930-е годы развивалось в условиях и под давлением активной и назойливой антирелигиозной пропаганды. Нельзя не учитывать ее влияния, тем более что, несмотря на грубость и бестактность, она не всегда была бездарна.

Антирелигиозная пропаганда сочеталась с неуважением религиозных нужд верующих, с препятствованием в отпращивании ими религиозных потребностей.

Практически официальное неодобрение получили религиозные праздники (обычно на это время назначались рабочие дни, а за неявку на работу жестко наказывали). Соблюдение обрядов – венчание, крещение – вели к исключению родных и крестных родителей из партии, из комсомола, к отчислению из вуза и проч. Отсюда получило распространение тайное отправление обрядов. В очень раннее время, в сумерках, когда никто не видит, брачующиеся или желающие окрестить ребенка буквально прокрадывались в церковь. Крестины праздновались в самом узком семейном кругу или не праздновались вовсе. Была попытка ввести «октябрины» – советский эквивалент крестин, но она не привилась. В х/ф «Собачье сердце» по роману М. Булгакова дана прекрасная пародия на такое празднование.

Политические репрессии, разворачивавшиеся тогда в стране, ставили верующих в очень сложное положение.

Сложившаяся обстановка обусловила ряд особенностей в формировании религиозного мировоззрения населения в 1930-е гг.

– Приверженность религии, вера в Бога стали тайной, которую люди хранили в глубине души, в своей семье. Иконы далеко не все решались ставить в доме, особенно в городах.

– Поскольку основ богословия и вообще религиозных догматов дети и молодежь не изучали, знания по религии передавались только в семье, от старших родственников к младшим. В итоге было утрачено, за редким исключением (семьи священнослужителей, некоторые семьи высокообразованной интеллигенции и «бывших»), знание священных книг, в том числе житийной литературы, прежде очень популярной в самых широких слоях общества.

– Забыты были тексты молитв. Верующие, чье детство пришлось на период 1930–1950-х гг., как правило, не могут прочесть даже половины молитвы «Отче наш». Значительная часть верующих не знали и порядка службы и правил поведения в церкви.

– Из религиозных праздников верующие отмечали лишь Пасху и Родительскую Субботу, реже – Покров и Троицу. При этом они представляли себе значение этих праздников лишь приблизительно.

Таким образом, массой верующих были утрачены и теоретические, и практические религиозные знания. В результате религиозность зачастую стала выражаться в соблюдении обрядов, да и то лишь некоторых. Последствия этого сказываются до настоящего времени.

В условиях массовых репрессий стало правилом скрывать свое истинное отношение к религии. Люди опасались, и не без оснований, за себя, за своих детей и близких. Это проявилось, в частности, в ответах респондентов на вопрос о религии при проведении Всесоюзной переписи населения 1937 г.

В донесениях о ходе переписи сотрудников НКВД и работников органов статистики постоянно указывалось, что разговоры повсюду ведутся, главным образом, вокруг вопроса № 5 переписного листа о религии. Вопрос формулировался следующим образом: «Религия». В Инструкции к заполнению переписного листа предписывалось «Ответ на этот вопрос заполнять только для лиц 16 лет и старше. Речь в этом вопросе идет о вероисповедании, к которому опрашиваемый или его родители причислялись официально в прошлое время. Если опрашиваемый считает себя неверующим, – записывать “неверующий”. Если спрашиваемый считает себя верующим, записывать “верующий”, а для верующих, придерживающихся какого-либо вероучения, записывать название религии (например: православный, лютеранин, баптист, молоканин, магометанин, иудей, буддист и т.п.)»¹.

В условиях политических репрессий, гонений на инакомыслие часть населения была чрезвычайно напугана этим вопросом, поскольку была уверена в отрицательном отношении властей к религиозности. По селам и городам поползли слухи, распространялись листовки и записки о возможных тяжелых последствиях искреннего признания в Вере. Например, одна из женщин в Толоченском районе (БССР) довольно типично пе-

редала общее настроение опрашиваемых: «Я верующая, а разве можно в этом признаться, нет, страшно!»²

«Кто хочет жить, тот пусть не пишет о себе, что он верующий», – этот разговор был приведен как характерный в донесении начальника белорусского УНХУ³.

Верующие опасались вполне реальных в духе того времени последствий. В их памяти были еще живы преследования в ходе коллективизации. В Московской области страшились, что на верующих «посыпятся те же кары, что и на раскулаченных». В Подмоскovie распространялись слухи, что «на верующих будут смотреть как на кулаков, поэтому нужно ничего не отвечать на этот вопрос». В донесении из Свердловской области сообщалось, что многие опасались, что всех верующих «выбросят из колхозов», «заставят голодать»⁴.

Мысль о насильственном выселении верующих была широко распространена, причем в некоторых районах ожидали, что выселять будут в специальную республику, видимо, по образцу спецпоселений, имевших место в то время. Так, шли разговоры, что «всех верующих переписут, а потом вышлют в одно место, живите, мол, там себе», говорили, что «всех тех, кто записался верующими, должны забрать» и даже «заклеймить»⁵ и т.д.

Преследования верующих могли, по их опасениям, иметь последствия для членов их семей, особенно боялись за судьбу детей. Ходил упорный слух, что детей верующих изгонят из школы, а взрослых родственников уволят с работы⁶.

Одним из самых распространенных был слух о введении специального налога на верующих (Свердловская, Московская, Киевская области).

В сложившейся ситуации часть населения решила отказаться отвечать на вопрос о своем отношении к религии. В результате верующие в некоторых селах во время переписи закрывались на целые сутки в домах, прятались в лесах и т.д. В Лельчицком районе, когда одному респонденту задали этот вопрос, он бросился бежать в лес, а жена зажгла перед иконами свечи и ответа не дала. Некоторые собирались в «бега»: «Возьмем сухари и не придем, пока не кончится перепись»⁷. Обычно

свои отказы отвечать на вопрос о религии респонденты мотивировали тем, что они ответственны только перед Богом.

Нередко встречались уклончивые ответы: «Пишите, как хотите».

Однако часть населения не просто открыто признавалась в вере, несмотря на опасения («Все равно пиши верующий, хоть и уволят»), но и отстаивала права на отправление религиозных потребностей и уважение своих религиозных убеждений, требуя возобновления богослужения, возвращения сосланных священнослужителей. «Пишите, что вы верующие – возвратят церкви. Лига Наций спросит у тов. Литвинова, почему вы закрыли церкви, когда у нас много верующих», – в этих призывах звучала надежда на помощь международной организации в отстаивании права на свободу совести⁸.

Существовал, конечно, и страх перед Богом, убеждение в невозможности отречься от Веры.

В итоге отмечалось уже в ходе переписи большое число записавшихся верующими. Так, в Заславльском районе в некоторых колхозах верующими записывалось до 90-95% членов колхоза. Из Свердловской же области в донесении отмечен факт, когда на одной из строек женщины в общежитии целыми комнатами записывались в верующие⁹.

Почти повсеместно вопрос об отношении к религии вызывал семейные конфликты. То мать прокляла своего сына из-за того, что тот записался неверующим, то расстались супруги, так как их взгляды на религию не совпали. Так, в одном из колхозов Свердловской области мать, когда ее сын записался неверующим, сказала: «С сегодняшнего дня ты мне не сын. Я тебя прокляну!» В другом – жена после ответа мужа, что он неверующий, сказала: «Если ты неверующий, то сейчас же уходи от меня, я больше с тобой не живу!»¹⁰ Поступали сообщения о том, что мужья, то в одной семье, то в другой, избивали своих жен, если те давали ответы на вопрос о религии, не совпадающие с убеждениями мужа. В одной семье отец избил семнадцатилетнюю дочь за то, что она записалась неверующей, а в другой – разгорелся тот же конфликт из-за того, что

дети записались верующими в отличие от отца, заявившего о своих атеистических убеждениях¹¹.

В действительности верующих было, безусловно, больше, чем показали собранные в ходе переписи данные. Но и в той сложной ситуации большая часть населения своих убеждений не скрыла. Верующих среди лиц в возрасте 16 лет и старше оказалось больше, чем неверующих: 55,3 млн против 42,2 млн или 56,7% против 43% от всех выразивших свое отношение к религии¹² (0,9 млн отказались ответить на этот вопрос).

Состав верующих и неверующих по полу, возрасту и грамотности показал, что верующих было много и среди мужчин, и среди женщин. При этом среди женщин верующих было значительно больше. Большая приверженность религии, чем у мужчин, связана у женщин с более высокой эмоциональностью и рано пробуждающейся ответственностью за жизнь, здоровье и судьбу детей. Среди ответивших на вопрос о религии мужчин верующих 45%, а среди женщин – 67%. Но для того времени и для мужчин цифра заявивших о своей вере велика¹³.

Нет ни одной возрастной группы, где не было бы верующих. Учитывая, что атеистов, как правило – и это подтвердила перепись – больше среди мужчин, чем среди женщин, среди молодых, чем среди пожилых, среди грамотных, чем среди неграмотных – увидим, что даже среди грамотных мужчин 20-29 лет верующих – почти каждый третий, и это по явно заниженным данным¹⁴.

Из собранных переписью данных видно, что представление о том, что верующие за редким исключением были престарелыми людьми, не соответствует действительности. Так, среди верующих мужчины православного вероисповедания группы молодого возраста – 16-29 лет – составляли 27%, среднего – 30-49 лет – 39%. Пожилые же – старше 60 лет – составляли среди верующих православных мужчин менее 20%¹⁵.

Материалы переписи 1937 года позволили выделить девять наиболее крупных вероисповеданий. Самым распространенным на территории страны, как и следовало ожидать, судя по национальному составу населения, было христианство разно-

образных направлений: православие, католичество, лютеранство, армяно-григорианское и т.д. Христианами признали себя почти 80% верующих.

Распределение верующего населения по религиям в 1937 г. (оба пола)*:

<i>Религия</i>	<i>Абс. ч.</i>	<i>%</i>
Православные	41621572	75,3
Армяно-григориане	142099	0,3
Католики	434731	0,8
Протестанты	460885	0,8
Христиане прочих направлений	392939	0,7
Магометане	8256550	14,9
Иудеи	281112	0,5
Буддисты, ламаисты	82139	0,2
Шаманисты	20944	0,1
Прочие	3537078	6,4
ВСЕГО	55277649	100,0

* *Рассчитано по:* Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. М., 1991. С. 106-107.

В переписи 1937 г. зафиксированы атеисты – 24,5 млн мужчин и 17,7 млн женщин (в возрасте 16 лет и старше). Хотя эти данные, скорее всего, преувеличены, но все же распространение атеистических воззрений не вызывает сомнения, прежде всего среди городского грамотного населения. Так, среди грамотных мужчин, которые, как уже отмечалось, менее привержены религии, чем женщины, 62%, или 23 млн, назвали себя атеистами¹⁶.

Неверующих женщин было меньше, чем атеистически настроенных мужчин, как среди грамотных, так и среди неграмотных. Из всех грамотных женщин, ответивших на вопрос о религии, назвали себя неверующими 14,6 млн, или 47%, а среди неграмотных женщин таковыми себя признали лишь 3 млн, или 14%¹⁷.

У респондентов обоего пола состав неверующих по возрасту молодой, особенно у грамотных. Среди них самой представительной является возрастная группа молодых людей мужского пола 16 – 29 лет, на которую приходится 52% всех неверующих мужчин, среди женщин соответствующий показатель достигает еще большей величины – 57%¹⁸.

На наш взгляд, чаще всего нестойкость религиозных убеждений связана с так называемой примитивной религиозностью, когда человек верит в Бога лишь по традиции, по обычаю, когда вера его не глубока и связана, прежде всего, с исполнением привычных в его среде религиозных обрядов. Глубинных знаний по теологии он не имеет, а стало быть, его вера не имеет теоретической опоры. У некоторых имеются представления о Священном Писании лишь понаслышке. В этих случаях приток вместе с элементарной грамотностью, чаще всего примитивных, естественнонаучных знаний приводит человека к сомнениям и даже отрицанию религии. Отсутствие теологической базы не создает преграды разрушению привычных представлений о Всевышнем. Атеистические идеи в этом случае не встречают серьезных препятствий и усваиваются, хотя также поверхностно. В душе верующего возникает противоборство, в котором не всегда побеждает религия.

Другой разновидностью примитивной религиозности является буквальное прямолинейное толкование Священного Писания. Знакомство с естественно-научной популярной литературой, которая становится доступной овладевшему грамотой человеку, часто приводит к опровержению в его сознании каких-либо положений Священного Писания, в частности, об устройстве Вселенной или сотворении мира. Это механически влечет за собой разрушение религиозного мировоззрения. В этом случае критика Священных книг и проповедей, ирония над теми их положениями, которые не соответствовали уровню имеющихся в распоряжении на данный момент естественнонаучных познаний, разоблачение несправедливого образа жизни некоторых священнослужителей – все это могло поколебать веру.

В обеих ситуациях приобщение людей к грамотности могло оказать влияние на их мировоззрение. Однако отход от религии у многих из них мог быть и был временным. С углублением образования возможен был и возврат к религии. Представление о том, что с всеобщей грамотностью наступит эра всеобщего атеизма, было крайне примитивным. Но именно эта идея часто пропагандировалась в печати и средствах массовой информации.

В то время нередко были попытки обвинить в «темноте» людей просвещенных, имеющих образование и сохранявших веру в Бога. Однако в данном случае их выбор между религией и атеизмом был глубоко осознанным и обоснованным. Та антирелигиозная просветительская работа с населением, которая тогда велась в разных видах и формах, вряд ли могла убедить или разубедить человека с развитым интеллектом и глубокой религиозностью. В сознании верующего примиряются обширные познания в области науки и религиозность. Более того, открывающееся ученому понимание гармонии Вселенной лишь утверждает его в Вере.

Разумеется, на человека оказывают влияние факторы эмоционального порядка: ощущение своей слабости в огромной Вселенной, беспомощность перед ударами судьбы, поиск моральной опоры в тяжелых жизненных ситуациях, разочарование в справедливости людского суда и проч., – в этой ситуации также невозможно было поколебать Веру путем повышения уровня образования.

В минуту жизни трудную,
Теснится ль в сердце грусть:
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.

.....
С души как бремя скатится,
Сомненье далеко –
И верится, и плачется,
И так легко, легко...

*М.Ю.Лермонтов*¹⁹

Эти слова принадлежат образованнейшему молодому человеку.

Часто религиозность связана с национальной культурой и национальными традициями. Такие верующие могут отречься от религии, но в каждом случае путь этот сложен и противоречив, обусловлен рядом факторов, глубоких внутренних переживаний. Было бы неуместным объяснить его, главным образом, распространением грамотности и образования в обществе.

Как уже отмечалось выше, атеизм был шире распространен среди молодежи, чем в старших возрастных группах населения. В молодом возрасте атеистические идеи воспринимаются легче, как необычные, непривычные, новые, отличные от того, что принято среди взрослых. Исповедование этих новых идей давало ощущение независимости от старших, самостоятельности в выборе мировоззрения. К тому же груз пережитого был невелик, жизненный опыт мал, идеи в молодые годы смерти и загробной жизни далеки до нереальности. С оптимизмом и жизнерадостностью молодости юноши и девушки видели в отречении от религии путь к достижению желанной свободы. Однако это вовсе не значит, что с наступлением зрелости, а затем и старости, они остаются верными своему атеистическому выбору, сделанному в молодости. В старших по возрасту группах многие из неверующих возвращаются к религии.

¹ См.: Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. М., 1991. С. 187.

² См.: *Жиромская В.Б.* Демографическая история России в 1930-е годы: Взгляд в неизвестное. М., 2001. С. 186.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ *Жиромская В.Б., Киселев И.Н., Поляков Ю.А.* Полвека под грифом «секретно»: Всесоюзная перепись населения 1937 года. М., 1996. С. 97.

⁶ *Жиромская В.Б.* Религиозность народа в 1937 году // Исторический вестник. 2000. № 1 (5). С. 106.

⁷ *Она же.* Демографическая история России в 1930-е годы: Взгляд в неизвестное. С. 188.

- ⁸ Там же. С. 189.
- ⁹ См.: *Она же*. Религиозность народа в 1937 году. С. 107.
- ¹⁰ *Жиромская В.Б., Киселев И.Н., Поляков Ю.А.* Указ соч. С. 98.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Рассчитано по: РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 329. Д. 144. Л. 41.
- ¹³ Рассчитано по: Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. С. 108-111.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Жиромская В.Б.* Демографическая история России в 1930-е годы: Взгляд в неизвестное. С. 191-192.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Рассчитано по: Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. С. 108-111.
- ¹⁹ *Лермонтов М.Ю.* Собр. соч. Т. 1. М., 1957. С. 30-31.

**БАЗА ДАННЫХ
«НОВОМУЧЕНИКИ И ИСПОВЕДНИКИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ XX ВЕКА»
КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК**

Рассматриваются работы Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по созданию базы данных, выявлению, сбору, описанию и использованию исторических источников, относящихся к периоду истории гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке. Работы были поддержаны грантами РФФИ 94-07-20450, РФФИ 97-07-90055, РГНФ 96-01-16109 и РГНФ 05-01-01417. База данных содержит (на декабрь 2005 г.) более 27000 биографических справок и более 4000 фотографий епископов, священников, монахов и мирян, пострадавших за веру в годы гонений.

1. Сбор материалов и разработка базы данных

Разработка базы данных (БД) и сбор материалов о гонениях на Русскую Православную Церковь начались в 1990 г. В 1992 г. сразу после образования Православного Свято-Тихоновского богословского института (ПСТБИ, с 2004 г. – гуманитарного университета – ПСТГУ) было получено благословение Святейшего Патриарха Алексия «сосредоточить работы по исследованию истории Русской Православной Церкви XX века в Православном Свято-Тихоновском Богословском Институте». В ПСТГУ на кафедре информатики сведения о гонениях постоянно собираются, обрабатываются, систематизируются и вводятся в БД, где к октябрю 2004 г. накоплено около 23500 биографических справок и 4000 фотографий. В этой работе, почти полностью выполненной энтузиастами, за 15 лет приняли участие более 50 человек.

* д.т.н., Институт системного анализа РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

1.1. Источники информации

По благословению Святейшего Патриарха Алексия II в 1992 г. в ПСТГУ был передан архив Синодальной Комиссии по изучению материалов о реабилитации духовенства и мирян Русской Православной Церкви. Это, главным образом, письма родственников и очевидцев, а также списки пострадавших, подготовленные в ряде епархий. Всего около 3000 имен.

Непосредственно Институтом было получено более 1000 писем. (Обращения с просьбой сообщить сведения о новомучениках были разосланы Институтом во все центральные газеты и журналы, более чем в 200 периферийных газет и во многие издательства; был проведен ряд радио- и телепередач.) И хотя зачастую имеющаяся у родственников информация оказывалась достаточно скудной, в целом, присланные письма являются одним из важнейших источников. Именно в них можно услышать поистине драгоценные живые голоса людей, переживших те страшные времена. Ценность этих свидетельств особенно высока, так как самих свидетелей остается сейчас все меньше и меньше.

Широко использовались неопубликованные рукописи; аудио- и видеозаписи; материалы, собранные сотрудниками ПСТГУ и присланные отдельными исследователями-энтузиастами, многими нашими корреспондентами. В Университете есть архив документов, переданных на хранение в ПСТГУ.

Опубликованные печатные материалы. Среди них необходимо выделить вышедший уже в семи томах труд иеромонаха Дамаскина (Орловского) «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия», содержащий около 900 имен¹.

Главным же в количественном отношении источником явились ставшие доступными архивные документы из Центрального Архива ФСБ РФ, ГА РФ, а также документы местных городских архивов, других государственных и частных хранилищ. Сотрудники Института выявили и описали около 600 дел. Одно архивное дело может содержать сведения о десятках и сотнях пострадавших.

Наконец, самым перспективным источником становится Интернет. В частности, Общество «Мемориал» с филиалами во многих областях собрало свыше 1300000 имен репрессированных. Среди них многие пострадали за веру, сведения о них представлены на региональных сайтах.

Работа над базой данных поставила вопрос об отборе лиц, которых можно считать пострадавшими за веру и Церковь. В базу данных включаются сведения о представителях Русской Православной Церкви, осужденных по так называемым церковным делам (дела, связанные с вскрытиями мощей, с изъятием церковных ценностей, дела о всевозможных мифических «контрреволюционных организациях церковников»). Учитываются также сведения о православных клириках, осужденных и по уголовным делам, фабрикация которых была одним из способов компрометации преданных Церкви людей. Значительное число людей было казнено и вовсе без всякого суда и следствия (особенно в годы гражданской войны), единственной их «виной» была вера в Бога.

1.2. Схема описания данных

Работа с БД новомучеников и исповедников, прежде всего, требует создания модели содержания биографической справки, сведения из которой загружаются в БД.

На рис. 1 показана система проектирования модели содержания. Описание создается всего тремя кнопками (выделены овалом на рис. 1): *простое данное* – ФИО, Сан и т.п.; *составное данное (раздел)*, например, *Рождение* – это раздел (блок), состоящий из *Места рождения*, *Даты рождения* и т.д.; *повторяющийся раздел* – *Родство (степень родства, ФИО родственника)*, *Образование*, *Аресты* и др. По модели содержания автоматически создаются: схема БД для хранения и поиска биографий и «бланк – пустографка» для ввода данных (см. рис. 1). Модель содержания можно корректировать и дополнять в процессе работы, что бывает необходимо, т.к. отдельные факты не всегда вписываются в универсальную схему. Возможность корректировки модели содержания задает очень высокие требования к программному обеспечению БД.

Биографические материалы располагаются в базе данных по схеме, состоящей из последовательно заполняемых блоков: имя, священный сан или наименование церковного служения, фотографии. Далее в хронологическом порядке следуют: дата и место рождения, сведения об образовании, рукоположении, постриге, сведения о работе, о местах служения и проживания, трудах, наградах, сведения об арестах, ссылках, пребывании в заключении, сведения о кончине, погребении и об общецерковной или местной канонизации (если она проведена). Как комментарий, к каждому блоку может даваться рассказ о тех или иных ярких эпизодах жизни или обстоятельствах кончины пострадавшего за веру, а иногда и развернутая статья о каком-либо выдающемся церковном деятеле. Кроме того, сведения о документах, публикациях, заявителях – источниках данных, всего более 100 реквизитов.

Такая структура описания требует специальных программных средств для хранения сложно структурированных данных и работы с ними. Такие СУБД, называемые XML DBMS, сейчас активно развиваются. Мы используем СУБД НИКА*.

В описываемой БД реквизитов более ста, кроме того, они могут повторяться. Следовательно, отдельных фактов: родился, учился, служил, арестован... – сотни. Если умножить на число описываемых людей (их десятки тысяч), то получим миллионы отдельных фактов. Как из этих миллионов исторических микрофактов извлечь какие-либо важные макрофакты? Науке XX века свойственно такое обращение к природе микроявлений (кванты в физике, молекулы в химии, понятия микро- и макроэкономики и др.). Микрофакты в истории – это факты из жизни отдельных людей, не только монархов и крупных политических деятелей, но и священников, певчих, рабочих, сторожей – в нашем исследовании – всех репрессированных за веру православных христиан. Обработку такого объема фактов можно произвести только с помощью компьютера. Ниже рассмотрены методы, которые применялись для получения некоторых исторических макрофактов.

* См. описание системы НИКА Музей (www.cognitive.ru).

2. БД новомучеников и исповедников. Специфика и возможности

БД представлена на Сайте ПСТГУ (www.pstbi.ru). С начала круглосуточной эксплуатации в Интернет, с августа 1996 г., общее число посещений превысило 137000, в сутки выдается около 3000 страниц по запросам различных организаций и частных лиц (хранится полный протокол всех обращений начиная с 1996 г.). Информация в базе постоянно проверяется и пополняется. К БД регулярно обращаются из разных стран (США, Франция, Украина и др.) и городов России (Москва, Санкт-Петербург, Хабаровск, Челябинск и многие др.). Обычно в течение месяца к сайту обращаются примерно из 50 стран мира и 100 областей и городов РФ.

На первой странице сайта есть «Календарь новомучеников», где отображается список пострадавших на каждый день года. Выбор кого-нибудь из списка приводит к его биографической справке. Справка может содержать фотографии (в частности, из уголовных дел) и портреты пострадавшего; если он прославлен в лике святых, то и икону. Списки пострадавших в текущий день (завтра, в текущую неделю) можно получить в виде поминальной записки, выбрав соответствующее название. Такие записки во многих храмах России и зарубежья печатаются и передаются в алтарь. Многие священники считают обязательным поминовение этих имен на литургии. Записки нельзя напечатать один раз на много лет, так как через год список каждого дня увеличивается на 3 – 10 имен.

2.1. БД новомучеников как электронное издание

БД новомучеников ПСТГУ это огромное электронное издание с развитым справочным аппаратом – индексом по примерно 100 рубрикам*. Оно является первым электронным изданием по новомученикам и исповедникам (находится в круглосу-

* Полное издание всех биографий и справочников потребует не менее 10000 страниц большого формата.

точном доступе с 1996 г.) и самым крупным по объемам информации. Уникальность этого издания заключается в масштабе и организации данных.

Например, БД Фонда «Память мучеников и исповедников» игумена Дамаскина (Орловского) (см. www.fond.ru) содержит около 900 имен. Основная направленность деятельности Фонда – «подготовка исчерпывающих биографических материалов, которые могут лечь в основу канонизации», и написание житий. БД Фонда – это набор житий тех новомучеников и исповедников, которые уже прославлены или канонизация которых готовится. В БД Фонда биография-житие это неделимый текст из семитомного издания игумена Дамаскина (Орловского)². К житиям сделаны вручную индексы по именам, датам памяти, фамилиям. Нет необходимости останавливаться на исключительной важности работы, проделанной о. Дамаскиным.

Специфика БД ПСТГУ – собрание всех фактов репрессий за веру, даже по отношению к тем православным людям, вопрос о канонизации которых не актуален. И самое главное отличие в том, что биография в БД ПСТГУ представлена в виде сложно структурированного описания, разбитого на сотни взаимосвязанных фактов, отраженных в реквизитах. В БД ПСТГУ справочный аппарат по примерно ста реквизитам строится автоматически как следствие сложной структуры описания. Такая структуризация биографий дает особые возможности для выявления исторических закономерностей. Кроме того, можно определить источник каждого факта, отмеченного в БД. Если в БД указано, что место хранения документа – архив ПСТГУ, то в Университете можно познакомиться и с самим документом.

2.2. Поиск в БД

БД предоставляет следующие варианты поиска информации:

- *По алфавитным указателям.* Найти сведения о нужном человеке в БД можно практически по всем реквизитам: по *ФИО, Году кончины* и т.д. Например, по названию *Группового дела* можно сразу получить список людей, по нему

проходивших, и биографию каждого из них (сотрудниками ПСТГУ изучены более 600 групповых дел, по которым проходили более 5500 человек). Все указатели автоматически поддерживаются при вводе и корректировке биографий.

- *Поиск по форме ввода данных.* Всем исследователям, которые сами вводят данные по той или другой форме (их может быть несколько), наиболее удобным часто оказывается поиск по форме ввода (см. рис. 1). Достаточно в форме заполнить нужные поля и запустить поиск, в результате будут отобраны все люди, в анкетах которых в соответствующих полях содержатся указанные значения.
- *Сложный реквизитный.* Можно задать сколь угодно сложный реквизитный запрос с функциями И, ИЛИ, КРОМЕ. Организация хранения и индексирования данных позволяет быстро получать информацию по самым разнообразным тематическим запросам.
- Рассмотрим примеры такого поиска:
 - Выявление пострадавших выпускников Московского государственного университета^{*}.
 - В полночь автоматически запускается запрос о пострадавших, память которых празднуется в следующие сутки, список найденных имен размещается на сайте.
 - Два года назад, когда готовилось освящение храма в Москве в Бутырской тюрьме, потребовалось найти всех причисленных к лику святых бывших узников тюрьмы, чтобы установить им памятную доску в храме. В результате запроса было получено 93 имени. Размеры списка удивили администрацию тюрьмы – никто не ожидал, что список будет таким большим. Поразительно то, что список святых мучеников Бутырской тюрьмы в Москве больше поименно названных мучеников Колизея в Риме. Регулярно

* В серии статей газеты «Татьянин День» №№ 18-20, 23, 29, 30, 35, 36, 45 за 1998–2002 гг. названы имена более 50 пострадавших за Христа студентов, преподавателей и выпускников МГУ, десять из них причислены к лику святых.

поступают запросы из монастырей и епархий с просьбой выявить всех пострадавших, связанных с ними.

- *Ассоциативный поиск.* Можно искать по всем словам во всех реквизитах. Можно написать: ЖЕНА, ПОЕХАЛА или НАШЛА, В ТЮРЬМЕ или ССЫЛКЕ, МУЖА. Найдутся многие документы, где есть одновременно слова МУЖ, ЖЕНА, ТЮРЬМА или ССЫЛКА, НАШЛА или ПОЕХАЛА в любых падежах для существительных и любых формах и временах для глаголов. Например, найдется биография, в одном из комментариев которой есть текст «Жена поехала на поиски мужа и нашла его в тюрьме г. Каинска». Морфологический анализ всех предложений в биографиях осуществляется автоматически. Этот тип поиска дает широкие возможности проведения исследований.

3. Примеры использования

**БД новомучеников и исповедников,
как хранилища описаний исторических фактов.
Простой (однокритериальный) поиск**

БД новомучеников используется в научных исследованиях и издательской деятельности ПСТГУ уже более десяти лет. Ниже рассматриваются примеры использования БД, которые разбиты на три группы по применяемым методам: простой поиск по одному критерию, статистические оценки и поиск по нескольким критериям, использование сложного поиска и других БД.

3.1. БД – источник биографических указателей

Все издания ПСТГУ по истории Русской Православной Церкви XX века снабжаются именными указателями, которые берутся из БД. Первой большой работой, выполненной с использованием БД новомучеников и исповедников, была подготовка к изданию в 1993 году «Актов Святейшего Патриарха Тихона»³, – сборника документов по новейшей истории Рус-

ской Церкви с самым высоким индексом цитирования как у нас в стране, так и за рубежом. Если в новой книге появляются новые имена или новые сведения, то они вводятся в БД и потом оттуда попадают в соответствующие указатели. Отбираются те, кто упоминается в монографии, и печатаются (выводятся в файл) сведения о них в стиле именного указателя в формате Word, готовый текст затем вставляется в монографию. На языке стилей XSLT можно запрограммировать автоматическое преобразование стиля, но это уже требует участия программиста.

На основе БД Новомучеников издана монография «За Христа пострадавшие»⁴, содержащая более 4000 биографических справок.

3.2. БД – источник для создания новой церковной иконографии

К историческому Архиерейскому Собору 2000 года Институт получил благословение написать икону «Собор Новомучеников и Исповедников Российских XX века». Икона была написана иконописцами Института под руководством ректора протоиерея Владимира Воробьева и декана факультета Церковных художеств протоиерея Александра Салтыкова. Икона с 15-ю клеймами размещена на сайте ПСТГУ.

Для создания этой иконы были выданы из БД около 1000 фотографий, на основе которых были написаны более 100 ликов и разработаны сюжеты клейм.

На сегодняшний день в Соборе новомучеников поименно прославлено 1588 святых, и БД является незаменимым источником, к которому часто обращаются иконописцы.

Кроме икон в БД есть электронные образы наиболее интересных писем и документов, связанных с пострадавшим, например, замечательное письмо из тюрьмы архимандрита Германа (Полянского), оно представлено на сайте⁵.

3.3. Добровольное изгнанничество

Примером использования *ассоциативного* поиска может служить поиск добровольных изгнанниц – тех девушек и женщин, которые поехали за духовными и родными отцами, женихами, мужьями. В БД их более ста, а это значит, что были тысячи, поскольку многие пострадавшие остаются неизвестными⁶. Если сравнить с другой замечательной страницей отечественной истории – подвигом жен-декабристок, то масштаб поражает. Декабристок было только 11 (девять жен и две невесты).

Агриппина Николаевна Истнюк (Кутомкина) поехала по благословию иеромонаха Симеона (Холмогорова) за своим духовным отцом иеромонахом Павлом (Троицким)⁷. Вера Максимовна Сытина спасла в лагере своего жениха Сергея Иосифовича Фуделя⁸. Елизавета Александровна Самарина разделила со своим отцом Александром Дмитриевичем, бывшим обер-прокурором Священного Синода, все трудности суровой ссылки в Якутию – голод, холод, неустроенности⁹. И много других аналогичных женских судеб представлено в БД новомучеников. Совершенно особенный пример добровольного изгнанничества являет биография Николая Евграфовича Пестова. Доцент-химик (потом профессор, известный духовный писатель) поехал по этапу за своей арестованной женой Зоей Вениаминовной и спас ее¹⁰.

С судьбами и фотографиями замечательных русских женщин можно познакомиться на сайте ПСТГУ¹¹.

4. Оценки статистики гонений.

Примеры сложного (многокритериального) поиска

4.1. Волны гонений

на Русскую Православную Церковь в XX веке

Для оценки статистики гонений построены графики репрессий (см. рис. 2)¹².

Общее число пострадавших за Христа

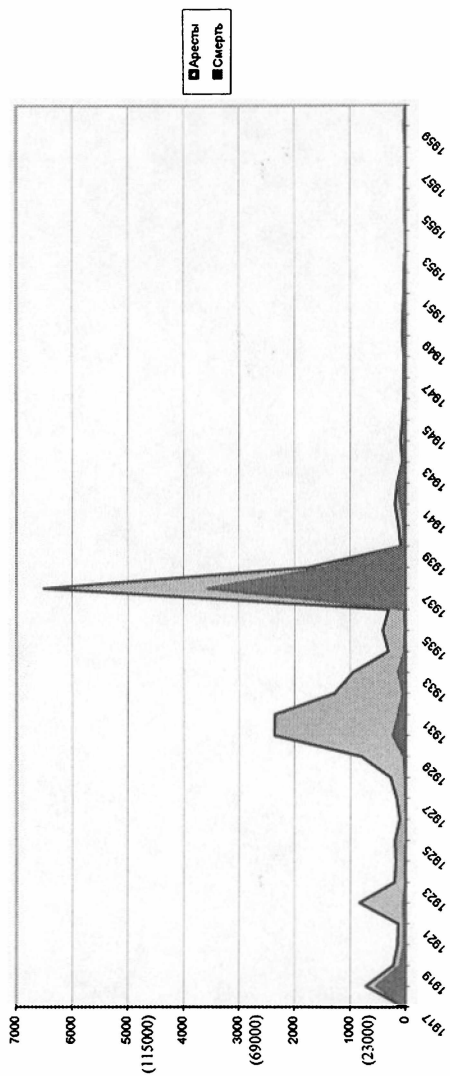


Рис. 2. Статистика гонений по годам всех православных христиан, пострадавших за Христа. По вертикали указаны количества арестов и убийств, фиксированные в базе данных (в скобках – общее количество пострадавших – результат экстраполяции)

Верхняя линия на рис. 2 – график арестов; нижняя линия – график смертных исходов заключений (расстрелы и др.). Они дают наглядное представление о соотношении размеров гонений по годам*.

Мы строили такие графики, когда в БД было 3, 5, 10 тысяч пострадавших. Качественно картина волн гонений оставалась неизменной. Волны пропорционально росли вверх.

Как же оценить окончательные размеры волн гонений?

Игумен Дамаскин пишет: «К сожалению, точных цифр пострадавших в этот период времени нет, не приводит их и правительственная Комиссия при Президенте РФ по реабилитации жертв политических репрессий, ограничившись всего лишь обобщенными подсчетами, подготовленными Православным Свято-Тихоновским богословским институтом»¹³. Результатом работы высокой Комиссии (в нее входили первые лица ФСБ, МВД, Минюста, Прокуратуры и др.) явилась книга председателя Комиссии академика Яковлева А.Н.¹⁴ Действительно, уже 15 лет открыты архивы и ведется большая работа по изучению закрытых в течение многих лет материалов, но никаких «точных цифр пострадавших» не найдено. Теперь видно, что их нет, видимо, и не было, их просто никто никогда не подсчитывал. Представляется, что единственный путь числовой оценки гонений, это прогноз на основе уже собранных данных. Если количества репрессий по годам, фиксированные в базе данных, умножить на коэффициент, равный отношению общего числа пострадавших к числу пострадавших, введенному в базу данных, то получим оценки общего числа репрессий по годам.

Мы считаем (это обосновано ниже), что общее число людей, репрессированных за веру, не менее 500000. Следовательно, коэффициент, на который нужно умножать, равен $(500000 : 23500) = \sim 22$. Если бы у нас были сведения обо всех пострадавших, мы смогли бы точно нарисовать по годам график репрессий. Мы имеем

* Для человека с техническим образованием, эти графики – пример самовозбуждающейся системы. Такие системы разрушаются, если нет внешнего воздействия. Внешним воздействием, остановившим этот процесс саморазрушения, явилась Великая Отечественная война.

сведения только об $\sim 1/22$ части репрессий. Вопрос правомерности изучения процесса по этой выборке сводится к вопросу представительности (репрезентативности) этой выборки. Ввиду разнообразия источников информации, эта выборка представляется достаточно представительной. (Есть математические методы проверки представительности выборки. Один из главных методов проверки – расчет статистики по разным эшелонам выборки. Такие расчеты производились в 1995 г. по 3000 имен¹⁵, в конце 1996 г. – по 5000 имен, в 1998 г. – по 10000¹⁶, они давали качественно близкие результаты с нынешними по 23500 именам (коэффициенты выбирались соответственно равными 170, 100, 50)).

В итальянском переводе мою статью назвали «История гонений, написанная компьютером»¹⁷, по сути, это название правильное. Многие исследователи ссылаются на книгу А.Н. Яковлева и тем самым опосредованно на БД Новомучеников ПСТГУ. К сожалению, наши материалы в этой книге не точно цитируются, например, числа всех пострадавших за Христа отнесены только к православному духовенству, а это число в 2,4 раза меньше. Эта ошибка перекочевала во многие исследования и учебники, причем появились дополнительные неточности цитирования уже и книги А.Н. Яковлева.

Подводя итог рассмотрению числовых оценок гонений, надо сказать, что написать историю гонений без числовых оценок волн репрессий практически невозможно (хотя есть и такие попытки), многочисленные умозрительные прогнозы привели к бездне грубых ошибок (можно привести много примеров), необходимо сравнивать свои оценки с данными БД Новомучеников, иначе получаются нелепые утверждения типа того, что в таком-то году пострадало N человек, но достаточно обратиться к БД Новомучеников, чтобы получить в три-пять раз больше имен, их биографии и фотографии.

4.2. Оценка общего количества новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви в XX веке

В дореволюционной России было около 100000 монашесствующих и более 110000 человек белого духовенства. С учетом их семей к сословию духовенства относилось на рубеже веков 630000 человек (см. Энциклопедический словарь «Россия». Брокгауз и Ефрон. СПб., 1898. С. 86). Гонениям подверглось подавляющее большинство священников и монахов, как служивших в церквях и монастырях России в канун революции, так посвященных в дальнейшем, вплоть до 1940–1950-х годов.

Общее число пострадавших можно определить следующим образом.

- Священнослужителей (1917 г.) – 110000.
- Монахов и послушников (1917 г.) – 100000.
- Священнослужителей и монахов, рукоположенных после 1917 г. По БД НМ, это каждый 3-й, следовательно, – 105000.
- Из них примерно $\frac{1}{4}$ уклонилась в расколы (по БД Епископов) – 80000.
- Мирян в 1,4 раза больше, чем священнослужителей и монахов (по БД НМ) – 330000.
- Всего: $110 + 100 + 105 - 80 + 329 = 564$ тысяч пострадавших.

В 1937 г. секретарь ЦК ВКП(б) Г.М. Маленков писал Сталину о существовавших религиозных объединениях как о «широко разветвленной враждебной советской власти легальной организации в 600000 человек по всему СССР»¹⁸. И это после 20 лет террора против Церкви! Таким образом, ясно, что пострадавших сотни тысяч. Есть и другие оценки, но они также приводят к интервалу от 500000 до миллиона. Другой вопрос, тесно связанный с этим, – а сколько имен можно надеяться узнать из этих сотен тысяч? По нашим оценкам, узнать можно до 100000 имен пострадавших, так как из поступающих к нам новых списков имен обычно $\frac{1}{4}$ уже имеется в БД, следовательно, БД можно увеличить в четыре раза. Это представляется возможным только в том случае, если удастся организовать работу по сбору сведений в областных архивах в епархи-

ях, крупных монастырях, краеведческих музеях и других организациях по единой программе, которую может возглавить ПСТГУ.

4.3. Гонения на иерархов Русской Православной Церкви в XX веке

Мы располагаем данными о том, что более 420 архиереев подверглись репрессиям. Из них свыше 310 архипастырей были казнены или скончались в заключении. Но даже и эти огромные цифры потерь среди православного епископата далеко не являются исчерпывающими, и можно ожидать заметного увеличения этого списка.

График, представленный на рис. 3, показывает, что репрессии, направленные на иерархов – высшее церковное управление Русской Православной Церкви, имели плановый регулярный характер. Колебания интенсивности репрессий в 1,5 – 2 раза с 1923 года по 1936 год не представляют явно выраженных волн гонений (подобно рис. 1), а скорее один сплошной непрекращающийся процесс гонений. На иерархов был нанесен главный удар богоборческой власти.

4.4. Сравнение репрессий по отношению к епископам и ко всем верующим

Простое зрительное сравнение графика гонений на всех православных христиан (рис. 2) с графиком гонений на иерархов (рис. 3) показывает, что качественно они сильно отличаются. Посчитаем для каждого года с 1917 по 1947 отношение процента арестов всех репрессированных за веру к проценту арестов пострадавших иерархов (см. рис. 4).

График рис. 4 показывает, что в результате политики компромисса, гонения на епископов, которые в 1917 – 1928 годы были в 5 – 14 раз интенсивней гонений на всех верующих (священников, монахов, мирян), приняли начиная с 1930 года примерно такую же интенсивность, как и гонения на всех верующих, а в 1942 – 1947 годы даже в полтора – два раза меньшую.

Епископы, пострадавшие за Христа

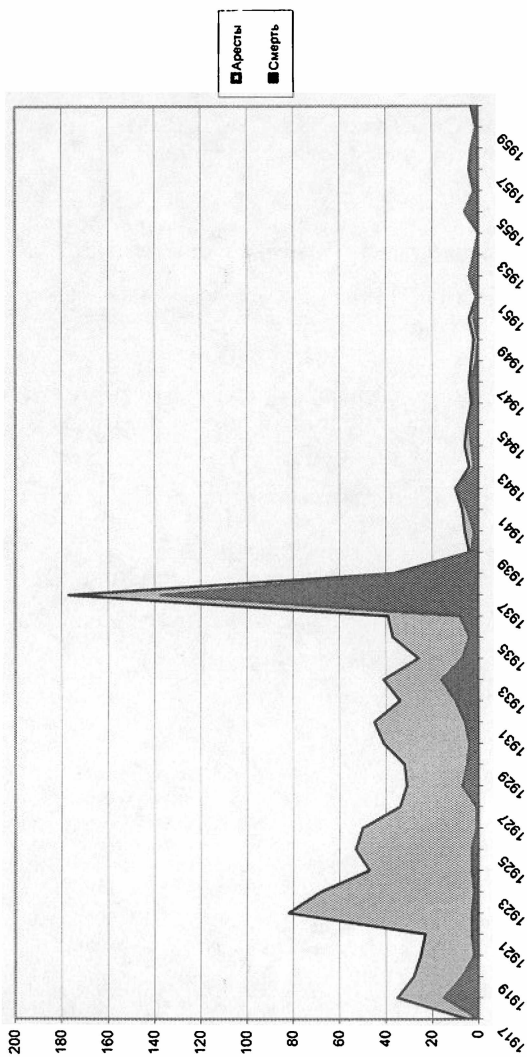
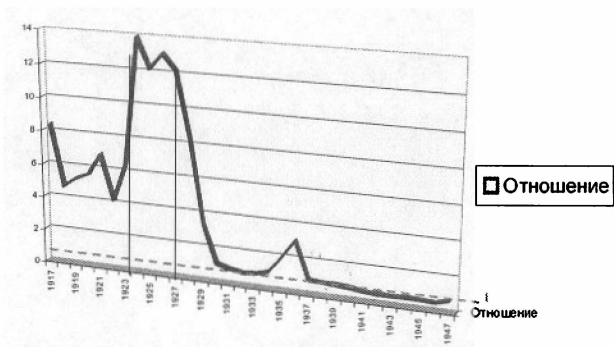


Рис. 3. Статистика гонений по годам на иерархов Русской Православной Церкви. По вертикали указаны количества арестов (светлая область) и расстрелов (темная) епископов, фиксированных в базе данных

Главный вопрос в истории РПЦ первой половины XX века – отношение к политике митрополита Сергия, отношение к компромиссу с безбожной властью. График общих гонений за веру (рис. 1) наглядно показывает, что эта политика компромисса, вызванная стремлением прекратить гонения, себя не оправдала. Богоборческая власть оказалась исключительно лживой и жестокой – никакие компромиссы не помогали, гонения обрели все возрастающий размах.

Резкое изменение интенсивности арестов епископов после 1929 года (рис. 4), видимо, означает, что епископы, которые активно противостояли власти, в основном уже находятся в тюрьмах, лагерях, ссылках и «на покое».



Во сколько раз больше репрессий к епископам

Рис. 4. Отношение интенсивностей арестов епископов к арестам всех христиан



Рис. 5. Проценты пострадавших за веру студентов и преподавателей Российских университетов

4.5. Репрессии в российских университетах. Оценка православного духовного воспитания в университетах до 1917 года

На рис. 5 представлены проценты пострадавших за Христа среди выпускников и преподавателей девяти университетов России¹⁹. Этот график можно назвать сравнительной оценкой воспитательной работы в Университетах. График получается делением предполагаемого общего числа пострадавших за веру выпускников университета, полученного экстраполяцией числа выпускников и преподавателей соответствующего университета, учтенных в БД новомучеников, на число всех окончивших университет в 1880 – 1930-е гг.

По графику получается, что самый высокий процент пострадавших дал МГУ (4,5%), СПбГУ (3%), почти столько же у Казанского университета (2,7%), КГУ и ХГУ (по 1,1%)*.

Особое место занимает Варшавский университет (3,4%). В Варшавском университете был создан Богословский факультет, существовавший с 1925 года по 1939 год, вряд ли на этом факультете обучалось одновременно на всех пяти курсах больше 50 студентов. И при этом из 15 человек, пострадавших за Христа, 8 – богословов. Чем это вызвано? В Варшаве оказались среди русских эмигрантов прекрасные преподаватели (один из них иерей Николай Артемьев) и, видимо, студенты осознали, к чему ведет страну безбожное правительство.

Сейчас во многих университетах России открывается специальность «теология». До 1917 г. в Российских университетах факультетов теологии не было, такой факультет существовал (по традиции западных университетов) только в Юрьевском (Тартуском) университете. При большом числе студентов теологов (135) пока мы никого не знаем из них среди пострадавших за Христа. Правда, в Юрьевском университете преподавали в основном, по-видимому, протестанты. Так что этот факультет можно назвать «протестантским теологическим» в нашем современном понимании конфессиональной теологии.

* Видимо, это результат борьбы за «незалежность» и, в основном, даже не в 1920–1930-е годы, а в 1990-е.

Таким образом, мы сейчас (по прошествии 100 лет) имеем средство сравнительной оценки духовной воспитательной деятельности университетов. И не только университетов, но и всех учебных заведений*. Интересно проанализировать, чем отличался учебный процесс, чем отличался профессорско-преподавательский персонал, почему по разным университетам заметно отличаются результаты. Этот вопрос очень актуален сейчас в православных школах, где все время приходится думать, а не напрасно ли трудятся преподаватели, не выпустят ли они новых «подготовленных» атеистов.

Может возникнуть вопрос, насколько оправданы полученные оценки. Может быть получилось больше пострадавших в МГУ только потому, что сведения собирались в Москве? Интересно сравнить оценку, полученную по БД Свято-Тихоновского института, с результатами работы Комиссии Священного Синода по канонизации новомучеников и исповедников. Канонизация проводится только тех подвижников, сведения о которых поступили в Комиссию от правящих архиереев соответствующих епархий. Результаты сравнения по этим совсем разным критериям оказываются поразительно близкими (см. рис. 6).

4.6. Репрессии в российских университетах. Распределение репрессий по факультетам

Суммарно во всех российских университетах было меньше всего студентов историко-филологических факультетов, студентов физико-математических факультетов в 3,5 раза больше, медиков – в 4, юристов – в 5,5 раз больше²⁰.

Для Московского и Киевского университетов, в которых училось около половины студентов, эта закономерность точно выполнялась. Для других университетов были некоторые отклонения. В Юрьевском университете были богословы и много медиков. В Казанском университете тоже медиков больше, чем юристов.

* Особенно интересно с этой точки зрения сравнить деятельность духовных академий и семинарий.

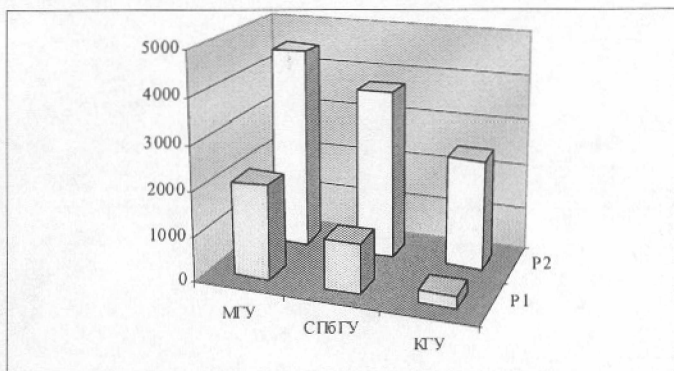


Рис. 6. Пострадавшие из Московского, Санкт-Петербургского и Киевского университетов: по БД новомучеников – второй ряд и Комиссии по канонизации – первый ряд

Хотя историков и филологов было меньше всего, но пострадали они больше других. Если взять отношение пострадавших к числу студентов, то получим следующие проценты по факультетам всех университетов (см. рис. 7): историко-филологические – 9%, юридические – 2%, физико-математические – 1,5%, медицинские – 1,5%.

То есть приблизительно каждый одиннадцатый из историков и филологов пострадал за Христа. У юристов – один из 50. У математиков, физиков и медиков – один из ~70.

Как можно объяснить такое заметное различие в числе пострадавших?

Это означает или то, что верующих историков в процентном отношении было в 9 раз больше, чем верующих математиков, физиков, медиков, или другое – их, как идеологических работников, особенно преследовали. Видимо, наиболее значимой была вторая причина.

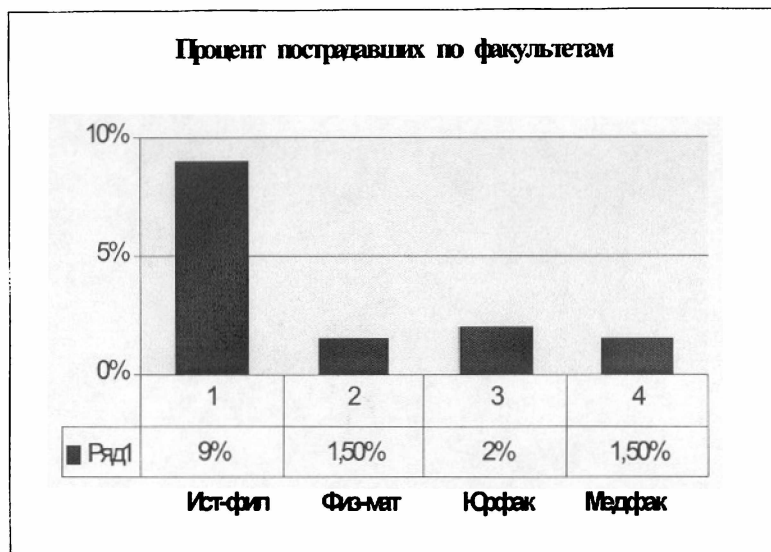


Рис. 7. Проценты пострадавших по факультетам

По известной пословице: «Рыба гниет с головы». Именно интеллигенция была одной из главных сил, разложивших Россию и подготовивших захват власти большевиками. Но далеко не все ученые, студенты, выпускники, профессора, сотрудники Российских университетов, были подвержены «гнили». Была и среди них соль веры и верности. Общее число пострадавших за веру, связанных с МГУ ~ 2000 и с СПбГУ ~ 1500 человек. А по всем Российским университетам около 7000 человек*.

* Это напоминает «...7000 мужей между израильтян, колени которых не преклонялись пред Ваалом, и уста не лобызали его». 3 Царств. (19.18).

5. Примеры статистических оценок гонений с использованием других БД и сложного поиска

5.1. Епископы Русской Православной Церкви, Русской Православной Церкви за рубежом и обновленческие лжеепископы

Теперь обратимся к совсем другому источнику информации – картотеке М.Е. Губонина, опубликованной в «Актах Святейшего Тихона...» и размещенной на нашем сайте под названием БД «Епископы и епархии». М.Е. Губонин составил картотеку по епархиям. При издании Актов Патриарха Тихона мы автоматически преобразовали ее в картотеку по епископам и опубликовали два справочника: епархии и епископы. Такие два входа есть в БД на нашем сайте с 1996 года. В 2004 г. введен новый вход по годам.

На рис. 8 представлены графики по годам количеств занимающих кафедры епископов православных (верхняя линия, отмечена кружками), обновленцев (отмечена ромбиками), зарубежной Церкви (треугольниками)*.

На линии православной церкви видны последствия гонений 1918–1919 годов. Потом быстрый рост числа епископов – это политика Патриарха Тихона – рукополагать викарных епископов с тем, чтобы при арестах правящих архиереев они управляли епархиями. Впадина 1922 года – переход 83 иерархов в обновленчество. Возврат в православие – 1924 год. Общее число иерархов около 250 в 1927 году. Резкое падение числа иерархов начиная с 1928 года – результат политики митрополита Сергия, а именно: согласие на требование власти рукополагать только тех, кого одобряет Советская власть, и устранение от управления епархией арестованных или сосланных иерархов.

* Впервые этот график был представлен в докладе протоиерея Владимира Воробьева на Ежегодной богословской конференции ПСТГУ в 1994 году, но, к сожалению, не был опубликован.

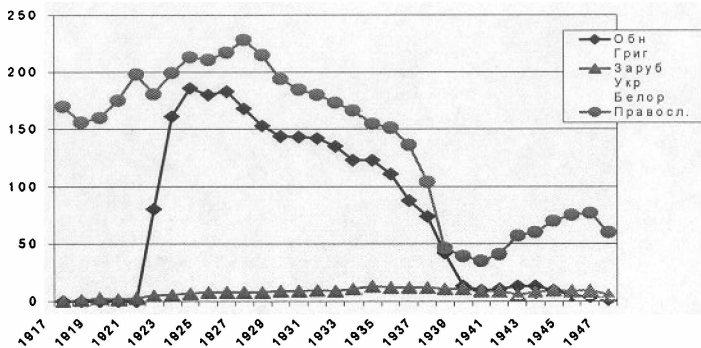


Рис. 8. Число занимающих кафедры епископов: православных (отмечены кружочками), обновленцев (ромбиками), зарубежной церкви (треугольниками)

Линия, отмеченная ромбиками, – обновленцы. Уход в обновленчество 83 православных иерархов, быстрое «поставление» новых «иереев» при поддержке власти приводит к доведению их числа в 1923 – 1924 годах до 180 человек. Но народ не идет в обновленческие храмы, покаяние и возврат 53 иерархов – падение числа обновленческих «иерархов», 1937 год обрушивается и на них, остается – 40 к 1939 году (столько же, сколько и у православных). Без поддержки власти быстро наступает в 1944 – 1947 годы конец этого раскола.

Линия, отмеченная треугольниками – зарубежная церковь – пример свободной жизни иерархии без давления власти. Число иерархов 9 – 10 человек, с естественной заменой – рукоположением на освободившиеся кафедры (по смерти или немощи иерархов) новых ставленников.

5.2. Определение белых пятен в изучении судеб иерархов РПЦ

Построим график числа православных иерархов, рукоположенных в 1917 – 1947 годы (рис. 9 – верхняя линия). На этом

графике видно, сколько новых епископов рукоположено в каждый год, это прирост графика.

Отложим вниз от верхней линии все расстрелы и смерти епископов по годам – черная зона. Таким образом, число живых епископов определяется нижним краем черной зоны. Отложим снизу вверх числа епископов, занимающих какую-либо кафедру в соответствующем году, – нижняя серая зона. Отложим, над нижней зоной количества епископов, находящихся в заключении, тюрьмах, лагерях и ссылках, – темно-серая зона.

Оставшаяся белая область на нашем графике – это, в основном, те (около 100 епископов), судьбы которых после 1920-х – 1930-х годов неизвестны, биографии которых кончаются словами: «дальнейшая судьба неизвестна». Это те, кто уходили «на покой» или в оппозицию к митрополиту Сергию (Страгородскому). Эта область – белое пятно в истории нашей Церкви XX века*.

5.3. Сравнение с данными Общества «Мемориал». Тайное изменение направленности репрессий в годы «великого террора» 1937 – 1938 годов

Изучение, проведенное с участием сотрудников ПСТГУ, следственных дел всех 20765 человек, расстрелянных в Бутово, показало, что примерно каждый двадцатый пострадал за веру. То же соотношение наблюдается и среди пострадавших в Левашово под Санкт-Петербургом – ~5%**.

Эти исследования дают основание считать, что в списках всех репрессированных, которые составляются Обществом «Мемориал» и Центром «Возвращенные имена», также примерно 5% пострадавших за веру.

* В течение недели после доклада (11 октября 2004 г.) к нам от наших корреспондентов пришли найденные ими сведения о кончине еще шести иерархов. Все они расстреляны в разных уголках России в 1937 – 1938 гг., т.о. белое пятно сократилось на 6%.

** В первых пяти томах «Ленинградского мартиролога, 1937 – 1938 гг.» (СПб., 1995 – 2002) служители религиозного культа (по статистике Центра «Возвращенные имена») составляют: мужчины – 878 (5,2%), женщины – 117 (14,5%), всего – 995 (5,6%). См.: <http://visz.nlr.ru:8101/search/stat.html#2>.

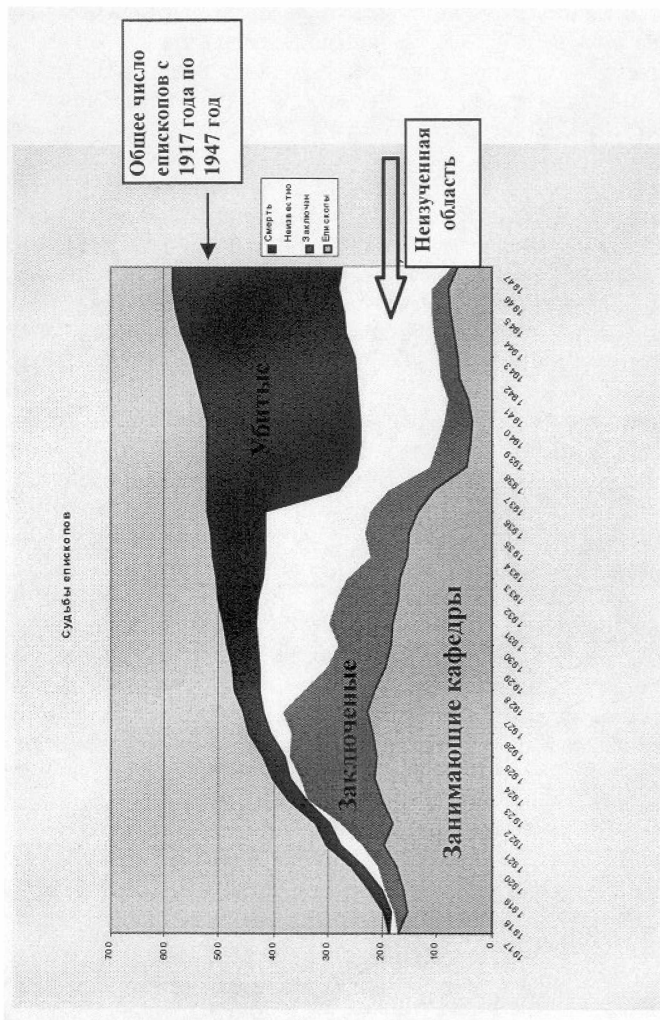


Рис. 9. Верхняя темная область – расстрелянные и замученные епископы, нижняя область – епископы, занимающие кафедры, над ней серая область – епископы, находящиеся в тюрьмах и лагерях, белая – неизвестная область

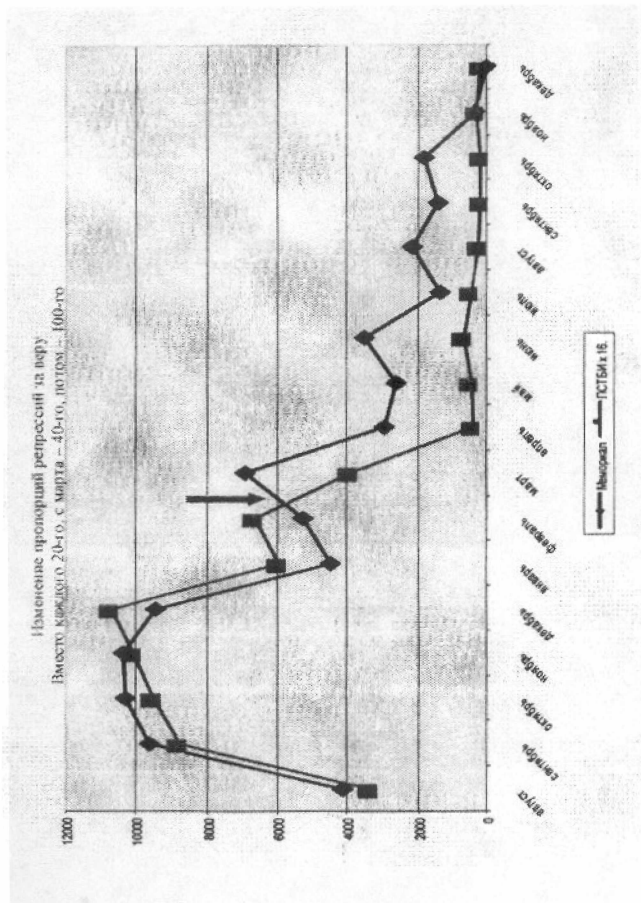


Рис. 10. Сравнение с БД Мемориала. Изменение направленности репрессий в марте 1938 года

Построим график пострадавших за веру на основе БД новомучеников с августа 1937 по декабрь 1938 года по месяцам (см. рис. 10, линия, отмеченная квадратиками) и график всех репрессированных также по месяцам на основе сведений «Мемориала»*, деленный на 20 (отмечен на рис. 10 ромбиками).

Сравнение их показывает, что до февраля 1937 года графики примерно совпадают, т.е., действительно, каждый 20-й пострадал за веру. В марте же 1938 года за веру пострадал, примерно, каждый 40-й, потом 100-й. Это результат воздействия из центра, не может быть, чтобы случайно карательные органы всех областей изменили направленность репрессий.

Объяснением этого явления может служить то, что 16.04.1938 г. было издано Постановление Президиума Верховного Совета СССР о ликвидации Комиссии Президиума ЦИК по вопросам культов²¹. Видимо, в марте уже готовили это Постановление. и слухи о нем распространялись по карательным органам. Постановление о ликвидации Комиссии, по существу, означало уверенность ЦИК в окончательном уничтожении Церкви и возможность (с точки зрения ЦИК) ограничиться ~100000 уже репрессированных к тому моменту, вместо запланированных 600000 (см. выше письмо Маленкова), следовательно, пропала необходимость в Комиссии по вопросам культов.

Заключение

Приведенные примеры показывают, что БД Новомучеников мощный инструмент для проведения различных исторических исследований. Она позволяет решать сложные вопросы, которые без компьютерной математически строгой обработки не поддаются решению.

Можно утверждать, что историю России XX в. невозможно понять без анализа сведений о массовых и жестоких гонениях, обрушившихся на православных верующих, принадлежащих к

* Это исследование проводилось по компакт-дису «Жертвы политического террора в СССР», изданного Обществом «Мемориал» в 2001 году (по объединенной БД из 26 регионов – более 130000 человек).

основной религиозной конфессии в России и СССР, и изучения духовного противостояния православия тоталитарному режиму.

Знакомство с БД Новомучеников никого не оставляет равнодушным. Какие прекрасные лица мучеников и исповедников! Найденные в архивах тюремные фотографии, часто сделанные в последние дни перед расстрелом, подобны явленным иконам. Современные иконы, как правило, не могут передать духовную силу иконописных ликов тюремных фотографий.

Сотни тысяч православных людей противостояли сатанинской злобе, жестокости и лжи безбожной власти. Новомученики и исповедники проявили чудеса веры в Бога и верности Церкви. Собор святых Новомучеников и Исповедников российских XX века – слава России и Русской Православной Церкви.

В течение последних десяти лет рост числа имен в БД примерно соответствует росту числа храмов Русской Православной Церкви^{22*}.

Тертуллиан еще в 3-м веке сказал: *«Кровь мучеников – семя христианства»*.

* Соответствие есть и сейчас, на официальном сайте Московской Патриархии 11.10.2004 было указано: «приходов в РПЦ более 23000». (См. <http://www.mospat.ru/text/history/id/10.html>). А в БД на ту же дату было 23490 имен. На Архиерейском Соборе 3-8 октября 2004 года прозвучало, что число приходов выросло до 26590 (См. <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=449>). Но БД в этом году также увеличится больше, чем обычно, так как Общество «Мемориал» выпустило компакт-диск со справками на ~130000 репрессированных. Разработанная нами специальная программа по этим кратким справкам отобрала около 10000 новых имен пострадавших за веру. Теперь предстоит кропотливый анализ полученных сведений, ввиду того, что на диске много повторов и данные не выверены. Совпадет ли снова число мучеников, учтенных в БД, с числом открытых приходов, выяснится к концу года.

- ¹ *Дамаскин (Орловский), иеромонах. Новомученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX века. Т. 1-7. Тверь, 1994–2004.*
- ² *Он же. Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // Религии мира. История и современность: Ежегодник. М., 1999. С. 17-32.*
- ³ *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994.*
- ⁴ *За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956: Биографический справочник. Кн. 1: А–К. М., 1997.*
- ⁵ *См.: Пасха 1937 года: Письмо сщмч. Германа (Полянского) школьнику Борису на Пасху 1937 г. // Московский церковный вестник. 2002. Июнь (№ 12-13).*
- ⁶ *См.: Емельянов Н.Е. Об одной ненаписанной странице русской истории XX века // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 1997 г. М., 1997. С. 169-172.*
- ⁷ *См.: Иеромонах Павел (Троицкий). М., 2003. С. 136.*
- ⁸ *См.: Желнавакова М.С. Воспоминания о матери. М., 2001. С. 96.*
- ⁹ *Самарины. Мансуровы: Воспоминания родственников. М., 2001. С. 228.*
- ¹⁰ *См.: Серафимово благословение: Воспоминания семьи Пестовых и Соколовых. М., 2002. С. 320.*
- ¹¹ *См. также статьи: «Верность» (Труд. 7.10.97) и «Об одной ненаписанной странице русской истории XX века» (Сестры и братья. М., 1996. № 5).*
- ¹² *Емельянов Н.Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке // Культура. Образование. Православие: Сб. материалов региональной науч.-практ. конф. Ярославль, 1996; *Emel'janov Nikolaj E. Una storia dei martiri scritta a computer // La Nuova Europa. 1998. № 3. P. 23-34 (на итальянском языке); Idem. Per una statistica delle persecuzioni: 1917–1952 // L'autunno della Santa Russia (Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa), Bose, 16-19 settembre 1998 / EDIZIONI QIQAJON Comunita di Bose. 1999. P. 363-369 (на итальянском языке); Он же. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 гг. (по данным на январь 1999 г.) // Богословский сборник. М., 1999. № 3. С. 258-274.**
- ¹³ *Дамаскин (Орловский), иеромонах. Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период. С. 17.*
- ¹⁴ *Яковлев А.Н. По мощам и елей. М., 1995.*
- ¹⁵ *См.: Емельянов Н.Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке.*

- ¹⁶ См.: *Он же*. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 гг. (по данным на январь 1999 г.).
- ¹⁷ *Idem*. Una storia dei martiri scritta a computer.
- ¹⁸ *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. С. 248. (История Русской Церкви; Кн. 9).
- ¹⁹ *Емельянов Н.Е.* Новомученики и исповедники из Российских университетов // Богословский сборник / ПСТБИ. М., 2002. № 10. С. 471-482.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ *Дамаскин (Орловский), иеромонах.* Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период. С. 25.
- ²² *Емельянов Н.Е.* Некоторые факты, установленные по данным информационной системы «Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века» // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы. М., 2000. С. 348-352.

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ
ЦЕРКОВЬ В 1922 – 1965 ГГ.
(ПО ДОКУМЕНТАМ АРХИВА ПРЕЗИДЕНТА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ)**

Жизнеописания мучеников, исповедников и подвижников благочестия являются частью церковного предания, частью истории Русской Православной Церкви. Они могут быть написаны, во-первых, с привлечением устного предания, которое в прошлые времена было наиболее существенным источником для истории Церкви; его наличие и достоверность были раньше очень важны для членов Церкви, не заинтересованных даже в самом незначительном его искажении. Поэтому собирание и записывание устных свидетельств составляло специальную задачу исследователя жизни новомучеников.

Бессмысленно в 1970–1980 годах было бы ждать, что этот вопрос решится сам собой, и историческое предание кем-то и где-то запишется. Во второй половине XX столетия стало ясно, что, несмотря на всеобщую грамотность и огромные технические возможности современных печатных средств, основная часть нашей истории вряд ли вообще будет положена на бумагу и может исчезнуть со смертью свидетелей и участников исторического процесса.

Во-вторых, для изучения истории Русской Православной Церкви должен быть привлечен необходимый комплекс руководящих документов, состоящих из распоряжений высшей власти, как сказали бы применительно к древности, указов кесаря. Это те документы, которые хранятся в бывших партийных архивах и Архиве Президента Российской Федерации. Из этих документов мы можем узнать, кем и в какие годы плани-

* клирик г. Москвы, председатель регионального общественного фонда «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», член Синодальной комиссии по канонизации святых.

ровались гонения на Церковь, их масштаб и продолжительность, способы проведения их в тот или иной период правления безбожных властей, а также и то: почему затевались гонения и каких результатов предполагали достигнуть гонители.

Необходимо также использование архивов ЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД-МГБ-КГБ-ФСБ. Это необходимо в силу того, что XX век явился для Русской Православной Церкви эпохой мученичества и исповедничества, и материалы о мучениках и исповедниках находятся в архивах бывших репрессивных организаций. Как бы ни были тенденциозны записи протоколов допросов, которые велись в НКВД, в основном они представляют собой примерно то же, что и мученические акты древности. Это один и тот же исторический прототип, одни и те же действующие лица: христиане – и представители безбожного, антихристианского государства. В новых мученических актах отражены причины, время и место ареста, а также следственный процесс, когда следователь старался добиться того, чтобы мученик оговорил себя и других и признал Русскую Православную Церковь контрреволюционной организацией, враждебной государству по своей природе. Архивы донесли до нас сведения о приговоре и времени мученической кончины. В этом смысле они являются ценнейшим историческим источником, без которого вряд ли было бы возможно составление полных жизнеописаний мучеников, как и вообще написание истории Русской Православной Церкви. Описывая на основании свидетельств очевидцев жизнь православного подвижника до ареста, мы, не будь архивов, не узнали бы, явил ли он себя мучеником или по тем или иным причинам согласился с предложениями своих гонителей и мучителей. А падения, как это бывало и в древности, могли быть весьма великими.

Только после этого исследователь может сказать, что познакомился с основным комплексом документов, имеющих отношение к истории гонений на Русскую Православную Церковь, в достаточной полноте и точности узнал, что происходило в то время, какова подлинная история Русской Православной Церкви в XX веке, и, соответственно, составить историче-

ски достоверные жизнеописания мучеников, основанные на широком историческом материале.

В данном обзоре приводятся основные распоряжения правительства с 1922 по 1965 год.

* * *

Во время изъятия церковных ценностей 22 марта 1922 года Политбюро приняло следующее постановление:

«1. Арест Синода и Патриарха признать необходимым, но не сейчас, а примерно через 10–15 дней.

2. Данные о Шуе опубликовать, виновных шуйских попов и мирян – Трибуналу в недельный срок (коноводов – расстрелять).

3. В течение этой же недели поставить процесс попов за расхищение церковных ценностей (фактов таких немало).

4. С момента опубликования о Шуе, печати взять бешеный тон, дав сводку мятежных поповских попыток в Смоленске, Питере и прочее.

5. После этого арестовать Синод.

6. Приступить к изъятию во всей стране, совершенно не занимаясь церквями, не имеющими сколько-нибудь значительных ценностей»¹.

Несмотря на голод в стране, на недостаток, казалось бы, материальных средств для закупки продовольствия за рубежом, Ленин, Сталин и члены Политбюро нимало об этом не заботились, и 2 апреля 1922 года Политбюро принимает следующее постановление о расходовании средств, полученных от изъятия церковных ценностей:

«1). Отпустить особый сверхсметный кредит в 24000000000 руб. на подарок 1-й Конной армии... 3). Отпустить особый сверхсметный кредит в 20000000000 руб. на выплату заработной платы рабочим и служащим ВЦИК за март. 4). Отпустить особый сверхсметный кредит в 5000000000 руб. комиссии по изъятию ценностей»².

Часто при описании процесса изъятия церковных ценностей в 1922 году историки ставят на первое место Ленина и Троцкого, а Сталин остается в тени, что не вполне соответствует исторической действительности и умаляет его историческую роль и ту активность, которую он проявлял на поприще уничтожения православия и традиционного российского государства, создавая на его месте политического монстра.

14 апреля 1922 года Сталин направил зашифрованную телеграмму всем секретарям губернских комитетов. В ней он писал:

«1. Выделен ли вами ответственный работник по руководству работы, связанной с вопросами церкви и расколом внутри духовенства? Кто именно? Необходимо в согласии с решениями совещания секретарей губкомов и предгубисполкомов принять меры к тому, чтобы взять на учет лояльные элементы духовенства и побудить их выступить против нынешней церковной иерархии, которая выступила контрреволюционно против советской власти, обнаружила свою злую волю и бессилие и тем скомпрометировала себя вконец. Лояльные элементы духовенства должны получить уверенность в том, что советская власть, не вмешиваясь во внутренние дела церкви, не позволит контрреволюционным иерархам расправиться над демократическими элементами духовенства.

2. Надо всемерно подталкивать лояльных попов на лозунг нового Поместного Собора для смещения контрреволюционного Патриарха и его клики. Ни губкомам, ни исполкомам ни в коем случае не участвовать в этой работе официально или открыто. Инициатива должна исходить от демократических попов и верующих мирян.

3. Работу в указанном смысле надлежит вести энергично, дабы довести до конца то движение, которое возникло в недрах церкви на почве изъятия ценностей»³.

В мае Сталин послал новую разъяснительную телеграмму губернским и областным комитетам партии:

«...В развитии * директивы от 12 апреля сообщается вам, что внутри церковной организации начинается широкое обновлен-

* Здесь и далее сохранены стиль, орфография и пунктуация источников.

ческое движение. Партийные организации должны сами самым внимательным образом следить за ним. Партия твердо стоит на своей принципиальной позиции, враждебной всякой религии. Советская власть, проведшая отделение церкви от государства, продолжает политику официального невмешательства в церковные и религиозные дела. Но для партии далеко не безразлично, стоят ли во главе церковной организации, охватывающей десятки миллионов верующих, контрреволюционные заговорщики или элементы, лояльно настроенные к советской власти. Рекомендуется оказать всякую возможную, но неофициальную поддержку обновленческому движению, платформа которого напечатана в московских газетах от 15 мая.

Необходимо, чтобы на предстоящем церковном Поместном Соборе большинство оказалось за лояльными к советской власти элементами. Во внутренние разногласия среди обновленческой части духовенства по вопросу о нужности или ненужности Патриарха, степени и характере самоуправления приходов, а также в национальные трения рекомендуется не вмешиваться, помня, однако, что обострение борьбы по всем этим вопросам для нас желательно. Работа должна происходить с максимальной осторожностью и тактичностью через ваших представителей и уполномоченных по церковным делам. Официально на страницах печати выступления обновленцев против церковного феодализма критиковать с точки зрения их непоследовательности и половинчатости»⁴.

В 1928 году власти стали готовиться к широкомасштабной высылке крестьян, большую часть которых составляли православные, сохранившие старый религиозный уклад жизни на бытовом уровне, для которых вера была не только образом мысли, но и соответствующим ей образом жизни.

Во многих селах, не исключая самых глухих, были старосты храмов, действовали двадцатки, не были еще закрыты и разогнаны многие монастыри, в двадцатых годах получившие от властей юридический статус кооперативов, товариществ и коммун. В конце 1928 года Политбюро начало подготовку гонения, в основу которого был положен документ, очерчиваю-

ший его границы и масштабы. Написать документ было поручено Кагановичу и Ярославскому; предварительный черновой вариант был согласован с Крупской и Смидовичем. 24 января 1929 года ЦК ВКП(б) утвердил окончательный текст указа, который был разослан всем ЦК нацкомпартий, крайкомам, обкомам, губкомам и окружкомам, то есть всем представителям власти в советской России. Документ назывался «О мерах усиления антирелигиозной работы».

Этот документ положил начало массовым арестам священнослужителей, мирян, закрытию храмов; в нем, в частности, писалось:

«...Усиление социалистического строительства, социалистического наступления на кулацко-нэпманские элементы вызывает сопротивление буржуазно-капиталистических слоев, что находит свое яркое выражение на религиозном фронте, где наблюдается оживление различных религиозных организаций, нередко блокирующихся между собою, использующих легальное положение и традиционный авторитет Церкви.

Церковно-религиозные организации используют трудности социалистического строительства в целях мобилизации реакционных и малосознательных элементов страны и контрнаступления на мероприятия советской власти и компартии. ЦК обращает особое внимание на то, что действие некоторых религиозных организаций усиливается в последнее время даже в некоторых рабочих районах.

Приток в промышленность и на строительные работы новых кадров рабочих из деревни несомненно приносит влияние деревенских настроений, а наличие хозяйственных затруднений усиливает это влияние, вызывая такие явления, как сборы на постройку храмов в Собинке и других пунктах Владимирской губернии, на Ярцевской мануфактуре в Смоленской губернии, в Пермских и Кубанских округах и так далее...

...Наблюдается часто... неправильный подход. Считается недопустимым какое бы то ни было применение административных мер к... религиозным обществам. Этим пользуются

главари сект, развертывая сплошь и рядом под флагом религиозной пропаганды пропаганду антисоветскую, призывая к неисполнению советских законов и распоряжений советской власти. Такая деятельность конечно не может быть терпима. Но каждая административная мера, принимаемая в целях прекращения такой деятельности, должна сопровождаться разъяснением трудящимся массам, что административная мера применяется против антисоветской, а не религиозной деятельности религиозных обществ, не является “гонениями” на веру, гонениями за самое отправление религиозного культа.

Надо при этом различать деятельность верхушки религиозных организаций от религиозных настроений массы, для верующих религиозных организаций религиозные верования сплошь и рядом служат лишь прикрытием их антисоветской деятельности. Религиозные настроения массы коренятся в большинстве случаев в медленном темпе развития социалистического строительства. Надо научиться умелой агитацией ослаблять влияние вожаков, вовлечь массы в широчайшее участие в советском строительстве, будя и организуя их на этой почве около советов...

Нарком Внудел и ОГПУ. Не допускать никоим образом нарушения советского законодательства религиозными обществами, имея в виду, что религиозные организации... являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы. НКВД обратить внимание на то, что до сих пор жилые торговые муниципализированные помещения сдаются в аренду под молитвенные дома, нередко в рабочих районах. Школы, суды, регистрации гражданских актов должны быть полностью изъяты из рук духовенства. Партийным комитетам и исполкомам необходимо поставить вопросы об использовании загсов в целях борьбы с поповщиной, церковными обрядами и пережитками старого быта. Кооперативным организациям и колхозам обратить внимание на необходимость овладеть вегетарианскими столовыми и другими кооперативными объединениями, созданными религиозными организациями, сектантами под видом кустарно-

промышленных и других кооперативных объединений. Куст-промсоюзам озаботиться о создании новых кустарных промыслов в районах изготовления предметов религиозного культа, иконописи и т.п.

Фракциям советов необходимо взять на себя инициативу разработки ряда мероприятий, около проведения которых можно было организовать широкие массы на борьбу с религией, правильное использование бывших монастырских и церковных зданий и земель, устройство в бывших монастырях мощных сельскохозяйственных коммун, сельскохозяйственных станций, прокатных пунктов, промышленных предприятий, больниц, школ, школьных общежитий и т.п., не допуская ни под каким видом существования в этих монастырях религиозных организаций...

Советским и хозяйственным организациям решительно изжить практику хозяйственного обслуживания религиозных праздников, а тем организациям, которые используют труд сектантов, трудармейцев, отчислять средства на ведение политпросветработы среди трудармейцев, обратив внимание союза безбожников и политпросвета на необходимость постановки среди них антирелигиозной работы.

Секретарь ЦК Л. Каганович

№ 10400-С 14 февраля 1929 г.»⁵

28 февраля 1929 года на одном из заседаний Политбюро ЦК постановило: «...Внести на ближайший съезд советов РСФСР предложение об изменении пунктов 4 и 12 конституции РСФСР следующим образом: в конце параграфа 4-го слова “а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами”, заменить словами “а свобода религиозных убеждений и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами”. В конце параграфа 12-го слова “подвергающиеся преследованиям за политическую деятельность или

религиозные убеждения”, заменить словами “подвергающиеся преследованиям за революционно-освободительную деятельность”»⁶.

4 июля 1929 года председатель антирелигиозной комиссии Ярославский подал в Политбюро докладную записку о работе комиссии за 1928–1929 годы. В ней он писал:

«В деятельности антирелигиозной комиссии необходимо отметить два направления:

1. Церковная политика; сюда входит наблюдение над деятельностью всех религиозных организаций, борьба через соответствующие органы с проявлением антисоветской деятельности этих организаций; разрешение организационных вопросов, связанных с деятельностью церкви, съезды; регулирование деятельности духовных центров, регулирование изделий и ввоз из-за границы религиозной литературы, разрешение вопросов, связанных с подготовкой новых кадров религиозников (духовной академии и т.п.), вопросов, касающихся в духовных школах религиозного преподавания вообще, крестные ходы и т.п.

2. Повседневное руководство антирелигиозной деятельностью, постановка вопросов в ЦК ВКП(б), обсуждение вопросов, связанных с закрытием церквей, деятельностью союза безбожников и других антирелигиозных организаций...

В отношении церковной политики деятельность антирелигиозной комиссии была направлена на дальнейший раскол Православной Церкви и сектантских организаций на почве выделения более лояльных советской власти элементов и столкновения их с более правыми группировками в целях разоблачения перед верующими контрреволюционных махинаций тихоновцев и им подобных. Такая же работа по расколу идет как в сектантских организациях христианской религии, так и у буддистов и мусульман (отчасти и у евреев). В результате такой деятельности ортодоксальная Православная Церковь значительно ослаблена и раскололась на пять враждующих между собой течений (тихоновцы, обновленцы, григорианцы, автокефалисты, иосифовцы), причем ни одно из таких течений не

пользуется в настоящее время непререкаемым авторитетом среди верующих... В прошлом антирелигиозной комиссии удалось провести через церковный Собор постановление церковников о лишении сана Тихона за контрреволюционную деятельность. В дальнейшем подобное же постановление по отношению к открытым контрреволюционным деятелям Церкви проводится через соответствующие церковные и сектантские организации. Принципиальные вопросы, которые возникали в связи с этой деятельностью, разрешались Центральным Комитетом. Так Центральным Комитетом в 1928 году были поставлены и разрешены вопросы: а) о мерах борьбы с усилением деятельности сектантства, б) о борьбе с влиянием мусульманского духовенства, в) в 1929 году о мерах усиления антирелигиозной деятельности.

Все вопросы, связанные с этими постановлениями, предварительно прорабатывались в антирелигиозной комиссии. Вопросы, которые в настоящее время возникают перед антирелигиозной комиссией, сводятся к следующему...

В отношении монастырей АРК поручила специальной комиссии с участием НКВД и ОГПУ выяснить точное количество монастырей, еще не ликвидированных, и подготовить вопрос о превращении их в советские учреждения (под общежития, под колонии для малолетних, под совхозы и т.п.), держа курс на то, чтобы рассосать сконцентрированные в них элементы монашества, до сих пор нередко прикрывающие свою реакционную деятельность вывеской трудовых коммун...

В отношении ввоза из-за границы религиозной литературы, Евангелий, псалтирей, духовных песенников, Библий и т.п. АРК не считает возможным запретить совершенно ввоз Евангелий и Библий как книг, связанных непосредственно с отпавлением культа, но в то же самое время ограничивает до минимальных размеров ввоз этой литературы, постановив совершенно не ввозить так называемую религиозно-нравственную литературу. Так как почтовая конвенция связывает несколько СССР в вопросе о допущении или недопущении рели-

гиозной литературы, то комиссии, которая будет участвовать в пересмотре почтовой конвенции, АРК дала указания о необходимости разработать и ввести соответствующие ограничения...

В отношении издания религиозной литературы в СССР АРК, не считая возможным в настоящее время запретить совершенно издания религиозных журналов, провела ряд мер к тому, чтобы эти журналы не могли иметь сколько-нибудь широкое распространение и влияние. Ограничение тиража, размеры и программы содержания журналов сведены к вопросам узкодогматическим и обрядовым. Количество журналов значительно уменьшено...

В отношении закрытия церквей АРК разработала проекты и директивы партийным организациям, союзам безбожников, советским организациям о более серьезном и осторожном отношении к вопросам закрытия молитвенных зданий...»⁷.

Репрессии нарастали, храмы закрывались, но с точки зрения Сталина и Политбюро действия неповоротливой антирелигиозной комиссии только мешали полномасштабному началу гонений на Русскую Православную Церковь, которые должны были значительно превзойти по масштабам гонения и расстрелы священнослужителей в 1918 и 1922 годах, ибо в данном случае затрагивалась основная масса мирян – крестьянство. 30 декабря 1929 года Политбюро ЦК приняло постановление о ликвидации антирелигиозной комиссии и передаче всех ее дел в секретариат ЦК (впоследствии была создана комиссия по вопросам культов при Президиуме ЦИК Союза ССР). Таким образом, управление гонениями собиралось в единый центр. Как часто бывало в щекотливых обстоятельствах, предложения вносил не Сталин, а один из ближайших его помощников, в данном случае Молотов: «Вообще высказываюсь за ликвидацию религиозной комиссии. При ликвидации отдел ЦК ближе подойдет к антирелигиозному делу. Антирелигиозная комиссия – средостение»⁸.

«Предложение Молотова» поддержали Сталин, Каганович, Ворошилов и другие присутствующие, только Куйбышев выразил сомнение: «Надо бы заслушать предложение т. Ярославского, прежде чем решать о ликвидации комиссии»⁹.

Государственная власть в начале 1930 года приняла решение не допускать всех сколько-нибудь активных верующих или тех, кто еще не был до нищеты разорен и имел экономическую самостоятельность, в церковные двадцатки, ликвидировать для тех, кто готов был до смерти стоять за Православную Церковь, саму возможность создавать и регистрировать церковные общины. Как ни тяжки были гонения до сего времени, но новые гонения были еще тяжелее. В некоторых местах сама попытка регистрации общины верующих приводила к аресту и расстрелу священников и прихожан.

11 февраля 1930 года Президиум ЦИК Союза ССР утвердил соответствующее постановление Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров Союза ССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», которое гласило:

«В целях борьбы с попытками враждебных советской власти элементов использовать религиозные объединения в качестве опорных пунктов для ведения контрреволюционной работы ЦИК и СНК Союза ССР постановляют:

“Предложить правительствам союзных республик немедленно поручить органам, производящим регистрацию религиозных объединений, пересмотреть состав руководящих органов этих объединений в целях исключения из них (в порядке ст. 7, 14 Закона РСФСР о религиозных объединениях от 8 апреля 1929 г., аналогичных статей законов других республик) – кулаков, лишенцев и иных враждебных советской власти лиц.

Не допускать впредь проникновения в эти органы указанных лиц, систематически отказывая в регистрации им религиозных объединений при наличии упомянутых выше условий”.

Настоящее постановление распространяется на религиозные объединения всех культов, толков, религиозных течений и проч., однако при проведении его в национальных районах должна быть проявлена особая осторожность.

Москва, Кремль, 11 февраля 1930 г.

Председатель ЦИК СССР М. Калинин
Председатель СНК СССР А. Рыков
Секретарь ЦИК СССР А. Енукидзе»¹⁰.

Коммунистические газеты стали публиковать материалы о закрытии храмов, иногда бахвалясь широтой и размахом гонений. Но в отличие от Троцкого, который был сторонником агитационных кампаний, и Ленин, и Сталин, не пренебрегая агитацией, правили страной конспиративно, с помощью секретных постановлений, принятых узким кругом лиц, которые затем доводились до соответствующих учреждений, и это было уже их делом провести кампанию по закрытию и разрушению храмов решительно и до конца. И потому, когда газеты стала захлестывать волна сообщений о незаконных закрытиях церквей, Политбюро ЦК 25 марта 1930 года по одному из случаев таких сообщений постановило:

«В редакцию “Рабочей Москвы”. За напечатанное в “Рабочей Москве” от 18 марта сообщение о массовом закрытии церквей (56 церквей) объявить выговор редактору газеты “Рабочая Москва” т. Лазьяну с предупреждением, что в случае допущения впредь таких сообщений будет поставлен вопрос о его исключении из партии»¹¹.

Тем временем в марте 1930 года было принято постановление «О борьбе с искривлениями партлинии в колхозном строительстве» и, следовательно, о борьбе с Церковью. Президиум ЦИК предложил изменить постановление «О борьбе с контрреволюционными элементами руководящих органов религиозных объединений».

Заседание Политбюро по этому поводу состоялось 10 августа 1930 года; было принято решение провести обсуждение вопроса 15 августа. Вопрос, однако, был столь существен, что 15 августа Политбюро приняло решение оставить в силе прежний дискриминационный указ, по которому лишенцы, кулаки и все, принадлежавшие когда-то к «буржуазному» классу, как и сами священники, не могли войти в двадцатку или образовать новую общину для открытия храма, и это несмотря на то, что Церковь была отделена от государства. Человек, таким образом, лишался не только социальных или гражданских прав, но и религиозных.

Гонения на Церковь, начавшись в 1929 году, продолжались до 1933 года. Многие священнослужители за это время были арестованы и сосланы в лагеря, многие приняли там мученическую кончину. За период с 1929 по 1933 год было арестовано около сорока тысяч церковно-священнослужителей. В одной только Москве и Московской области было арестовано четыре тысячи человек¹². Большая часть арестованных была приговорена к заключению в концлагеря, остальные – расстреляны. Те, кто были приговорены к заключению и дожили до гонения 1937 года, претерпели мученическую кончину уже в это время.

Наконец, в 1935 году ЦК ВКП(б) подвел итоги антирелигиозных кампаний, проводившихся последние несколько лет, и был составлен один из итоговых документов перед началом новых гонений в 1937 году. В этом документе гонители засвидетельствовали огромную духовную силу Русской Православной Церкви, позволившую ей, несмотря на постоянный гнет государства, аресты, расстрелы, закрытие храмов и монастырей, коллективизацию, уничтожившую значительную часть активных и самостоятельных мирян, сохранить половину своих приходов. В этом документе гонители писали:

«За последний период все организации, ведущие антирелигиозную работу, резко ослабили свою деятельность. Союз воинствующих безбожников находится в состоянии почти полного развала, профсоюзы антирелигиозной работы не ведут.

Комсомол ею также не занимается. Наркомпрос совсем забросил эту работу.

Между тем, по имеющимся данным, видно, что попы и сектанты разных мастей имеют густую сеть опорных пунктов для своей работы и не только пользуются влиянием среди некоторых групп населения, но пытаются усилить свои позиции, повышая свою активность.

В Ивановской обл. в 1935 г. насчитывалось до 2000 молитвенных зданий и более 2500 служителей культа, в Горьковском крае – до 1500 молитвенных домов и более 1500 служителей. По Ленинградской обл. в 1936 г. насчитывалось более 1000 церквей и около 2000 служителей культа, а церковного и сектантского актива в официально зарегистрированных 958 общинах Ленинградской обл. насчитывалось более 19000 человек.

По всей стране насчитывается не менее 25000 всяких молитвенных домов (в 1914 году церквей было до 50000). О имеющихся еще религиозных влияниях свидетельствуют следующие данные. По городу Пскову из 642 чел., родившихся за 6 месяцев 1935 г., крещено в церквях 54%, из умерших похоронено по религиозному обряду 40%. По Амосовскому сельсовету Псковского района 75% крестьянских детей посещают церковь. 50% детей исповедуются и причащаются...

В Ивановской, Курской, Свердловской обл. и колхозах появляются бродячие попы, которые под видом лудильщиков или сапожников ходят по деревням, исправляют требы и ведут контрреволюционную работу. Появились юродивые и странники, разносящие антисоветскую пропаганду. В некоторых колхозах Ивановской и Воронежской обл. попы собирают десятки тысяч рублей на ремонт церквей...

Для ряда районов Московской обл. характерным является широкое празднование храмовых праздников и сильно развитое знахарство. В Ефимовском сельсовете Верейского района 204 колхозника не вышли на работу в “Николин день” (1935 г.), и дровозаготовки в тот день были сорваны... В селе Петровском Щелковского района на “Николу зимнего” и “Ро-

ждество” население пьянствовало по три дня. Церковь была переполнена. В церкви хороший хор, тепло, чисто, уютно.

Показателем усиления религиозных влияний и активности верующих являются рост жалоб и резкое увеличение числа ходок в комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК. Число жалоб достигло 9221 в 1935 г. против 8229 в 1934 г. Число ходок в 1935 г. достигло 2090 чел., что вдвое больше, чем в 1934 г.

До 1932 г. союз безбожников имел 50000 низовых ячеек, около 5 миллионов членов и около 2000000 членов в группах “юных воинствующих безбожников”. В 1933 г. поступления от членских взносов составили 200000 руб. В настоящее время ячейки и районные союзы безбожников почти повсеместно развалились. Из 5 млн. членов осталось едва 350 тыс. Членские взносы за 1935 г. дали только 35 тыс. рублей. Издание антирелигиозной литературы резко сократилось. Краевые и областные советы безбожников в поисках средств занялись сомнительными коммерческими предприятиями... Союз безбожников Грузии от имеющихся у него ларьков, бань, аренды ларьков, бань, аренды лодок и проч. получил убыток 200000 руб.

Центральный совет безбожников сейчас влачит жалкое существование. Его роль как руководящего центра антирелигиозной работы ничтожна.

Товарищи Ярославский, Луночевский и Олещук, стоящие во главе союза безбожников, вплотную этой работой не занимаются. Центральный совет союза безбожников фактически не имеет своего аппарата. Тов. Луночевский, заместитель т. Ярославского, совмещает работу в Союзе безбожников с работой в 3-х других учреждениях. Инструкторский состав и основные отделы людьми не укомплектованы. Актив союза давно растерян.

Значительное влияние на ослабление антирелигиозной работы и развал союза безбожников оказали недостаточный контроль и руководство со стороны местных партийных организаций, а также наличие настроений, что борьба с религиозными влияниями у нас закончена и антирелигиозная работа является уже пройденным этапом»¹³.

В начале 1937 года была произведена перепись населения СССР. Впервые по предложению Сталина в эту перепись был включен вопрос о религии, на который должны были отвечать все граждане, начиная с шестнадцати лет. Правительству, и в особенности Сталину, хотелось узнать, каковы же их реальные успехи за двадцать лет борьбы с верой и Церковью, кем называют себя люди, живущие в государстве, исповедующем в качестве религиозного суррогата воинствующее безбожие. Всего населения от шестнадцати лет и старше в Советской России оказалось в 1937 г. 98,4 млн человек, из них 44,8 млн мужчин и 53,6 млн женщин. Верующими себя назвали 55,3 млн, из них 19,8 млн – мужчины и 35,5 млн – женщины. К неверующим себя отнесла меньшая, но все же достаточно значительная часть – 42,2 млн, из них 24,5 млн – мужчины и 17,7 млн – женщины. Не пожелали ответить на этот вопрос всего лишь 0,9 млн человек. Но и это было не все: православными себя исповедали 41,6 млн, или 42,3% всего взрослого населения страны и 75,2% от всех, назвавших себя верующими. Армяно-григорианами назвали себя 0,14 млн, или 0,1% всего взрослого населения, католиками – 0,5 млн, протестантами – 0,5 млн, христианами прочих исповеданий – 0,4 млн, магометанами – 8,3 млн, иудеями – 0,3 млн, буддистами и ламаистами – 0,1 млн, прочих и неточно указавших религию – 3,5 млн человек.

Из переписи населения с ясностью следовало, что население страны осталось православным, сохранив национальные духовные корни.

Предпринятые с 1918 года усилия в области борьбы с Церковью и народом, осуществленные как с помощью судов, так и с помощью внесудебных административных преследований, не привели к желаемому результату, а если исходить из данных переписи населения, то можно сказать: они потерпели крах. Это означало, по мнению безбожных властей, что в случае большой европейской войны миллионы людей могут перейти на сторону внешних врагов и начать борьбу против своих внутренних мучителей. Сталин судил о народе по себе и по Ленину. Имея психологию профессиональных заговорщиков,

они ради личных целей легко шли на сотрудничество с внешним врагом, как это было в отечественную войну 1914–1917 гг. Сталину в этом отношении народ было не понять. Борьба на стороне немцев (даже если бы немцы оказались менее беспощадными в методах уничтожения русских) была для России безнадежна, ибо это была бы борьба за уничтожение и распад исторического Российского государства, то, к чему как раз и вели все либерально-демократические партии в 1917–1918 годах, почему они в то время и были обречены на поражение.

Из этой переписки, обнаружившей размеры неуспеха строительства безбожного социализма в стране, для Сталина стало ясно, насколько беспощадно кроваво должно быть новое гонение и невиданная война с народом, в результате которой – не лагерь, не каторжные работы ждали непокорных (причем непокорных не на деле, а только идейно, по вере), а приговоры к расстрелу и смерти. Так началось новое, последнее широко-масштабное гонение, которое должно было физически сокрушить Православие.

В начале 1937 года власти поставили вопрос о существовании Русской Православной Церкви как всероссийской организации. Как и раньше, в случаях принятия широко-масштабных решений, таких, которые называются историческими и государственными и которые приводят часто к гибели миллионов людей, инициативу возбуждения вопроса Сталин поручил Маленкову. (Перепоручения подобных инициатив своим помощникам свидетельствуют о том, что Сталин отлично осознавал цену своим деяниям и заранее готовил себе алиби в случае крушения власти и необходимости ухода от юридической ответственности.)

20 мая 1937 года Маленков направил Сталину записку:

«Известно, что за последнее время серьезно оживилась враждебная деятельность церковников.

Хочу обратить Ваше внимание на то, что организованности церковников содействует декрет ВЦИК от 8.IV–1929 г. “О религиозных объединениях”. Этот декрет создает организацион-

ную основу для оформления наиболее активной части церковников и сектантов.

В статье пятой этого декрета записано: “Для регистрации религиозного общества учредители его в количестве не менее 20 человек подают в органы, перечисленные в предыдущей (4) статье, заявление о регистрации по форме, устанавливаемой НКВД РСФСР”.

Как видим, уже сам порядок регистрации требует организационного оформления двадцати наиболее активных церковников. В деревне эти люди широко известны под названием “двадцатки”. На Украине для регистрации религиозного общества требуется не двадцать, а пятьдесят учредителей.

В статьях 13, 15, 16 указывается порядок создания исполнительных органов религиозных организаций. Причем заботливо предусматривается даже и то, что заседания этих исполнительных органов происходят без уведомления или разрешения органов власти.

Статьи эти следующие:

“13. Для непосредственного выполнения функций, связанных с управлением и пользованием культовым имуществом (ст. 11-я), а также в целях внешнего представительства религиозное объединение избирает из среды своих членов на общем собрании верующих открытым голосованием в исполнительные органы – в религиозных обществах в количестве трех человек, а в группе верующих – одного представителя”.

“15. Для проверки культового имущества и денежных сумм, получаемых путем складчины или добровольных пожертвований, религиозными объединениями из среды своих членов на общем собрании верующих может быть избрана ревизионная комиссия в составе не более трех членов”.

“16. Собрания (заседания) исполнительных и ревизионных органов религиозных обществ и группы верующих происходят без уведомления или разрешения органов власти”.

Считаю целесообразным отменить этот декрет, содействующий организованности церковников. Мне кажется, что надо ликвидировать “двадцатки” и установить такой порядок ре-

гистрации религиозных обществ, который не оформлял бы наиболее активных церковников. Точно так же следует покончить, в том виде, как они сложились, с органами управления церковников.

Декретом мы сами создали широко разветвленную, враждебную советской власти легальную организацию. Всего по СССР лиц, входящих в “двадцатки”, насчитывается около шестисот тысяч.

Зав. отделом руководящих парторганов ЦК ВКП(б) Маленков»¹⁴.

Резолюция Сталина от 26 мая 1937 года: «Членам ПБ от т. Маленкова». С запиской были ознакомлены члены и кандидаты Политбюро: Андреев, Ворошилов, Жданов, Каганович, Калинин, Косиор, Микоян, Молотов, Петровский, Постышев, Сталин, Чубарь, Эйхе.

Ответил на эту записку Маленкова не Сталин, и даже не кто-нибудь из членов Политбюро, а исполнитель – Народный Комиссар Внутренних Дел Союза ССР Н. Ежов. 2 июня 1937 года Ежов написал Сталину:

«Ознакомившись с письмом т. Маленкова по поводу необходимости отмены декрета ВЦИКа от 8.4.29 г. “О религиозных объединениях”, считаю, что этот вопрос поднят совершенно правильно.

Декрет ВЦИКа от 8.4.29 г. в статье 5-й о так называемых “церковных двадцатках” укрепляет церковь тем, что узаконяет формы организации церковного актива.

Из практики борьбы с церковной контрреволюцией в прошлые годы и в настоящее время нам известны многочисленные факты, когда антисоветский церковный актив использует в интересах проводимой антисоветской работы легально существующие “церковные двадцатки” как готовые организационные формы и как прикрытие.

Вместе с декретом ВЦИКа от 8.4.29 г. нахожу необходимым отменить также инструкцию постоянной комиссии при Прези-

диуме ВЦИКа по вопросам культов – “О порядке проведения в жизнь законодательства о культах”.

Ряд пунктов этой инструкции ставит религиозные объединения на положение едва ли не равное с советскими общественными организациями, в частности, имею в виду пункты 16 и 27 инструкции, которыми допускаются религиозные уличные шествия и церемонии и созыв религиозных съездов.

Для выработки проекта нового законодательства о религиозных культах считаю нужным создать комиссию при ЦК ВКП(б)»¹⁵.

Еще через месяц, 2 июля 1937 года, Политбюро принимает решение о проведении массовых репрессий в стране.

Как производились аресты, допросы, с какой скоростью Тройки выносили постановления о расстрелах, свидетельствуют данные правительственной комиссии по реабилитации жертв политических репрессий: в 1937 году было арестовано 136900 православных священнослужителей, из них расстреляно – 85300; в 1938 году арестовано 28300, расстреляно – 21500; в 1939 году арестовано 1500, расстреляно – 900; в 1940 году арестовано 5100, расстреляно – 1100; в 1941 году арестовано 4000, расстреляно – 1900¹⁶.

В одной Тверской области было расстреляно только в 1937 году более 200 священников. Осенью и зимой 1937 года сотрудники НКВД едва успевали ставить свои подписи под «следственными» бумагами, а в выписках из актов о приведении в исполнение смертного приговора секретарь Тройки по Тверской области всегда ставил 1 час ночи, потому что на написание этой цифры тратилось меньше всего времени. И получалось, что все приговоренные в Тверской области были расстреляны в один и тот же час.

На исходе кампании массового закрытия храмов Ярославский подал Сталину материалы, описывающие некоторые факты, касающиеся закрытия храмов.

«Секретарь Мосальского райисполкома Смоленской области Соколов по заданию секретаря РК ВКП(б) Деменек и председателя райисполкома Гусева обязал председателей сельсове-

тов в двухдневный срок оформить материалы по закрытию церквей.

На третий день секретарь райисполкома Соколов получил от 12 сельсоветов акты за подписью председателя и секретаря сельсовета о невыполнении религиозными “двадцатками” договора на пользование зданиями и ходатайство о закрытии церквей.

Для Соколова этих документов оказалось достаточно, чтобы вопрос о закрытии церквей поставить на президиум райисполкома, и президиум по предложению председателя райисполкома Гусева, не разобравшись с делом, постановил: “Закрыть Жуковскую, Перекошенскую, Николостанскую, Фршмянскую и другие в количестве 12 церквей и просить облисполком утвердить данное постановление”.

Между прочим, вопрос о закрытии не обсуждался ни на одном колхозном собрании и нет ни одного ходатайства колхозников по данному вопросу. Ретивые мосальские администраторы в лице секретаря РК ВКП(б) Деменек, предрика Гусева и секретаря рика Соколова решили – зачем заниматься массово-разъяснительной работой, церкви можно закрыть и без этого.

В течение одного дня в Мосальске было административно закрыто 12 церквей, после чего от верующих посыпались жалобы в прокуратуру, облисполком и другие областные и центральные организации, но, несмотря на это, райисполком приступил к выполнению своего незаконного постановления. Все 12 церквей были закрыты, и дано распоряжение сельсоветам о передаче церковных зданий под складские помещения»¹⁷.

К весне 1938 года власти решили, что Русская Православная Церковь физически уничтожена и отпала необходимость содержать специальный государственный аппарат по надзору за Церковью и проведению в жизнь репрессивных распоряжений властей. 16 апреля 1938 года Президиум Верховного Совета СССР постановил ликвидировать комиссию Президиума ЦИК СССР по вопросам культов. Из 25 тысяч церквей в 1935 году после двух лет гонений в 1937 и 1938 годах в Советской России осталось всего 1277 храмов, и 1744 храма оказались на

территории Советского Союза после присоединения к нему западных областей Украины, Белоруссии и Прибалтики в 1939–1940 годах.

Таким образом, во всей России в 1939 году храмов стало меньше, чем в одной Ивановской области в 1935 году. Можно с уверенностью сказать, что гонения, которые обрушились на Русскую Православную Церковь в конце тридцатых годов, были исключительными по своему размаху и жестокости не только в истории России, но и в масштабе всемирной истории.

В 1938 году советская власть завершила двадцатилетний период гонений, в результате которых процесс разрушения в некоторых случаях был доведен до положения необратимости. Если отданные под склады или разрушенные храмы можно было в обозримой перспективе восстановить или отстроить заново, то более сотни архиереев, десятки тысяч священнослужителей и сотни тысяч православных мирян были расстреляны, и эта утрата была незаменима и невозполнима. Последствия этих гонений сказываются и по сию пору. Массовое уничтожение святителей, просвещенных и ревностных пастырей, подвижников благочестия понизило нравственный уровень общества, из народа была выбрана соль, что поставило его в угрожающее положение разложения. Причем власти и дальше не собирались останавливать процесс закрытия храмов, он продолжался и неизвестно до чего бы дошел, если бы не Великая Отечественная война.

Русская Православная Церковь всегда сохраняла свою позицию по отношению к самым трагическим обстоятельствам жизни народа, и в то время, когда гражданские власти и Сталин в первые дни войны пребывали в растерянности, Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Сергей выступил в Богоявленском соборе с обращением к народу:

«Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину... Повторяются времена Батыея, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени перед неправдой... С Божией помощью и на сей раз он раз-

веет в прах фашистскую вражескую силу... Вспомним святых вождей русского народа, например, Александра Невского, Дмитрия Донского, полагавших свои души за народ и Родину... Вспомним неисчислимые тысячи простых православных воинов... Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг. Если кому, то именно нам нужно помнить заповедь Христову: Больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за друга своя (Ин. 15:13). Нам, пастырям Церкви, в такое время, когда Отечество призывает всех на подвиг, недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается, малодушного не ободрить, огорченного не утешить, колеблющемуся не напомнить о долге и о воле Божией. А если, сверх того, молчаливость пастыря, его некасательство к переживаемому паствой объяснится еще и лукавыми соображениями насчет возможных выгод на той стороне границы, то это будет прямая измена Родине и своему пастырскому долгу... Положим же души свои вместе с нашей паствой... Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей Родины. Господь нам дарует победу»¹⁸.

Однако ни начало войны, ни поражения первых месяцев, ни оставление обширных территорий врагу нисколько не повлияли на враждебное отношение правительства советского государства к Русской Православной Церкви и не побудили прекратить гонение. И лишь после того, как стало известно, что немцы попустительствуют открытию храмов и на оккупированных территориях открыто 3732 храма, то есть больше, чем во всей Советской России, а на территории собственно России, без Украины и Белоруссии, немцы способствовали открытию 1300 храмов, власти пересмотрели свою позицию.

Но и тогда гонители не собирались давать разрешения на открытие храмов и предоставлять хотя бы какую-то свободу духовенству и православным мирянам, предполагая ограни-

читься пропагандистской кампанией за рубежом. 10 марта 1942 года Народный Комиссар НКВД Берия, сообщив, как немцы используют в своих пропагандистских мероприятиях открытие храмов, предложил свои контрмероприятия. Он писал:

«ЦК ВКП(б) т. Сталину

Из официальных и агентурных источников известно, что немцы пытаются использовать Православную Церковь и духовенство в своих захватнических целях. Оказывая через Церковь влияние на население временно оккупированных территорий, немцы распространяют клеветнические измышления о положении Православной Церкви в СССР, как например, 9 февраля сего года германское радио сообщило о расправах и убийствах духовенства и верующих, якобы произведенных Красной армией после освобождения города Можайска от фашистско-немецких войск. В связи с этим НКВД СССР считает целесообразным... подготовить в ближайшее время и издать силами работников Московской Патриархии книгу-альбом с материалами, изобличающими немцев в варварском отношении к Православной Церкви и духовенству. Книгу-альбом предназначить для распространения в церковных кругах за границей, на территории, временно оккупированной немцами, а также и среди верующих СССР.

План содержания книги-альбома при этом представляется. Прошу поручить НКВД СССР принять необходимые меры к обеспечению издания Московской Патриархией книги-альбома «Правда о религии в СССР» в соответствии с представленным планом»¹⁹.

Однако на оккупированных территориях стремительно продолжали открываться храмы, вскоре в девять раз превысив их число на неоккупированных территориях, и уже одними пропагандистскими газетными мероприятиями обойтись было нельзя.

4 сентября 1943 года состоялась встреча митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Яру-

шевича) со Сталиным. С утра следующего дня НКГБ СССР по приказу Сталина выделил в распоряжение митрополита Сергия автомашину с шофером и горючим. Один день потребовался НКГБ для приведения в порядок особняка, отданного Патриархии, и 7 сентября митрополит Сергей со своим небольшим штатом переселился в Чистый переулок. И уже на одиннадцать часов следующего дня было назначено открытие Собора епископов и возведение митрополита Сергия в сан Патриарха.

Таким образом, советское правительство демонстрировало миру перемену в своем отношении к Русской Православной Церкви, впрочем, всю свою лояльность исчерпав пустой декларацией. Если на территории, захваченной немцами, храмы продолжали открываться и восстанавливаться, то ни Сталин, ни советское правительство не собирались открывать храмы, ограничившись выгодами представительской деятельности Русской Православной Церкви за рубежом. Во все время Великой Отечественной войны не прекращались аресты духовенства. В 1943 году было арестовано более 1000 православных священников, из них расстреляно 500 человек. В 1944–1946 гг. количество смертных казней составляло более 100 человек ежегодно²⁰.

В 1946 году Совет по делам Русской Православной Церкви представил в Политбюро отчет о своей работе и о положении Русской Православной Церкви и верующих в Советской России:

«...Как известно, православную религию в нашей стране исповедует значительное количество населения, в связи с чем русская православная церковь в целом является наиболее мощной по сравнению с прочими, существующими в СССР религиозными объединениями.

Причем практика показала, что хотя за 29 лет достигнуты несомненные и большие успехи в части резкого снижения религиозности в стране, с религиозными предрассудками и с религией еще далеко не покончено, а методы грубого админист-

рирования, применявшиеся часто в ряде мест, мало себя оправдали...

<...> заметно увеличилось в ряде мест число совершения религиозных обрядов (треб). Как например: за 11 месяцев 1945 г. в Пятихатском районе Днепропетровской обл. было совершено крещение 925 детей из 1285 новорожденных, 350 детей в возрасте от 2 до 7 лет и 89 детей в возрасте 7–12 лет.

В четырех районах Московской обл. в первом полугодии 1946 года было совершено 1462 крещения детей, по сравнению с 1158 крещениями за тот же период 1945 года.

Если за 1945 год по Свердловской обл. было совершено 11216 крещений и 476 венчаний, то в течение 1946 года зарегистрировано 15047 крещений и 1101 венчание.

О степени религиозности говорят и факты ходатайств верующих об открытии церквей. Достаточно сказать, что за три последних года поступило 16275 заявлений об открытии церквей и молитвенных домов.

Преобладающее количество заявлений об открытии церквей поступает от верующих центральных и восточных областей, краев и республик, где имеется незначительное количество действующих церквей, и только около 9% всех заявлений от верующих, проживающих на территории, временно подвергшейся немецкой оккупации, где в период оккупации происходило массовое открытие церквей.

В частности, нет таких районов в Ивановской, Московской и Рязанской обл., из которых не поступали бы ходатайства от верующих об открытии церквей, причем по некоторым районам в отношении 10 и более церквей...

Отдельные заявления об открытии церквей имеют более 3000 подписей верующих.

Многие верующие, не находя положительного разрешения вопроса о церкви на месте, обращаются с заявлениями в Верховный Совет СССР, в адрес членов Правительства и депутатов Верховного Совета, посылают специальных ходоков в Москву и областные центры.

За 9 месяцев 1946 года лишь по 24 областям РСФСР уполномоченных Совета посетило 7000 таких ходоков. Непосредственно Совет за 1946 год с ходатайством по открытию церквей посетило 550 человек...

По состоянию на 1 января 1947 г. в СССР функционирует 13 813 православных церквей и молитвенных домов, что по сравнению с 1916 г. составляет 28% (не считая часовен). Из них: в городах СССР функционирует 1352 и в рабочих поселках, селах и деревнях – 12461 церковь...

Открыто немцами на оккупированной территории (главным образом, в УССР и БССР) – 7000; бывших униатских приходов, воссоединившихся с православной церковью (западные области УССР) – 1997.

Распределение их по республикам и областям крайне неравномерно.

Если на территории УССР функционирует 8815 церквей, то на территории РСФСР только 3082, и то из них около 1300 церквей открыто в период оккупации.

К тому же внутри РСФСР они также распределены неодинаково; в то время как в Сибири, на Дальнем Востоке и в некоторых областях Урала и в Поволжье имеется от 3 до 9 действующих церквей, в одной только Московской области их насчитывается 209, в Ярославской обл. – 153, Костромской обл. – 105, Рязанской обл. – 77 церквей.

Необходимо отметить также, что по Союзу учтено около 17000 недействующих церковных зданий, из которых около 14000 переоборудовано и занято для хозяйственных и культурных надобностей, и до 3000 – ничем не занятых, официально не закрытых, имеющих церковный инвентарь, и даже в большинстве случаев ключи от этих храмов находятся у групп верующих. (За их счет, прежде всего, и идут ходатайства об открытии)...»²¹.

В объяснительной записке через два года, в 1948 году, Совет по делам Русской Православной Церкви дал следующие

данные о количестве церквей и молитвенных домов в Советской России:

«...На 1 января 1948 г. было в СССР 14329 действующих церквей и молитвенных домов (11897 церквей и 2432 молитвенных дома, что составляет 18,4% к количеству церквей, молитвенных домов и часовен в 1914 г., когда их было 77767).

Количество церквей в Украинской ССР составляет 78,3% к их числу в 1914 году, а в РСФСР – 5,4%...

Увеличение числа действующих церквей и молитвенных домов произошло по следующим причинам:

а) в период войны на территории, подвергавшейся немецкой оккупации, было открыто 7547 церквей (фактически еще больше, так как значительное число церквей после войны перестало функционировать ввиду ухода духовенства вместе с немцами и вследствие изъятия нами у религиозных общин школьных, клубных и т.п. зданий, занятых ими во время оккупации под молитвенные дома);

б) в 1946 г. перешел в православие 2491 приход униатской (греко-католической) церкви в западных областях УССР;

в) за 1944–1947 гг. вновь открыто с разрешения Совета 1270 церквей, главным образом в РСФСР, откуда были многочисленные и настойчивые просьбы верующих.

Территориальное размещение действующих церквей неравномерное. Например: в областях и республиках, подвергавшихся оккупации в период войны, имеется 12577 действующих церквей, или 87,7% всех церквей, а на остальной территории Союза – 12,3%. 62,3% всех церквей приходится на Украинскую ССР, причем самое большое количество церквей в Винницкой области – 814...

На 1 января 1948 г. было зарегистрированных священников 11846 и дьяконов 1255, а всего 13101 человек, или 19,8% к числу их в 1914 г.

Если сравнить количество священников (11846) с количеством церквей (14329), то окажется, что священников меньше числа действующих церквей на 2483 человека. Так как во мно-

гих городских церквях имеется не один, а несколько священников, многие сельские церкви на Украине, в Молдавии и других местах не имеют своего постоянного причта. В Украинской ССР, в Молдавии, в областях РСФСР, где много церквей, один священник обслуживает по 2, 3 и даже 4 прихода.

За 1947 г. выбыло из состава духовенства 834 человека...

В 1947 г. вновь посвящено в сан священника 575 человек, в том числе 81 человек из дьяконов и псаломщиков и 95 человек из мирян.

Если принять во внимание возраст священников (58,8% в возрасте старше 55 лет) и естественную убыль, то в ближайшие годы эта убыль духовенства будет расти, а духовные учебные заведения не могут восполнить эту убыль, ввиду малочисленности учащихся, значит, и количество церквей будет сокращаться...

На 1 января 1948 г. в СССР было 85 монастырей, что составляет 8,3% к числу монастырей в 1914 г. (1025 монастырей).

В 1938 г. в СССР не было ни одного монастыря, в 1940 г. с вхождением в СССР прибалтийских республик, западных областей УССР, БССР и Молдавии их стало 64.

В период оккупации УССР и ряда областей РСФСР было открыто до 40 монастырей.

В 1945 г. числился 101 монастырь, но в 1946–1947 гг. 16 монастырей ликвидировано...

За 1944–1947 гг. в Совет и к его уполномоченным на местах от групп верующих поступило 20689 ходатайств об открытии 5998 церквей и молитвенных домов. По отдельным церквям в Совет поступило до 20 и более ходатайств.

Кроме этого, уполномоченными Совета принято 24607 посетителей по вопросу открытия церквей.

В результате изучения и рассмотрения этих ходатайств Советом в 1944–1947 гг., с одобрения правительства СССР, разрешено открыть 1270 церквей, по которым имелось 4576 ходатайств, или 22,7% к общему числу ходатайств.

Отклонено по разным причинам 15567 (76,7%) ходатайств об открытии 4418 церквей и 546 ходатайств на 310 церквей на 1 января сего года оставалось на рассмотрении...»²².

Через год, 24 ноября 1949 года, Совет по делам Русской Православной Церкви представил Сталину доклад, в котором говорилось:

«Совет докладывает, что в соответствии с Постановлением СНК СССР от 1 декабря 1944 г. № 1643-48/с, начиная с 1945 г. (то есть еще не закончилась Великая Отечественная война, а советское правительство уже приняло решение о закрытии открытых без его разрешения храмов. – *И.Д.*) и особенно в последние два года, производилось изъятие у религиозных общин общественных зданий, занятых ими в период оккупации под молитвенные дома, исходя из необходимости возврата этих зданий советским органам.

Немецкие оккупанты, широко поощряя открытие церквей (было открыто за время войны 10000 церквей), предоставляли религиозным общинам для молитвенных целей не только церковные здания, но и помещения чисто гражданского характера – клубы, школы, детские дома, а также переоборудованные до войны для культурных целей бывшие церковные здания.

Всего на временно оккупированной территории было занято под молитвенные цели 1701 такое общественное здание, из которых в настоящее время, то есть к I/X–1949 г., 1150 зданий, или 67,6%, уже изъято и возвращено государственным и общественным организациям. Из них: в УССР – 1025 из 1445; в БССР – 39 из 65, в РСФСР и других республиках – 86 из 191.

В целом это изъятие прошло организовано и безболезненно, однако в отдельных случаях имели место грубость, поспешность и самочинные действия, в результате чего группы верующих обращались и обращаются в Совет и центральные правительственные органы с жалобами на изъятие зданий и грубые действия.

Так, например, в Гомельской обл. за 1948 г. и семь месяцев 1949 г. Облисполком и Райисполкомы приняли решения об изъятии у церковных общин 39 зданий, что составляет 60% по отношению всех действующих церквей и молитвенных домов в области. Совет дал согласие на изъятие зданий в 16 случаях...

Правление колхоза “Большевик” села Панине Медвенского района Курской обл. 30/IV-1949 г. закрыло действующую церковь, повесив на дверь замок, по той причине, что это церковное здание до Отечественной войны было продано колхозу.

Иногда недовольство и жалобы верующих вызывает и то обстоятельство, что, добиваясь изъятия у церковных общин общественных зданий, местные советские органы после освобождения подолгу или совсем не используют эти здания по прямому назначению. Например:

В селе Леляках Жмеринского района Винницкой обл. изъятые в начале 1948 г. у общины клубное помещение не было использовано по назначению, и через некоторое время председатель колхоза вновь разрешил общине занять помещение. Однако в июне 1948 г. общину снова выселили из этого помещения, передав здание под колхозные ясли.

Группа верующих села Б. Чернетчина Сумского района Сумской обл. продолжает настаивать на возврате клубного здания (бывшего церковного), изъятых у нее еще в 1944 г. и до сего времени ничем не занятого, что местные органы объясняют отсутствием денег для ремонта здания...»²³.

В свою очередь 25 июля 1948 года министр МГБ Абакумов подал Сталину обширную докладную записку, в которой излагалась суть взаимоотношений Церкви и государства:

«Министерство Государственной Безопасности СССР располагает материалами о том, что последнее время церковники и сектанты значительно активизировали работу по охвату населения религиозным и враждебным влиянием.

Под прикрытием религиозных верований церковно-сектантские элементы проводят обработку неустойчивых лиц,

особенно из числа молодежи, вовлекая их в свои группы и общины. Под влияние церковников попадают также комсомольцы, члены и кандидаты в члены ВКП(б).

Значительную роль в распространении вероучения и организации враждебной работы выполняют лица из числа религиозного актива, подвергавшиеся ранее репрессиям за антисоветскую деятельность и возвратившиеся в области по отбытии срока наказания.

Религиозную обработку населения церковники и сектанты ведут путем широкой религиозной пропаганды, проводящейся священнослужителями, проповедниками, монашествующими элементами и фанатически настроенными верующими в церквях и мечетях, в легально и нелегально действующих молитвенных домах.

В ряде случаев они организуют религиозное обучение детей и молодежи в нелегальных кружках и школах.

Вместе с тем церковники и сектанты, используя предрассудки верующих, ведут религиозную обработку населения путем организации крестных ходов, специальных молений о ниспослании дождя, “обновлений” икон, “пророчеств” и т.п. с участием различных “юродивых”, кликуш, “подвижников” и “святых”...

Церковники и сектанты в первую очередь стремятся использовать легальные возможности для расширения религиозной деятельности, открытия новых храмов и молитвенных домов.

На 1 января сего года, например, на территории РСФСР действовало 3217 православных церквей и молитвенных домов и 3411 зарегистрированных сектантских общин.

В настоящее время в Совете по делам Русской Православной Церкви и Совете по делам религиозных культов при Совете Министров СССР находится свыше 1000 заявлений об открытии новых молитвенных домов, церквей и мечетей...

В феврале 1948 г. на собрании благочинных церквей Крымской епархии архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий, профессор медицины, лауреат Сталинской премии) зачитал свой рапорт

на имя Патриарха о том, что местные власти неправильно заставляют население работать в праздничные и воскресные дни, народ поэтому, будто бы, не имеет возможности ходить в церковь, и что Патриарх должен вмешаться в это дело через центральные советские органы.

На этом собрании архиепископ Лука сказал: "...Я запросил всех благочинных о наличии на местах конкретных фактов противодействия церковному делу со стороны местных властей. Вот когда соберу эти факты, то поставлю вопрос перед Ждановым для принятия соответствующих мер. Посмотрим, как будет реагировать на это Жданов".

Некоторые священники открыто в проповедях призывают верующих не работать в праздничные дни.

Например, в марте сего года священник Пальниковской церкви в Кунгурском районе Молотовской обл. Егоров в произнесенной с амвона проповеди говорил: «Вы граждане неба, а не земли. Для земли надо меньше стараться работать, а надо жить для неба. Вас на небе не спросят, сколько вы посеяли, сколько собрали».

В ряде областей духовенство, стремясь к наибольшему охвату населения религиозным влиянием, устраивает крестные ходы и молебны, которые приводят к массовому невыходу на работу колхозников и к срыву полевых работ...

В ряде областей за последнее время увеличилось число странствующих церковников, "прозорливых" и "юродивых", которые активно используются антисоветскими церковными кругами в целях распространения враждебной агитации и религиозного фанатизма среди верующих...

Необходимо отметить, что со стороны представителей местной власти в некоторых случаях имеет место оказание существенной помощи церковникам в открытии церквей, мечетей и молитвенных домов, предоставлении транспорта, строительных материалов для ремонта церковных зданий и т.п.

В то же время некоторые уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религиозных

культов при облизполкомах в должной степени не выполняют возложенных на них функций...

Так, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Астраханской обл. Кулемин П.В., используя свое служебное положение, брал взятки от членов церковных советов за открытие церквей.

Вместе с этим Кулемин разглашал секретные директивы по вопросам ведения своей работы. Кулемин арестован и осужден к 10 годам ИТД...

Участие коммунистов и комсомольцев в отправлении религиозных обрядов и использование некоторых из них церковниками и сектантами во враждебной деятельности.

Выявлено значительное количество фактов, когда члены партии и комсомольцы под воздействием церковно-сектантского элемента принимают деятельное участие в богослужениях, религиозных сборищах; отправляют церковные обряды, считая подобные действия своим "частным" делом.

В некоторых случаях местные партийные органы недостаточно остро реагируют на подобные поступки членов ВКП(б).

Так например:

В Тамбовской обл. председатель Мордовского сельсовета Мордовского района член ВКП(б) Меркаданов, сын кулака, отправлял религиозные требы у себя на дому, имеет постоянное общение со служителями культа, о чем известно парторганизации, но мер в отношении Меркаданова не принимается...

Прокурор Балахнинского района Горьковской обл. Сорокин, член ВКП(б), прибыл в село Коново на похороны своей сестры и дал согласие родственникам похоронить умершую с соблюдением религиозного обряда. Но так как церковь в селе не функционировала, то Сорокин разрешил церковному старосте открыть церковь специально для организации похорон сестры. После этого церковь в течение 8 дней была открыта и в ней было проведено несколько служб, на которые стекалось много верующих из соседних сел.

Председатель Курюковского сельсовета, Инжавинского района, Тамбовской обл. член ВКП(б) Юмашев в сентябре

1947 г. дал распоряжение председателям колхозов “2-я пятилетка”, имени Энгельса и имени Котовского выделить лошадей для подвозки стройматериала для церкви, что ими было исполнено, тогда как для строительства школы лошади не выделялись.

Как установлено, тесть Юмашева является председателем церковного совета, сам Юмашев отправляет религиозные обряды, а его дети в религиозные праздники ходят в церковь.

Председатель колхоза имени 18 партконференции Гражданского района, Тамбовской обл., член ВКП(б) Фролкин И.Н. предоставил 2 мая сего года автомашину верующим для поездки в церковь...

В Городецком районе Горьковской обл. под воздействием своей матери-церковницы член ВКП(б) Подшеков сделал заявление, что он утерял партбилет. Когда этот вопрос обсуждали в райкоме ВКП(б), Подшеков рассказал: “...Мой партбилет моя мать сожгла в печке. Я больше не хочу быть в партии, так как читал религиозную литературу, убедился, что состоять в рядах коммунистической партии – большой грех. Поэтому согласился с доводами матери, которая меня все время уговаривает, чтобы я вышел из рядов ВКП(б)”...

В 1947 г. секретарь партийной организации одного из учреждений города Гусь-Хрустальный Владимирской обл. Ремизова на похороны своего умершего мужа пригласила священника. При этом присутствовали инструктор горкома ВКП(б) Казаков и заведомом горкома Вагирева.

В городе Гремячево Горьковской обл. в открытии церкви принимал активное участие председатель с/с Железнов – член ВКП(б). Последний лично подбирал церковный совет и псаломщика, оформлял документы с ходатайством перед областными организациями об открытии церкви.

Начальник цеха завода № 1 города Саратова Левшаков – кандидат ВКП(б) – обвенчал в церкви сына, женившегося на комсомолке. На свадьбе и при венчании в церкви присутствовали секретарь парторганизации завода Соломатин и член ВКП(б) Скопирский...

В городе Ульяновске член ВКП(б) Верясов И.Г., завмагазином ОПС № 2 завода имени Володарского, систематически посещает церковь, принимает у себя в квартире священников и различных бродячий церковный элемент, так называемых “прозорливых”, и проводит исполнение религиозных обрядов. Верясов не только активный церковник, но и враждебно настроен по отношению к советской власти.

Вместе с Верясовым активное участие в религиозных сборищах, проводимых на его квартире, принимает член ВКП(б) Зинягин В.П. – нарсудья Володарского района города Ульяновска, который о себе заявляет, что он воспитан в религиозном духе и что еще будучи мальчиком прислуживал в церкви...

Реакционно настроенная часть духовенства всех вероисповеданий, актив верующих и сектанты обрабатывают детей школьного возраста, с помощью родителей вовлекая их в нелегально существующие религиозные школы, на службы в церквях и мечетях, а также для индивидуального обучения молитвам, “закону Божьему”, корану и т.п.

Настоятель Мелекесской церкви Ульяновской обл. Игошкин И.И. (архимандрит Гавриил) возглавляемую им церковь превратил в своеобразную духовную школу.

В каждый воскресный и праздничный день, а также по средам после окончания церковной службы Игошкин с верующими, в том числе и детьми, проводит религиозные собеседования, во время которых коллективно изучаются молитвы и заповеди.

Призывая верующих к обязательному собеседованию, Игошкин И.И. в декабре 1947 г. выступил с проповедью, в которой заявил: “...Мирская премудрость не для всех обязательна, но небесная премудрость – это вечная загробная жизнь, она нужна обязательно для всех”.

В другой проповеди, обращаясь к детям, Игошкин говорил: “Особенно к вам обращаюсь я и прошу вас, мои дорогие дети, слушать со вниманием слово Божие. Здесь у нас школа необыкновенная, не такая, где учат разным наукам и премудро-

стям. Мы здесь имеем непосредственное общение и разговор с Самим Господом Богом...”

Ульяновский епископ Серафим полностью одобрил начинания Игошкина И.И. и направил соответствующее представление Патриарху о полезности организации подобных “духовных школ” в других церквях Советского Союза.

Не дожидаясь ответа патриархии, епископ Серафим 26 февраля сего года издал по всем церквям области специальный циркуляр об организации религиозной “учебы”.

...Настоятель одной из церквей Сталинградской обл. Гусельников С.Л., бывший инженер-лесовод, в 1947 г. перед началом учебного года созвал в церковь до 300 детей школьного возраста и отслужил с ними специальный молебен...

Священник церкви в Кунгурском районе Молотовской обл. Егоров в декабре 1947 г. в проповеди, произнесенной им в церкви, говорил: “Церковь – это учительница благочестия; школа и клуб не воспитывают детей, в них дети ваши питаются не тем, чем нужно. Если дети ваши будут ходить в клуб, то будут воспитывать в себе скверну”...

В результате работы органов МГБ по выявлению и аресту антисоветского элемента среди церковников и сектантов за время с 1 января 1947 г. по 1 июня 1948 г. по Советскому Союзу за активную подрывную деятельность арестовано 1968 человек, из них:

православных церковников	679	человек
сектантов	1065	человек
мусульманского духовенства и верующих	76	человек
буддистов	16	человек
католиков и лютеран	118	человек
еврейских клерикалов	14	человек

...Агентурно-оперативные мероприятия по вскрытию вражеской деятельности и ликвидации антисоветских церковно-сектантских формирований продолжаются...»²⁴.

Все послевоенное время шли аресты православных священников. Согласно сводному отчету ГУЛАГа на 1 октября 1949 года, количество священников по всем лагерям составляло 3523 человека, из них 1876 священников было в Унжлагге, 521 человек – в Темниковских лагерях (Особый лагерь № 3), 266 человек – в Инталлаге (Особый лагерь № 1), остальные – в Степлаге (Особый лагерь № 4) и Озерлагге (Особый лагерь № 7). Все эти лагеря принадлежали к категории лагерей каторжного режима²⁵.

Последние гонения, которые принято называть хрущевскими, продолжались с конца 1950-х годов до 1964 года. В 1963 году «...в Российской Федерации насчитывается 2200 православных общин, на Украине действуют 5600 церквей или 2/3 от общего числа православных церквей, в Белоруссии 550 православных общин, в Казахстане 49 православных общин, в Молдавии 269 православных церквей, в Узбекской ССР 228 объединений, из них 178 мусульманских, в Туркменистане 201 объединение, из них 192 мусульманских, в Киргизии 454 объединения, из них мусульманских 339, в Таджикистане по официальным преуменьшенным данным 128 объединений, в том числе 111 мусульманских, в Литве 802 объединения, в том числе католических общин 563, старообрядческих 57. В Эстонии православных церквей 106, в Латвии православных – 120, в Грузии действуют 44 православные церкви на 1963 год»²⁶.

То есть число православных храмов на территории СССР стало 9323, а значит меньше, чем в 1947 году на 4490, причем уменьшение храмов произошло на территории Украины на 2215 храмов и в России на 882 храма. В период с 1961 по 1965 год по религиозным мотивам было осуждено 1234 человека²⁷.

Таково было подлинное отношение безбожного государства к Церкви, далекое от либерализма и терпимости. Из этих десятилетий особенно жестокими были гонения первых двадцати лет, но и из них самыми беспощадными и кровавыми – годы 1937-й и 1938-й. Первые двадцать лет гонений дали Русской Православной Церкви почти весь сонм мучеников, украсив ее

кровьми, подобно порфире и виссону, поставив Русскую Православную Церковь по величию мученического подвига наравне с древними церквами, выдержавшими «ярость зверскую» языческого мира.

-
- 1 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 23. Л. 32.
 - 2 Там же. Л. 53.
 - 3 Там же. Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 29. Л. 12.
 - 4 Там же. Л. 58.
 - 5 Там же. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 13. Л. 56-57.
 - 6 Там же. Л. 58.
 - 7 Там же. Л. 78-79.
 - 8 Там же. Ед. хр. 13. Л. 3.
 - 9 Там же.
 - 10 Там же. Ед. хр. 14. Л. 15.
 - 11 Там же. Л. 12.
 - 12 *Осипова И.* Сквозь огонь мучений и воды слез. М., 1998. С. 26-27.
 - 13 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 14. Л. 34-37.
 - 14 Там же. Ед. хр. 5. Л. 34-35.
 - 15 Там же. Л. 36-37.
 - 16 *Яковлев А.Н.* По мощам и елей. М., 1995. С. 94-95.
 - 17 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 14. Л. 51.
 - 18 *Цытин Владислав, протоиерей.* История Русской Православной Церкви, 1917–1997. М., 1997. С. 262.
 - 19 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 12. Л. 44-45.
 - 20 *Яковлев А.Н.* Указ. соч. С. 95-96.
 - 21 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 1. Л. 27-31.
 - 22 Там же. Ед. хр. 6. Л. 2-6.
 - 23 Там же. Ед. хр. 11. Л. 80-82.
 - 24 Там же. Ед. хр. 14. Л. 62-66, 68-69, 71-76, 81-84, 89.
 - 25 Хотелось бы всех поименно назвать: По материалам следственных дел и лагерных отчетов ГУЛАГа. М., 1993. С. 193.
 - 26 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 15. Л. 87.
 - 27 *Яковлев А.Н.* Указ. соч. С. 96.

ВЕРА, СУЕВЕРИЯ И АТЕИЗМ НА ВОЙНЕ КАК СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА (НА МАТЕРИАЛЕ РОССИЙСКИХ ВОЙН XX ВЕКА)

В истории России связь армии с церковью всегда была достаточно сильной, начиная с благословения Сергием Радонежским Дмитрия Донского на борьбу с монголо-татарами и участия монахов Пересвета и Осляби в Куликовской битве. Лики святых на боевых знаменах русских армий, иконы Богоматери в решающих сражениях, включая Бородинскую битву, – все это факты одного порядка. При Петре I складывается институт военного и морского духовенства русской армии и флота. В 1801 г. Павел I вводит своим указом военное ведомство священников. В причисленных к этому ведомству храмах наряду с религиозными реликвиями хранились знамена прославленных частей, оружие и доспехи военачальников, покрывших себя славой в сражениях, увековечивались погибшие воины. А сами военные священники занимались не только богослужбной деятельностью, но и проводили беседы с солдатами, занятия по словесности и даже вели антиалкогольную пропаганду¹.

После революции 1917 года традиции сотрудничества армии и церкви были разрушены, а широкомасштабная антирелигиозная кампания и политика государственного атеизма привели к глубоким изменениям в общественном сознании, включая и сознание военнослужащих. На смену военным священникам пришли комиссары и замполиты. «Теперь за душу бойцов отвечаем мы, коммунисты!» – заявил один из генералов политического фронта². Вера в Бога для этой души явно не предусматривалась. Однако бытовая религиозность в армии

* д.и.н., Институт российской истории РАН.

никуда не исчезла, хотя и приняла несколько иные, отличные от распространенных ранее, формы.

Любая религия – общественный институт, тогда как религиозность – это находящийся с ней в сложной взаимосвязи элемент массового и индивидуального сознания, включая социальную психологию. При этом даже в обществах с глубоко укорененной конфессиональной традицией бытовая религиозность часто не ограничивается ее рамками. Тем более в обществах с разрушенной или деформированной религиозной традицией и, особенно, с государственным атеизмом бытовая религиозность, отнюдь не исчезая, приобретает нетрадиционные формы (неоязыческие и индивидуализированные).

Для дореволюционной России было характерно наибольшее распространение православия и соответствующих ему форм бытовой религиозности. Распространение атеизма в советское время отнюдь не ликвидировало все формы массового религиозного сознания, однако вытеснило религиозность за рамки традиционно-нормативных форм в область «бытовой мистики» (суеверий, примет и т.д.).

Существуют определенные общественные ситуации, при которых масштабы распространения и интенсивность проявления религиозности резко возрастают. К ним относятся практически все социальные катаклизмы и особенно войны. Причем бытовое религиозное сознание в боевой обстановке является прямым продолжением его наиболее распространенных форм в условиях мирной жизни данного общества.

Война в психологическом плане относится к категории «пограничной ситуации», то есть крайне опасной, неопределенной, непредсказуемой, угрожающей самой жизни человека и почти не зависящей от его воли и разума. Чем менее она управляема и зависима от человека, тем сильнее его склонность к поиску психологической опоры, в попытке управлять внешними обстоятельствами через иррациональные действия.

«Атмосфера постоянной опасности и смерти на войне, так же как и непосредственного соприкосновения с природой, тем хороша, что устремляет душу к вопросам вечности, вдаль от мусо-

ра жизни, от сумерек будней»³, – писал в своем дневнике участник русско-японской войны дивизионный врач В.П. Кравков.

Но что есть «вопросы вечности», как не обращение человека к сферам не только духовным, но и просто мистическим, причем в самых различных видах и формах? Неопределенность, непредсказуемость событий в условиях постоянной угрозы самой человеческой жизни – и есть та область, которая открывает дорогу к вере в сверхъестественные силы. Причем вера эта имеет вполне практическую цель – получить мистическую защиту, путем выполнения неких ритуальных действий (чтения молитв, ношения амулетов, соблюдения ситуационных запретов-табу) оградив себя от опасностей.

Особенно такое стремление «повлиять на судьбу» характерно для военной обстановки. В условиях традиционной религиозности оно проявляется в привычных молитвах и ритуалах, в обращении к Богу даже среди не очень верующих в обычной, мирной жизни людей.

«Рождество нам придется встречать и провести на передних позициях. Жаль очень, что не придется сходить к Всенощной», – писал 22 декабря 1914 г. сестре с фронта Первой мировой войны унтер-офицер И.И. Чернецов. А в следующем своем письме так описывал свои мысли и чувства в дни религиозного праздника: «Находясь на позиции в сочельник вечером, как-то невольно мыслями переносился к вам в Москву. Живо представлялся вечер этот, как он проходит в Москве: сначала суетня на улицах, потом прекращение движения трамвая и постепенное прекращение уличной суеты, и, наконец, начинается звон в церквях, какой-то торжественный, праздничный, начало службы великим повечерием и, наконец, всенощная. Народ по окончании высыпает из церквей и расходится в радостном праздничном настроении. Здесь же было совершенно тихо и у нас, и у немцев, и даже в воздухе. Ночь была звездная и нехолодная, и эта тишина особенно нагоняла грусть, и сильнее чувствовалась оторванность от вас»⁴.

В атеистическом обществе в экстремальных условиях войны также происходит активизация религиозности. Так, во вре-

мя Великой Отечественной и в первые послевоенные годы наблюдался значительный приток людей в религиозные общины. Активизировалась в этот период и деятельность Православной Церкви: духовенство утешало людей в скорби, связанной с потерями в войне, призывало верить в победу, шефствовало над госпиталями, собирало деньги и ценности на постройку боевой техники⁵. И вот на совещании в загородной резиденции Сталина 4 сентября 1943 г. было решено пересмотреть государственную политику в области религии. Впервые за годы советской власти стали открываться некоторые из закрытых после революции храмов. Если к началу войны на территории СССР оставалось, по разным данным, от 150 до 400 действующих приходов, то буквально за несколько лет были открыты тысячи храмов, и количество православных общин доведено, по некоторым сведениям, до 22 тысяч. Прекратились прямые гонения на верующих и святотатственные выступления «Союза воинствующих безбожников». Значительная часть репрессированного духовенства была отпущена на свободу⁶.

Основными носителями религиозного сознания в тылу выступали женщины – матери, жены, сестры, невесты ушедших на фронт мужчин. Молились за спасение близких, за победу над врагом и скорейшее окончание войны, искали духовного утешения. А на передовой, хотя и не столь явно, обращались к вере те, кто постоянно «ходил под Богом».

«...Я помню, когда мы хоронили своих (а многих молодых ребят принимали в партию рано тогда), и вдруг крестик обнаруживается или ладанка... – вспоминал фронтовик, бывший ракетчик академик Г. Арбатов. – Верующий? Неверующий? Или мать дала там что-то такое? А потом я прочитал у генерала Эйзенхауэра, что в окопах атеистов не бывает.

– То есть на фронте в Бога верили?

– Да! Да! Ну как будто ты обращаешь свой крик – мысленно – о помощи, о спасении...»⁷.

В ноябре 1993 г. в интервью с офицерами, прошедшими войну в Афганистане, мною задавался вопрос: «Повлияло ли

участие в войне на ваше отношение к религии?». Вот как ответил на него военный журналист, майор В.А. Сокирко:

«Перед отъездом в Афганистан я поехал на пасеку в деревню, и там одна бабка мне сказала молитву. В общем, она несложная молитва: “Бог-отец впереди, Божья мать посреди, а я позади. Что с Богами, то и со мной”. Это нужно повторить девять раз в начале каждого дня. Тогда я это все не воспринял всерьез, но потом убедился на собственном примере, что в те дни, когда я произносил с утра эту молитву, все обходилось хорошо. А когда, скажем, забывал, – то обязательно случалась какая-то неприятная история – с обстрелом или еще с чем-нибудь. И я даже однажды специально не произнес ее, – и приключилась не совсем приятная история. Это, кстати, довольно серьезно на меня повлияло, вообще на отношение к религии, потому что хоть я и был с рождения крещеным, но в силу тех условий, в которых мы жили, это было не то, чтобы забыто, но как-то неприняемо. А вот после Афганистана, – да, я в церковь периодически хожу, и венчался в церкви. И вообще отношение стало более вдумчивым. Не скажу, что религиозный фанатизм появился, но вера какая-то, даже не конкретно в Бога, а вообще в космический разум, который теперь представлен у нас в церковной организации»⁸.

По признанию другого офицера-«афганца», мотострелка полковника И.Ф. Ванина, «в ходе боевых действий приходилось видеть в довольно-таки сложной ситуации людей, которые молились, зывали к Богу. Мое отношение к религии не изменилось, хотя элемент активизации религиозности у солдат был довольно заметным. Я не могу этого сказать об офицерах просто потому, что этим не занимался. Но у значительной части солдат были какие-то религиозные амулеты, и солдаты несколько иронично говорили об этом, – говорили, что это память о доме, что это дали родители или кто-то из членов семьи. И еще, – не знаю, назвать это элементом религиозности или просто народным обычаем, укоренившимся среди славян, – это сохранение заправленной постели и каких-то вещей с фотографией погибшего человека до 40 дней»⁹.

Часто толчком к возникновению или усилению религиозных чувств в боевой обстановке служит острый психологический стресс, – например, «чудесное» спасение в казалось бы безвыходной ситуации. Известны случаи, когда солдат, оказавшись перед лицом неизбежной, с его точки зрения, смерти, давал себе клятву, что если ему удастся выжить, он начнет верить в Бога или посвятит себя служению ему (уйдет в монастырь, станет священником и т.п.), и после войны выполнял данный им обет. Иногда отношение к религии может измениться под воздействием отчаяния, вызванного гибелью товарищей или кого-то из близких. Младший сержант, десантник Евгений Горбунов, служивший в 1984–1986 гг. в Гардезе, рассказывал, что именно в Афганистане начал верить в Бога. Это случилось, когда он выносил из боя раненого товарища, а тот умер у него на спине и сразу «стал тяжелее». Так человек, ранее считавший себя атеистом, убедился в существовании души¹⁰.

Безусловно, здесь сказывалась и специфика войны с глубоко верующим противником. Ведь для афганцев, отличавшихся фанатичной приверженностью исламу, русские солдаты были не просто врагами, а «неверными», война с которыми считалась священной, получившей благословение Аллаха. В повороте Афганской войны от сугубо внутреннего и политического конфликта к конфликту внешнему, с резко выраженной религиозной окраской, во многом виновны тогдашние афганские революционные власти и пошедшее у них на поводу советское руководство, допустившее грубый политический просчет не только своим вмешательством в дела чужой страны, но и поощрением союзников в их атеистическом радикализме. Попытка совершить скачок из средневековья в современность, из традиционного исламского общества в «социализм», обернулась мощной активизацией религиозного фактора, превращением ислама в знамя оппозиции светскому режиму Кабула и в средство объединения всех недовольных в борьбе с «кафирами». Пренебрежение чувствами верующих в мусульманской стране, стремление «отодвинуть» религию в традиционно религиозном обществе на второй план закономерно спровоци-

ровали «реакцию отката»: «непримиримые», сменившие у власти революционеров после «ухода» СССР из Афганистана, оказались гораздо консервативнее, чем свергнутый ранее королевский режим¹¹. Затем на смену им пришли еще большие исламские фанатики, радикалы-фундаменталисты поддерживаемого Пакистаном движения «Талибан». В той ситуации трудно было предвидеть такой поворот событий, однако перерастание борьбы оппозиции Кабульскому режиму в «священную войну» – «джихад» – проявилось практически сразу после ввода в страну «ограниченного контингента» советских войск.

И это, безусловно, тоже явилось одной из причин роста религиозности среди личного состава ОКСВ. Сама специфика этой войны способствовала обращению многих недавних атеистов к вере в Бога – в силу необходимости противостоять фанатично религиозному врагу не только на поле боя, но и в духовной сфере.

Впрочем, у некоторых воинов-«афганцев» наблюдался скорее «прагматический» подход к религии. Так, сержант-десантник Юрий Е. в 1983 г. писал матери из Афганистана: «Получил я твои письма и молитву, но, мам, ты не обижайся, но я ее выучить не могу, у меня уже есть одна молитва, правда, не из Библии или Евангелия, а из Корана. Кстати, Коран здесь может больше помочь, были такие случаи, когда душманы отпускали наших солдат, когда те им читали молитвы из Корана, они здесь все верующие»¹². Известно, что многим из попавших в душманский плен советским солдатам для того, чтобы выжить, приходилось принимать ислам. Но это уже другая тема.

* * *

Любая война приводит к активизации религиозных чувств и настроений, усилению роли традиционных религий. Однако в атеистическом обществе религиозность гораздо чаще проявляется уже в «языческих» формах: разрыв с конфессиональными традициями, утрата элементарного знания обычаев, молитв и

обрядов приводит к распространению искаженных и самодеятельных мистических форм. При этом именно бытовые суеверия становятся преобладающей формой бытового религиозного сознания и играют значительно большую роль в жизни военнослужащих по сравнению с гражданским населением.

«Если нет стандартной духовно-религиозной подпитки, ее нужно чем-то заменять, – размышлял участник войны в Афганистане, десантник гвардии подполковник В.А. Литвиненко. – Официальная идеология с этим абсолютно не справлялась, никаким образом. Ну, естественно, [пустота] заполняется какими-то мистическими представлениями. Каждый придумывал свои, в силу фантазии, образования и так далее»¹³.

Что же это были за мистические представления и как они проявлялись? Можно ли говорить о солдатских суевериях как об особой форме бытовой религиозности? Рассмотрим этот вопрос на основе свидетельств участников разных войн XX века.

«Я лучше про суеверия скажу, – а отношение к религии у меня не поменялось, – вспоминал “афганец”, разведчик-десантник майор С.Н. Токарев. – Ну, какие приметы у нас были: еще те, которые от Отечественной войны остались. Нельзя бриться ни в коем случае на операции. Ни в коем случае чистое белье не одевать. Ничего не дарить никому перед операцией. Ну, и еще ряд примет, если откровенно говорить... Если раненый в полубморочном состоянии, когда сознание еще нечеткое, рукой гениталии потрогал, значит, точно умрет. Ни в коем случае нельзя... Главное, руки ему держать, чтобы не трогал. Примета такая. Что еще?.. С левой ноги не вставать, не ходить туда-то, не разговаривать перед операцией на такие-то темы... Много их, примет. Ни в коем случае нельзя носить вещи погибшего, место его занимать, на себе показывать, куда ранили другого. Такие вот приметы, – связанные с сохранением жизни и устранением возможности погибнуть. Еще то, что касается местности, или удачный-неудачный день... Может быть, это и суеверия, но у нас довольно свято относились к ним. Ну, и мы [офицеры] сильно не ругали [солдат] за то, что придерживались этих суеверий»¹⁴.

В экстремальных условиях войны формируется стереотип сознания, который можно определить как солдатский фатализм: «Что кому на роду написано, то и будет». Поэт-фронтовик Давид Самойлов записал в своем дневнике: «Первый бой оформляет *солдатский фатализм* в мироощущение. Вернее, закрепляется одно из двух противоположных ощущений, являющихся базой солдатского поведения. Первое состоит в уверенности, что ты не будешь убит, что теория вероятности именно тебя оградила пуленепробиваемым колпаком; второе – напротив, основано на уверенности, что не в этом, так в другом бою ты обязательно погибнешь. Формулируется все это просто: живы будем – не помрем... Только с одним из двух этих ощущений можно быть фронтовым солдатом»¹⁵.

В «пограничных ситуациях», представляющих собой квинт-эссенцию всех опасностей войны, крайнего напряжения физических и моральных сил ее участников, наиболее отчетливо реализуются и проявляются сложные механизмы рационального и иррационального в человеческой психологии. В этих обстоятельствах иррациональное выступает в качестве механизма психологической защиты, способствующей самосохранению психики человека в, по сути, нечеловеческих условиях.

«Скоро новый 1943-й год! Я верю, он будет для нас счастливым. Как же я хочу теперь жить! Я люблю жизнь и должен выжить. Я точно знаю: меня никогда не убьют!»¹⁶ – написал сестре с фронта боец Петр Куковеров – и погиб в том же 1943-м году. Участник Афганской войны, артиллерист полковник С.М. Букварев на вопрос «Были ли вы суеверны?» ответил: «Да, был и, наверное, остаюсь суеверным. Мне, когда я уезжал [в Афганистан], отец говорил: “Сергей, ты там это самое... смотри!..”. А я ему говорю: “Чего там – смотри?! Вот ты четыре года с первого до последнего дня провоевал, и так повезло, что жив остался. А другим и одного дня хватило, чтобы погибнуть...”. И тогда он мне сказал слова, которые я всегда повторяю: “Это как кому на роду написано”. Вот поэтому я суеверный. Верил в то, что все обойдется. И поэтому, наверное, так и получилось»¹⁷.

Иррациональная вера, которая выступает в форме «солдатского фатализма», смягчает действие острейших стрессов, притупляет страх за собственную жизнь, отдавая ее в руки неких сверхъестественных сил (Рока, Судьбы, Бога и т.д.), как бы «разгружает» психику, освобождая ее от избыточных эмоций для рациональных решений и действий. Поэтому, даже с глубоко прагматической точки зрения, можно считать, что подобные «суеверия» в целом выполняют позитивную функцию, за исключением тех ситуаций, когда фатализм несет в себе негативные установки (например, человек «предчувствует», а чаще всего внушает себе, что непременно погибнет, и подсознательно действует в соответствии с этой деструктивной программой, доводя ее до реализации).

Вот как описывал ситуацию, по духу напоминающую эпизод из лермонтовского «Фаталиста», участник Первой мировой войны полковник Г.Н. Чемоданов. Дело происходило в полковой офицерской землянке за карточной игрой, ночью, за три часа до атаки:

«Вот, если эту карту убьют – и меня завтра убьют, – заявил поручик Воронов с глубоким убеждением и верой в свои слова.

– Ну, и карты не дам, “фендра” этакая, – ответил ему Фирсов, державший банк: – ты мне заупокойной игры не устраивай. Смерть, голубчик, и жизнь в воле человека: захочешь жить, черт тебя убьет, я вот жить хочу, и за три войны только раз ранен, и завтра жив буду; а распусти нюни, сразу влопаешься...»¹⁸.

Однако поручик все же загадал, связав свою жизнь с судьбой карты. И хотя она, к его радости, выиграла, сам он наутро погиб: «Карты его обманули». Примечательно другое: сам факт гадания «на жизнь и смерть», смягченный вариант «русской рулетки».

По воспоминаниям участников разных войн, некоторые их товарищи утверждали, что скоро погибнут, и это предчувствие всегда сбывалось, да и сами они часто могли различить на лице еще живого человека «печать смерти».

Тот же Г.Н. Чемоданов рассказывал, как перед боем один из офицеров, убежденный в своей неизбежной гибели, вручил ему письмо для передачи жене:

«Давайте, – торопливо сказал я, так как обстоятельства не давали свободной минуты. – Впрочем, почтальона вы выбрали ненадежного, так как вероятность смерти висит и надо мной.

– Вы будете живы, – серьезно и пророчески сказал Розен, в упор глядя на меня.

Сознаюсь, теплая волна надежды колыхнула в груди от этих слов, от этой его уверенности».

Штаб-ротмистр Розен погиб в том же бою. А сам Чемоданов по ошибке несколько часов числился в списке убитых, и вот живой и невредимый вернулся в штабной блиндаж:

«Долго жить будете, – с улыбкой утешил меня начальник дивизии: – примета верная»¹⁹.

Широко известны подобные случаи и в годы Великой Отечественной войны. «У меня был друг на Северо-Западном фронте, командир роты, позже – комбат, человек исключительной храбрости и мужества, – вспоминал генерал М.П. Корабельников, на войне – командир пулеметной роты. – В сорок четвертом он вдруг стал говорить мне: “Максим, недолго нам осталось быть вместе”. – “Не дури, Иван Васильевич”, – отмахивался я. А он все свое: “Убьют меня...”. – “С чего ты взял?” – спрашиваю. А он: “Я это чувствую – устал я, и все мне опостылело...”. И действительно его убили»²⁰.

И хотя данный эпизод вполне можно объяснить известным в военной психологии синдромом усталости, который замедляет реакцию, притупляет чувство самосохранения и, как следствие, повышает вероятность гибели человека в бою (по данным американских психологов, период полной боеспособности солдата на войне составляет примерно 60 дней, после чего наступает упадок душевных сил, психическое истощение и требуется обязательный отдых)²¹, не всякое предчувствие смерти можно свести к рациональным причинам.

«Раньше как-то не верил в приметы, предчувствия. Считал выдумками, – вспоминал механик-водитель БМД Николай Ду-

ка, служивший в Афганистане с первого дня ввода войск по 1980 г. – Но вот такой случай. Был у меня друг Николай Омельченко из Новосибирска. На гитаре здорово играл и вообще веселым парнем слыл. Только однажды гитару в сторону отложил и говорит: “Что-то, ребята, сердце заболело. Мать, сестру вдруг увидел...”. А утром на mine подорвался»²².

Известны такого рода предчувствия и в отношении других людей. Так, многие участники Афганской войны рассказывали о своей способности довольно точно предвидеть печальную судьбу товарищей. «Не знаю, как объяснить этот феномен, – вспоминал майор С.Н. Токарев, – но здорово оно чувствуется перед операцией: вот тот человек, который погибнет. Как замполит батальона у нас... Не должен он был ехать на эту операцию. Он пошел к командиру взвода, подарил лампу свою, еще что-то, всю ночь не спал, все ходил, – то с одним поговорит, то с другим... В ночь вышли, а утром он погиб. Есть какая-то печать смерти, висит она над человеком... И с ранеными то же самое: как-то сразу понимаешь, выживет парень или нет»²³.

На войне дурные предчувствия, как правило, сбываются. Поэтому большинство солдатских примет связаны с ожиданием несчастий – ранения или гибели, и попыток через мистические ритуальные действия их предотвратить. Так, поведение человека перед боем ограничено системой традиционных запретов. Существуют устоявшиеся табу в отношении вещей погибших. Почти у каждого солдата есть свой талисман, который нужно хранить в тайне, и своя (часто самодеятельная) молитва, и т.д. При этом вера в Судьбу присутствует, даже если человек утверждает, что никогда не верил в Бога.

«Ни в Аллаха, ни в Бога я не верю», – вспоминал ветеран Великой Отечественной, бывший комсорг батальона, минометчик Мансур Абдулин. Но тут же делал признания совершенно иного рода: «Помню, еще на пути к фронту ... [вместе с новым полевым обмундированием] были нам выданы и пластмассовые патрончики с крышкой на резьбе. Внутри – ленточка, которую надо было собственноручно заполнить своими анкетными данными, завинтить патрончик наглухо, чтоб в него не

попала сырость, и положить в кармашек. “Паспорт смерти” – так окрестили мы этот патрончик между собой. Не знаю, кто как, а я тот паспорт выбросил тихонько, чтоб никто не видел, и на его место положил в брюки свой талисман – предмет, который я должен буду сберечь до конца войны. Наверное, у всех моих товарищей были вещи, которые служили им талисманами, но говорить об этом было не принято: талисман “имел силу”, если о нем знал только ты сам.

...Если это суеверие, то были у меня и другие суеверные символы. В поведении. С убитых не брал даже часы! И я замечал: как только кто-то нарушал это мое суеверное правило, погибал сам. Закономерность какая-то действует... Еще заметил: кто слишком трусливо прячется, обязательно погибает. Усвоил эту приметку настолько, что угадывал: “Убьет”, – и редко ошибался»²⁴.

Главные приметки на войне всегда связаны с попыткой отвести от себя угрозу гибели, обмануть смерть, защититься с помощью «оберега», в роли которого выступают порой самые неожиданные предметы. «Сам я суеверен не был, – рассказывал ветеран Великой Отечественной Л.Н. Пушкарев, – но с суевериями сталкивался. Какие были приметки? Чтобы тебя не убили на фронте, нужно было письмо или фотокарточку любимой носить у сердца. Тогда эта фотокарточка отводила пулю. Такой же силой обладало стихотворение “Жди меня” Симонова, но его нужно было обязательно переписать от руки и носить только у сердца»²⁵. Один из товарищей Л.Н. Пушкарева всю войну носил с собой первую выданную ему обойму винтовочных патронов. По его словам, эту приметку перед отправкой на фронт ему открыл отец – участник Первой мировой: «Первую пулю надо хранить обязательно, тогда тебя не тронет пуля. А использовать ее можно только когда окончится война».

Судя по рассказам «афганцев», амулетами им служили вещи очень похожие на те, которые назвал Л.Н.Пушкарев, что, с одной стороны, свидетельствует о преемственности солдатских традиций, а с другой – об общих чертах психологии людей, оказавшихся в экстремальных условиях. «Мы все-таки были

чутьочку суеверны. Каждый по-своему. Одни больше, другие меньше, – вспоминал майор И.Ю. Блиджан. – Так, наверное, бывает всегда, когда человек находится рядом с опасностью. Человек должен во что-то верить. Одни верят в то, что их спасет фотография жены и детей, другие постоянно носят в кармане ключи от квартиры, третьи – какую-то безделушку. Я всегда носил с собой трассирующую пулю, которая однажды воткнулась в дувал в трех сантиметрах от моей головы... Это было в один из моих первых боев. Подвела меня таки пуля. Не спасла (*от тяжелого ранения. – Е.С.*). Одно слово – душманская»²⁶.

Часто на роль оберега «назначался» любой случайный предмет, вызвавший в сознании целую систему сложных символических ассоциаций. «У меня тоже был свой талисманчик, с которым я вообще не расставался, – вспоминал гвардии подполковник В.А. Литвиненко. – Причем носил я его не на цепочке. Цепочки там носить вообще считалось моветон: добровольно надеть на шею цепь, символизирующую какое-то рабство, значило в нашем представлении что-то связанное с пленом. Обыкновенная холщовая веревочка, как для крестика, и на ней была деревянная мордочка с кинжалом в зубах. Когда я его покупал в Союзе, он назывался пиратом, а я его называл духовской мордой. Вот эту духовскую морду я и носил с собой, не снимая. Помогла... Не зацепило ни разу...»²⁷

Но вернемся к воспоминаниям Л.Н. Пушкарева. Другие приметы, им упомянутые, явно имеют характер коллективного опыта, закрепленного в народной памяти: «Старая примета была, идущая, видимо, от ранних эпох, – это [надевать] чистое белье перед боем. Многие бойцы, идя в бой, обязательно переодевались. Безусловно, это имело и чисто гигиеническое значение... Еще была примета очень правильная: не есть перед тем, как идти в бой. И тоже понятно, почему: потому что могло быть ранение в желудок... Была примета перед боем прощаться со своими товарищами, потому что неизвестно было, что случится с нами: мы можем потерять друг друга, и так далее. Поэтому перед боем обычно раздавали друг другу свои адреса с

тем, чтобы потом сообщить кому нужно о случившемся... Еще считалось, что перед боем нельзя материться. Во время боя, тут – да, можно, а перед боем – нельзя»²⁸.

Некоторые приметы передаются из поколения в поколение, равно как и принципы поведения, обеспечивающие наибольшую сохранность индивида в неблагоприятных условиях. «Если кто-то скажет, что он не был суеверен, не верьте: там (в Афганистане. – Е.С.) все были суеверны, абсолютно и без исключений, каждый по-своему, – утверждал В.А. Литвиненко. – Во что верили? Да во все подряд. В талисманы верили, в обереги верили, в иконки верили, в молитвы верили, в приметы верили. В том числе и в солдатские, не имеющие ни малейшего отношения к суевериям. Например, третьему принципиально прикуривать не давали. Я никак не мог понять, почему, а потом выяснил: оказывается, снайперу для того, чтобы прицелиться, нужно времени как раз столько, чтобы третий склонился над зажженной спичкой и получил пулю в висок. Поэтому прикуривали двое, а третий уже потом, в другом месте. Это еще с Великой Отечественной войны пошло. Естественно, в полку никаких снайперов нет, особенно днем. Но, тем не менее, третьему прикуривать от спички не давали, причем даже в Союзе»²⁹.

При этом наблюдения, основанные на реальном опыте предшественников, порой закрепляются в коллективной памяти в виде словесных формул-подсказок, срабатывающих в боевой обстановке как инструкция по выживанию. «Самое распространенное суеверие, – вспоминал ветеран Великой Отечественной Д.Ф. Златкин, – что когда идет артиллерийский обстрел, то надо скорее бежать в воронку от снаряда, который только что разорвался, потому что, по теории вероятности, другой попасть в ту же воронку не сможет. Это была первая заповедь солдатская: “два снаряда в одну воронку не попадают”... Это было правильное суеверие, потому что прицел другой, орудие откатывается... Тут много есть таких моментов... Что еще? Если просвистела пуля “вжик”, – не бойся, она уже пролетела, “свою пулю не услышишь”...»³⁰

Однако на каждой войне добавляются и свои специфические «новшества». По воспоминаниям полковника И.Ф. Ванина, в Афганистане «бытовала целая система суеверных признаков. Ну, например: “Пуля заменщика ищет”. То есть за два месяца до замены человек старался не принимать активных участия в боевых действиях... Появилось такое выражение: “Лечь на сохранение”»³¹.

Другие приметы, обычно заимствованные из прошлого, применяются «с точностью до наоборот». Так, обычай надевать перед боем чистое белье в старой русской армии, сохранившийся у пожилых солдат в годы Великой Отечественной и символизирующий готовность человека предстать перед Богом, у воинов-«афганцев» переродился в категорический запрет: «Перед боевыми не мыться, не бриться, белье не менять, – иначе убьют!». «То, что перед боевыми никто не брился, – это железно, – вспоминал В.А. Литвиненко. – Когда начинали ходить по полку слухи, что вот, вроде бы через пару дней куда-то там собираемся, а приказа еще нет, – полк просто переставал бриться. Никто не знал, кто пойдет, куда пойдет, когда пойдет, кто останется, но переставали бриться все... Несмотря на то, что командир пытался всех привести в нормальный вид, это абсолютно никого не интересовало: не брились категорически. Кстати, в ВДВ существует такая же традиция: перед прыжками никто не бреется, в том числе и молодые солдаты...»³² По его же словам, «то, что перед боевыми все прощались друг с другом, – ерунда. Никто ни с кем не прощался. Мы вообще как-то спокойно к этому относились...»³³

Третью группу примет можно отнести к коллективным привычкам, часто связанным с определенной военной специальностью. В этом случае дополнительное мистическое обоснование придается вполне рациональным действиям, подсказанным солдатским опытом, но, как правило, выходящим за рамки уставов и инструкций: например, обычай роты горных стрелков носить индивидуальный пакет в металлическом прикладе автомата. При этом граница между «рациональными» воинскими обычаями и традициями, с одной стороны, и мистическими

обычаями-суевериями – с другой, как правило, довольно размыта.

«По поводу религии сразу скажу – я атеист. Не верю ни в Бога, ни в Аллаха... – вспоминал участник Афганской войны гвардии майор П.А. Попов. – Суеверными – нет, не были. Но были определенные, чисто афганские традиции, которые, ну, скажем так, – строго, неукоснительно соблюдались. Перед боевыми никто никогда не брился и не мылся, это было железно. Все носили тельники, это уже святое. Еще одна привычка: автоматы у нас были с металлическим прикладом, и индивидуальный пакет, который нам давали, мы всегда закладывали туда. Было такое поверье, что если ты его туда положишь, то избежишь каким-то образом пули или еще чего-то. Такие специфические были у нас там привычки... И еще был у нас девиз: “Кому суждено быть повешенным, тот не утонет”. И клич был: “С нами Аллах и два пулемета”»³⁴.

Майор С.Н. Токарев рассказал об особых «корпоративных» обычаях разведчиков своей воинской части: «У нас традиция такая была: после первой операции вручали эмблему, после второй операции доверяли тельняшку; если что, где-то струсил, не то сделал, – тельняшку снимали: недостойн, по кодексу чести десантников»³⁵.

Другой офицер-«афганец», майор В.А. Сокирко, рассказывал: «Да, суеверия, это естественно, есть какие-то. Скажем, лично я всегда одну гранату носил с собой. Если приходилось использовать другие, то эту, так называемую “неразлучницу”, я всегда оставлял, – потому что не хотелось попасть в руки к душманам живым. Может, это был картинный героизм, но эту гранату я очень берег и лелеял, в общую кучу никогда не бросал, а держал отдельно»³⁶.

Впрочем, и среди корпоративных традиций существуют изначально мистические, не связанные с боевой практикой, в основе которых, как правило, лежат случайные совпадения. Возникновение ряда из них можно проследить исторически. Так, в среде летчиков бытует суеверие, согласно которому перед боем нельзя фотографироваться, иначе жди беды. При этом ссы-

лаются на гибель прославленного русского авиатора, героя Первой мировой войны П.Н. Нестерова, который снялся на память накануне вылета – и разбился.

Итак, можно сделать вывод, что основные формы бытовых солдатских суеверий и примет переходили из войны в войну, хотя порой в измененном и искаженном виде. Помимо этого, в ходе каждого военного конфликта вырабатывались и особые, присущие только ему «обычаи» и «обряды». Так, среди суеверий и примет, бытовавших во время войны в Афганистане, можно выделить следующие, заимствованные из опыта прошлых войн, частично видоизмененные и дополненные «исконно афганскими»:

а) система табу (запретов) на определенные действия накануне боевых операций (не бриться, не надевать чистое белье, не дарить никому своих вещей, не разговаривать на определенные темы);

б) выполнение определенных ритуалов после возвращения с боевых операций («вернулся в часть – посмотришь в зеркало»);

в) традиции и обычаи в отношении памяти погибших (не занимать койку, не убирать вещи и фотографию в течение 40 дней, традиционный третий тост; не носить вещи погибшего, ничего не брать с мертвых, не показывать на себе место, куда ранили другого, и т.п.);

г) хранение амулетов и талисманов (не обязательно религиозных символов, хотя часто талисманами служили ладанки и нательные крестики);

д) молитвы (не обязательно традиционные, часто – у каждого свои, самодеятельные);

е) коллективные привычки, выработанные по принципу целесообразности и в дальнейшем закрепленные традициями боевого подразделения;

ж) придание каким-либо (как правило, выходящим за рамки уставов и инструкций) рациональным действиям дополнительной мистической нагрузки-обоснования;

з) традиции, присущие определенному воинскому коллективу, часто связанные с военной специальностью.

Армия – государственно-общественный институт. Поэтому отношение к бытовой религиозности личного состава в условиях боевых действий со стороны государства и общества определялось в каждой из войн тем местом, которое религия в данный момент занимала в системе общественных отношений.

До революции, когда православие являлось основой государственной идеологии, в армии существовал институт военных священников. В советское время при всех колебаниях политики в области религии, атеизм был доминирующей установкой в идеологии. И даже в период Великой Отечественной войны, когда государство, нуждаясь в поддержке Православной Церкви, перешло от преследования религии к более лояльному к ней отношению, атеистические установки продолжали преобладать в «политическом воспитании» бойцов. Соответственно, и бытовая религиозность в любых ее формах отнюдь не поощрялась, хотя и не преследовалась.

Афганская война велась в то время, когда в стране выросло уже третье поколение, воспитанное в условиях государственного атеизма. И здесь бытовая религиозность военнослужащих проявлялась вопреки внешнему давлению общества, которое существовало как в форме официального неодобрения, так и «общественного» осуждения разного рода предрассудков. Но то, что находилось под гласным или негласным запретом в мирной обстановке, в боевых условиях оценивалось более снисходительно. Многие офицеры и политработники признавались, что «с солдат за это дело строго не спрашивали, относились с пониманием», даже если сами ни в какие приметы не верили³⁷.

Таким образом, любая война активизирует стихийное религиозное сознание непосредственных участников боевых действий. При этом преобладающие формы его проявления напрямую зависят от господствующего в данном обществе вида мировоззрения – религиозного или атеистического. И если в первом случае эта естественная для экстремальных условий пси-

хологическая потребность реализуется в обычаях и обрядах, составляющих часть традиционной культуры, то во втором она остается элементом индивидуальной или групповой психологии, проявляясь в наиболее простых или даже примитивных формах.

В целом можно сделать вывод, что в экстремальных условиях войны, в особенности с религиозным противником, политика государственного атеизма в действующей армии бывает малоэффективной. Она неизбежно порождает духовный вакуум, который необходимо чем-то заполнить. В результате происходит усиление религиозности среди военнослужащих. Но если разрыв с конфессиональными традициями народа оказался достаточно глубок, на уровне бытового религиозного сознания они постепенно вытесняются и замещаются новым бытовым мистицизмом.

В России в XX веке в условиях войн прослеживается явная тенденция изменения преобладающих форм бытового религиозного сознания: от традиционного конфессионального (в Первой мировой войне) через его постепенное, хотя и не полное, вытеснение и смешение с новым бытовым мистицизмом (в период Великой Отечественной) к преобладанию последнего (во время Афганской войны). Бытовой мистицизм, разумеется, существовал и в дореволюционную эпоху, однако в советское время он постепенно становится доминирующим, что особенно проявилось в период войны в Афганистане. Аналогичные явления, безусловно, имели место и в последующем, после распада Советского Союза, в многочисленных «горячих точках» СНГ и во время вооруженного конфликта в Чечне.

¹ Фролов В.А. Станет ли религия духовным пастырем российского солдата? // Социологические исследования. 1993. № 12. С. 83-84. Взгляды русских философов и богословов начала XX века и деятелей послеоктябрьской эмиграции на роль религии в нравственном воспитании войск, на взаимоотношения церкви и армии представлены в книге: Христоролюбивое воинство. Православные традиции русской армии. М., 1997. (Российский военный сборник; Вып. 12).

- ² ЦАМО РФ. Ф. 372. Оп. 6570. Д. 78. Л. 30-32.
- ³ Свет милосердия: Дневник участника русско-японской войны (1904–1905) дивизионного врача В.П. Кравкова // *Время и судьбы: Военные мемуары*. Вып. 1. М., 1991. С. 285.
- ⁴ Из писем унтер-офицера И.И. Чернецова от 22.12 и 29.12.1914 г. // ЦДНА при МГИАИ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 61. Л. 17-18, 20-21.
- ⁵ См.: «К пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви»: Обращение митрополита Московского и Коломенского, главы Православной церкви в России Сергия от 22 июня 1941 г. // *Москва военная, 1941–1945: Мемуары и архивные документы*. М., 1995. С. 44-46; Слово митрополита Ленинградского Алексия за литургией в Кафедральном Богоявленском соборе в Москве 10 августа 1941 г. // Там же. С. 69-72; Послание митрополита Сергия «Посодействуем нашим доблестным защитникам!» // Там же. С. 100.
- ⁶ *Лисавцев Э.* Ночной прием в Кремле: Встреча двух семинаристов // *Независимая газета*. 1993. 10 сентября; Сталин и церковь // *Полководец: Сборник*. М.: Роман-газета, 1995. С. 80-81.
- ⁷ Безбожников в окопах не бывает: Беседа бывшего ракетчика, академика Георгия Арбатова, с политобозревателем КП Александром Афанасьевым // *Комсомольская правда*. 1994. 14 декабря.
- ⁸ Из интервью с майором В.А. Сокирко от 1.11.1993 г. // *Личный архив*.
- ⁹ Из интервью с полковником И.Ф. Ваниным от 24.11.1993 г. // Там же.
- ¹⁰ Из интервью с младшим сержантом запаса Е.В. Горбуновым, октябрь 1993 г. // Там же.
- ¹¹ См.: *Мальшева Д.Б.* Религиозный фактор в вооруженных конфликтах современности: Развивающиеся страны Азии и Африки в 70-80 годы. М., 1991. С. 85-100.
- ¹² *Дорогие мои...: Письма из Афгана*. М., 1991. С. 238.
- ¹³ Из интервью с гвардии подполковником В.А. Литвиненко от 18.02.2004 г. // *Личный архив*.
- ¹⁴ Из интервью с майором С.Н. Токаревым от 25.11.1993 г. // Там же.
- ¹⁵ *Самойлов Д.* Люди одного варианта: Из военных записок // *Аврора*. 1990. № 1. С. 76.
- ¹⁶ «Я точно знаю: меня никогда не убьют!» // *Комсомольская правда*. 1993. 8 мая.
- ¹⁷ Из интервью с полковником С.М. Букваревым от 24.11.1993 г. // *Личный архив*.
- ¹⁸ *Чемоданов Г.Н.* Последние дни старой армии. М.; Л., 1926. С. 46.
- ¹⁹ Там же. С. 53-54, 63-64.
- ²⁰ См.: *Шнайдер Б.* Неизвестная война // *Вопросы истории*. 1995. № 1. С. 110.
- ²¹ Там же. С. 109.
- ²² *Земляки* // *Афганистан болит в моей душе...: Воспоминания, дневники сов. воинов, выполнявших интернац. долг в Афганистане*. М., 1990. С. 209.

- ²³ Из интервью с майором С.Н. Токаревым...
- ²⁴ *Абдулин Мансур*. Страницы солдатского дневника. М., 1990. С. 59, 61.
- ²⁵ Из интервью с Л.Н. Пушкаревым от 4.06.1997 г. // Личный архив.
- ²⁶ *Блиджан И.Ю.* Полет // Афганистан болит в моей душе... С. 132.
- ²⁷ Из интервью с гвардии подполковником с В.А. Литвиненко...
- ²⁸ Из интервью с Л.Н. Пушкаревым...
- ²⁹ Из интервью с гвардии подполковником В.А. Литвиненко...
- ³⁰ Из интервью с Д.Ф. Златкиным от 16.06.1997 г. // Личный архив.
- ³¹ Из интервью с полковником И.Ф. Ваниным...
- ³² Из интервью с гвардии подполковником В.А. Литвиненко...
- ³³ Там же.
- ³⁴ Из интервью с гвардии майором П.А. Поповым от 4.12.1993 г. // Личный архив.
- ³⁵ Из интервью с майором С.Н. Токаревым...
- ³⁶ Из интервью с майором В.А. Сокирко...
- ³⁷ Из интервью с майором С.Н. Токаревым от 25.11.1993 г. и гвардии подполковником В.Д. Баженовым от 4.12.1993 г. // Личный архив.

**НАУЧНО-СПРАВОЧНЫЕ ПОСОБИЯ
К АРХИВНЫМ ДОКУМЕНТАМ, СОДЕРЖАЩИМ
ПЕРСОНАЛЬНУЮ ИНФОРМАЦИЮ
О ПРАВОСЛАВНОМ ДУХОВЕНСТВЕ**

«История Церкви – это история ее святых»
Архимандрит Иннокентий (Просвирнин)

Отечественное архивоведение накопило большой опыт работы с персональной информацией различных сословий и социальных групп, живущих на территории нашей страны. Документальное наследие России, не имеющее аналогов по широте хронологических рамок, объему и многообразию содержания, ставит немало препятствий при работе с ним. В первую очередь это относится к тем документальным комплексам, которые по тем или иным причинам не разрабатывались исследователями и не имеют научно-справочных пособий, адекватно отражающих их состав. Среди них следует назвать и источники по истории Русской Православной Церкви.

Предвидение роста церковно-исторических исследований и знание состояния научно-справочных пособий в архивах по этой проблеме побудило архимандрита Иннокентия (Просвирнина) в начале 90-х годов с группой ученых архивистов ВНИИДАД предпринять исследование корпуса документов по истории Русской Православной Церкви, хранящихся в государственных архивах России, за период XV – сер. XX в. Результатом этого исследования явились аннотированные справочники и указатели: «История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов России» и «История Рус-

* к.и.н., Региональный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви».

ской Православной Церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга»¹.

Уникальность данного издания выразилась не только в количественных характеристиках исследованного в нем корпуса документов, но и в том, что для наиболее полного раскрытия содержания архивных материалов составители использовали карточки фондов Центрального фондового каталога Главархива СССР, осуществив тем самым единственный проект по тематической разработке этого информационного массива. Специалисты высоко оценили справочники, которые быстро превратились в базовые для создания пособий по каким-либо конкретным направлениям истории Церкви, таким, например, как история православного духовенства.

Известно, что любой архив доступен исследователям для работы только при наличии справочников, без которого он просто превращается в склад бумаг. Можно сказать, что отсутствие справочников к архивным документам омертвляет их на многие десятилетия.

Научно-справочные пособия по архивным документам так же многообразны, как само документальное наследие. Широкой известностью у исследователей пользуются путеводители по архиву – архивные справочники, представляющие собой систематизированные перечни архивных фондов конкретного архива с их характеристиками. Вторым популярным справочником является архивная опись – систематизированный перечень заголовков и других необходимых сведений о составе и содержании дел определенного архивного фонда. Менее известны такие архивные справочники, как обзоры фондов, тематические перечни, указатели и др.

Создание перечисленных справочных пособий, как правило, обусловлено целями и задачами, которые стоят перед архивистами. К ним относятся: исполнение персональных запросов граждан и организаций, предприятий и учреждений, выдача им архивных справок, составление кратких и полных именных указателей к публикациям архивных документов, составление жизнеописаний, биохроник, биографических и генеалогиче-

ских справочников, аннотирование биографических документов для выставок и музейных экспозиций, обеспечение персональной информацией средств массовой информации, ознакомление с документами персонального характера исследователей в читальных залах государственных архивов и др.

Документальной основой для исполнения перечисленных работ является персональная информация (персональные данные). Персональные данные – зафиксированная на материальном носителе информация о конкретном человеке, отождествленная с конкретным человеком, или которая может быть отождествлена с конкретным человеком. К персональным данным относятся: биографические и опознавательные данные, личные характеристики, сведения о семейном положении, социальном положении, образовании, навыках, профессии, служебном положении, финансовом положении, состоянии здоровья и прочее. Исследователями персональной информации определен типовой перечень ее основных элементов:

1. Фамилия, имя, отчество.
2. Дата рождения.
3. Возраст.
4. Место рождения.
5. Место крещения.
6. Вероисповедание.
7. Восприемники.
8. Национальность.
9. Место жительства.
10. Семейное положение.
11. Бракосочетание.
12. Степень родства (дети, родители, другие родственники).
13. Сословие.
14. Образование.
15. Место службы (в том числе наименование учреждения).
16. Чин.
17. Должность.
18. Номер войскового подразделения.
19. Награды.

20. Владение землей, недвижимостью.
21. Гражданство.
22. Нахождение под судом.
23. Факты усыновления, удочерения.
24. Опекa.
25. Дата смерти.
26. Место погребения.
27. Титулы.
28. Иконография.
29. Сведения о здоровье.
30. Оценка способностей личности.

Интересующее нас православное духовенство, по известным причинам, не исследовалось, чем и объясняется отсутствие необходимых для исследователей научно-справочных пособий. Рост потребности в таких справочниках стимулировал работу в этом направлении исследователей (историков и источниковедов). Появившиеся в последние годы документальные издания по истории Церкви содержат именные или биографически аннотированные указатели, призванные восполнить этот пробел. Особенностью этих указателей является их включенность в качестве приложений в сборники документов. Это относится, прежде всего, к таким изданиям как: «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России»², «Следственное дело Патриарха Тихона»³, «Молитва всех вас спасет»⁴, «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия» игумена Дамаскина (Орловского), т. 7 (Именной Указатель к семи книгам)⁵, ««Обновленческий» раскол»⁶ и др.

Первыми научными справочниками, изданными как отдельные пособия, стали составленные А.Ю. Дубинским алфавитные списки выпускников Московской⁷ и Вифанской⁸ духовных семинарий, включающие сведения за 1881–1917 гг.

Описательная статья этих справочников содержит следующий набор сведений: фамилия и имя выпускника, год окончания семинарии, дата рождения, из какого духовного училища и когда поступил в семинарию, а также сведения о родителях

(обычно об отце) – фамилия, имя, иногда отчество, должность, место службы и архивный шифр.

Для получения этих данных составитель просматривал архивные дела фондов семинарий, хранящие прошения о приеме, копии аттестатов и свидетельств, балловые журналы, журналы записи адресов воспитанников, итоговые ведомости и др., выявляя в них информацию о каждом воспитаннике. В результате большой работы, проделанной Дубинским, мы можем пользоваться этими справочниками, не обращаясь к архивным делам, и иметь документально подтвержденную персональную информацию в наших исследованиях. В настоящее время автор работает над составлением следующих справочников, расширяя хронологические рамки исследования.

Рабочая группа Синодальной Комиссии по канонизации святых Русской Православной Церкви под руководством игумена Дамаскина (Орловского) проводит комплексные исследования архивных документов, как в государственных архивах, так и в рукописных отделах библиотек и музеев. Основными объектами наших исследований являются фонды, содержащие персональную информацию о православном духовенстве. Их ядро составляют: фонды церквей, монастырей, духовных консисторий, епархиальных управлений, духовных училищ, семинарий, академий; «Канцелярия Святейшего Синода» (РГИА, ф. 796), «Канцелярия обер-прокурора Синода» (РГИА, ф. 797), «Духовное правления при Протопресвитере военного и морского духовенства» (РГИА, ф. 806), «Учебный комитет Святейшего Синода» (РГИА, ф. 802), «Канцелярия Патриарха Тихона» (РГИА, ф. 831), «Московское епархиальное управление» (ЦИАМ, ф. 2303).

Составлением научно-справочных пособий к этим фондам наша группа занимается уже несколько лет. Сначала мы делали указатели для служебного пользования, но потребности в них других исследователей побудили нас подготовить эти указатели к изданию. В основу концепции справочников положен поисковый принцип, т.е. указатели должны содержать такую информацию и в таких объемах, чтобы пользователь при об-

ращении к ним избегал временных потерь и находил адреса необходимых архивных документов.

Видовой состав документов, определенных нами к разработке, представлен: краткими и полными послужными списками, наградными документами (рапорты, прошения, донесения, представления, характеристики, списки), указами о назначении и перемещении, документами о возведении в сан, а также личными делами учащихся и делами о службе выпускников духовных академий и др.

Описательная статья содержит следующие элементы: фамилия, имя, отчество или монашеское и мирское имя (если это возможно), сан или должность, название церкви или монастыря, город или село, уезд, дата рождения или возраст, иногда сведения об оконченном учебном заведении, далее идет указание на вид архивного документа и архивный шифр.

«Указатель послужных списков насельников Троице-Сергиевой Лавры и приписных к ней монастырей» является одним из результатов исследований нашей группой источниковой базы по истории Русской Православной церкви в государственных архивах России. В данной работе объектом аналитико-синтетической обработки стала персональная информация о духовенстве фонда № 1204 «Троице-Сергиева Лавра (с приписными монастырями, пустынями и скитами)», хранящаяся в Российском государственном архиве древних актов. В фонде были выявлены сначала дела, содержащие персональную информацию, а затем проанализированы и сведены в описательные статьи данные о каждом монахе и послушнике, проживавшем в указанных монастырях с 1900 по 1921 г. Хронологические рамки указателя обусловлены потребностями Комиссии по канонизации в документальной информации о новомучениках и исповедниках Русской Православной Церкви XX столетия.

Видовой состав источников персональной информации монастырских фондов включает следующие документы: послужные списки; паспорта; удостоверения; книги прописки; прошения; присяги; доклады; справки; сопроводительные письма;

расписания братских кружечных сборов. Основное место среди них занимают послужные списки. Остальные виды документов представлены небольшими группами.

Описательная статья Указателя включает следующие данные: фамилия, имя, отчество (если указано), возраст, образование, положение (монах или послушник), сан, монашеское имя, иногда послушание, откуда или куда переведен, год кончины, указание на последнее упоминание в документах, сокращенное название монастыря и архивные шифры, указанные курсивом (№ дела, год, вид документа, листы). Данные описательной статьи отбирались таким образом, чтобы исследователь мог, не обращаясь к архивному документу, найти и идентифицировать нужное лицо, а затем по конкретным архивным шифрам продолжить свои изыскания.

Структура Указателя обусловлена количеством входящих в фонд № 1204 монастырей, пустыней и скитов. Основная часть справочника разделена на 7 частей: 1. Троице-Сергиева Лавра; 2. Махрицкий монастырь; 3. Спасо-Вифанский монастырь; 4. Гефсиманский скит; 5. Боголюбская киновия; 6. Пустынь св. Параклита; 7. Смоленская Зосимова пустынь.

Внутри каждого из 7 разделов описательные статьи располагаются в алфавитном порядке. Для облегчения поиска необходимой информации справочник снабжен: общим именованным указателем, именованным указателем послушников, указателем монашествующих и списком упоминаемых монастырей. В Указатель вошли сведения о 1011 насельниках.

Сейчас готовятся еще три Указателя по фондам монастырей РГАДА и ЦИАМ. Они носят рабочие названия. Первый – «Русские монастыри» – включает сведения о насельниках мужских монастырей Архангельской, Владимирской, Калужской, Новгородской, Ярославской и др. губерний. Второй – «Женские монастыри» – о насельницах монастырей Владимирской и Новгородской губерний. И третий – «Монастыри Московской епархии». Пожалуй, это самый сложный по трудоемкости Указатель, потому что фонды монастырей Московской епархии оказались разделенными и хранятся и в РГАДА, и в ЦИАМ.

Кроме Указателей монастырей, группа занимается разработкой представляющих большую ценность для исследователей истории Церкви 20-30 годов XX столетия фонда «Канцелярии Патриарха Тихона» (РГИА, ф. 831), содержащего документы 1917–1925 гг., и фонда «Московского епархиального управления» (ЦИАМ, ф. 2303), содержащего документы 1917–1935 гг. Эти фонды по праву считаются уникальными, и их ценность состоит в том, что они относятся к историческому периоду, источниковая база которого почти не сохранилась, а потребности исследователей в ней все возрастают.

Продолжается разработка справочных пособий по фондам московских церквей и Московской духовной консистории. Совершенство предполагаемых к разработке научно-справочных пособий позволит отдать долг православному духовенству, ввести в научный оборот новые документы о замечательных людях, жизнь и деятельность которых пока еще закрыты для нас.

-
- ¹ История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов России. М., 1993; История Русской Православной Церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга. М., 1995.
 - ² Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 гг. М., 1994.
 - ³ Следственное дело Патриарха Тихона: Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000.
 - ⁴ Молитва всех вас спасет. М., 2000.
 - ⁵ *Дамаскин (Орловский), игумен*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Т. 7: Именной указатель к семи книгам. Тверь, 2002.
 - ⁶ «Обновленческий» раскол: (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики). М., 2002.
 - ⁷ *Дубинский А.Ю.* Московская духовная семинария: Алфавитный список выпускников 1901–1917 годов. М., 1998.
 - ⁸ *Он же.* Вифанская духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1901–1917 годов. М., 1999; *Он же.* Вифанская духовная семинария: Алфавитный список выпускников 1881–1900 годов. М., 2002.

ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОСТАВЕ АРХИВНОГО ФОНДА РФ И ПРОБЛЕМЫ ЕГО АКТУАЛИЗАЦИИ

*Архимандриту Иннокентию (Просвирнину)
посвящается*

Обусловленная интенсивностью научных исследований, обращаемость к документальному наследию Русской Православной Церкви, многие десятилетия слывшему не актуальным, ныне занимает одно из первых мест. Пришло осознание, что историческая наука, исключившая из своего анализа историю Русской Православной Церкви (РПЦ), главного государственно- и смыслообразующего фактора устройства российской цивилизации, оказалась неким мифом, далеким от осмысления исторических реалий прошлого, настоящего и будущего. «Изучение России без России» – так выразительно прокомментировал это положение известный американский историк и политолог Стивен Коэн¹. К этому же выводу приходит составитель уникального агиографического труда, документально выверенной эпопеи народной жизни, не получившей отражения в научных монографиях и учебных курсах по истории России XX столетия, – игумен Дамаскин (Орловский)².

В предлагаемой статье автор рассматривает ряд актуальных вопросов, характеризующих состояние документального наследия Русской Православной Церкви в составе Архивного фонда Российской Федерации, трудности и специфику его изучения. Среди исследователей истории РПЦ: представители русского и зарубежного духовенства, отечественной и зарубежной науки и культуры, государственных органов и учреж-

* к.и.п., Российское общество историков-архивистов.

дений, общественных структур, СМИ (ученые, студенты, государственные чиновники, писатели, работники музеев и библиотек, архивов, образовательных учреждений, краеведы и др.). Все они приходят в архив, как правило, не вполне ориентированными как в самой проблеме, в силу ее неизученности, так и в организации хранения, методике поиска архивной информации. Источниковедение истории РПЦ отсутствует, видовой состав документов изучен недостаточно³.

Документальное наследие Русской Православной Церкви (XI в. – 1923 г.) составляет примерно третью часть Архивного фонда Российской Федерации, насчитывая не менее 130 млн ед. хр. Начиная с 20-х годов XX столетия основная масса этих материалов поступала из уничтожаемых атеистической властью монастырей, церквей, учреждений духовного ведомства, а также из частных собраний служителей Церкви. Документы чаще поступали в россыпи, в разрозненном состоянии. По первым ведомственным предписаниям они подлежали учету в одной из восьми, искусственно выделяемых с нарушением генетических связей, тематических секций Единого Государственного Архивного Фонда (ЕГАФ), а именно: историко-культурной секции ЕГАФ⁴. Однако подавляющее большинство архивных деятелей полагало необходимым «восстановление первоначального построения фондов, если оно было нарушено»⁵. И научный принцип происхождения восторжествовал, документы религиозных организаций постепенно формировались и учтены ныне по фондам. В то же время наличествуют многочисленные факты ошибочного фондирования. Этот период был затяжным и далеко не безобидным для сохранности документов. Так, фонд Псковской духовной консистории, «выявленный при систематизации документов по фондам», был учтен лишь в 1946 году. Время его первого поступления неизвестно, факт поступления – не активирован. В 1951–1953 гг. проводилась экспертиза документов этого фонда на основе Перечня, утвержденного Центральным архивным управлением СССР. Из состава фонда выделены по акту к уничтожению, наряду с другими материалами приходи-

расходного характера, все документы с персональными данными вплоть до 80-х годов XIX в. Среди них: о смерти священнослужителей, их переводах по службе, исповедные ведомости на том основании, что они «перестали служить статистическим материалом». А поскольку лица духовного звания были лишены социальных льгот, то эти документы были отнесены к материалам по личному составу, имеющим 40-летний срок хранения, учитывающий их востребованность только для обеспечения социальных запросов граждан. Если в 1949 году фонд насчитывал 21772 ед. хр., то в настоящее время в нем – 13231 дел за 1727–1924 гг.⁶

Важной вехой в актуализации документального наследия РПЦ явилось, проведенное в июне 1992 года, расширенное заседание Круглого стола по проблеме «Участие архивов и Церкви в сохранении и использовании историко-культурного наследия России». Это заседание состоялось по инициативе Архимандрита Иннокентия (Просвирнина) и Председателя Правления Центрального совета Российского общества историков и архивистов, председателя Научного совета РАН «Роль религии в истории», члена-корреспондента Академии наук Ярослава Николаевича Щапова⁷. Впервые после десятилетий антирелигиозного террора Церковь, наравне с государственными организациями, выступала в качестве признанного обществом охранителя историко-культурного документального наследия России. Эта встреча была предуготовлена и стала возможной благодаря огромному авторитету архимандрита Иннокентия (Просвирнина), который с другими немногими пастырями Русской Православной Церкви уже в 60-е годы осуществлял поистине гигантскую работу по сохранению истинной истории и истинного самосознания русского народа в XX веке, той истории, которая не нашла места в монографиях и учебниках советской школы. В заседании приняли участие представители Московской Патриархии, Государственной Думы, руководители всех крупнейших государственных архивохранилищ, музеев и библиотек. Их выступления – целая законченная программа действий. От отчуждения к открытости и

сотрудничеству Церкви и государства – таков был лейтмотив всех выступлений участников заседания. Обсуждение, которое с исключительной корректностью и глубочайшим знанием направлял отец Иннокентий, развернулось вокруг узловых вопросов, от которых зависела возможность скорейшего введения в Память Отечества изъятого безбожной большевистской властью документального наследия Русской Православной Церкви. Предметом глубоких и острых размышлений стали вопросы: сохранности и использования архивных и рукописных фондов церковного происхождения, а также фондов государственных и общественных организаций, содержащих информацию по вопросам религии; сотрудничества государственных архивов, Церкви, исследователей в публикации и использовании документов по церковной истории; использования по назначению церковных зданий, занятых под архивы; организации архивного хранения материалов РПЦ после отделения Церкви от государства.

Эта встреча легализовала проблему истории Русской Православной Церкви в научных кругах, инициировала развитие исследовательских работ на этом направлении, открыла доступ в архивы представителям духовенства. Появились первые справочники о составе и содержании архивных фондов РПЦ в государственных архивах России: «История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов» и «История Русской Православной Церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга»⁸. Позднее: «Православные монастыри России. Краткий справочник»⁹, который дает исследователю информацию о составе сохранившихся фондов учреждений духовного ведомства, адреса их хранения в государственных архивах, содержит краткие исторические справки, в том числе об имущественном состоянии монастырей. Справочник раскрывает потрясающую картину утрат, которые понесло документальное наследие РПЦ в годы атеистического террора. Сегодня эти издания – настоящие пособия всех, кто занимается историей РПЦ.

Если говорить о целях исследовательских проектов и индивидуальных изысканий, с которыми приходит современный исследователь в архив, то главные из них определяются стремлением понять причины и истоки исторических событий XX века в отношении Православной Церкви, уяснить причины репрессивной политики государства и религиозного террора против духовенства и мирян, исповедующих Православную Веру, исследовать феномен Святости в истории XX века.

Однако исследование проблем истории Русской Православной Церкви в архивах остается исключительно сложным. Исследователь обнаруживает, что систематические каталоги в архивах по разделу «Религия», можно сказать, пусты. В путеводителях их содержание раскрывается, как правило, в самых сжатых формах или, что наиболее распространено, в групповых характеристиках. Исторические справки к фондам чаще отсутствуют. Описи имеются лишь в единственном экземпляре. Не решает проблему и фонд микрокопий, который создавался к этим фондам не везде и в самых малых объемах, в том числе по причине технологической сложности работ: затухающие тексты, дела большого формата, объемный листаж. Многие дела в фондах требуют реставрации и не выдаются исследователям по этой причине. Документная информация по истории Церкви в фондах государственных учреждений, занимающихся проблемами религии, по причине их недавней секретности в каталоге также не отражена.

Однако есть и иные, еще более сложно преодолимые факторы на пути воссоздания объективной истории в ее взаимосвязи и взаимодействии Церкви, государства, общества и человека. Современный исследователь, сформировавшийся в системе материалистического мировоззрения, как правило, лишен духовно-религиозного опыта. Отсутствие такого опыта создает значительные препятствия для постижения смысла фактов документа и объективного анализа совокупности полученных данных в их христоцентрической целостности. Исследователю «оказывается недоступным осмысление документа как одного из проявлений человеческого духа»¹⁰. Независимо от собст-

венных целей, такой исследователь, в частности, идет на поводу терминологии, используемой в официальной партийно-атеистической интерпретации, и поневоле становится популяризатором иллюзорного фактографического знания. Дело в том, что работники государственных органов воспринимали и документировали церковную жизнь через призму и терминологию антирелигиозной пропаганды, которая становилась частью их собственного антирелигиозного сознания. Не понимая истинного смысла происходящего, они использовали терминологию, не раскрывающую смысл церковной жизни. Эта же проблема существует для многих современных потребителей архивной информации по религиозной проблематике. Результат: искажение исторического смысла происходивших событий и фактов.

Тема «Архивы и Церковь» предполагает разработку целого ряда внутриархивных проблем. Главными и первоочередными, по мнению автора, являются, во-первых, вопросы создания эффективной информационно-поисковой системы, прежде всего, в виде межархивных справочников. И, во-вторых, установления и соблюдения особого порядка переработки, фондирования, экспертизы фондов по истории Церкви РПЦ, который должен бы заключаться в согласовании этих мер с епархиальными учреждениями. Известно, что у некоторых молодых атеистов советско-партийной школы продолжает жить иллюзия исторической не востребованности, представление об отсутствии научной ценности документов РПЦ, как в фондах духовного ведомства, так и в фондах партийно-государственных структур. Что из этого может быть, легко проиллюстрировать намечавшейся Пятилетним планом развития архивного дела в Российской Федерации на 1971–1975 гг., но неосуществленной Промыслом Божиим, масштабной программой экспертизы фондов духовного ведомства в архивах России. По существу, намечалась чистка этих «невостребованных фондов» в целях освобождения стеллажной площади для приема документов советских учреждений. Такая оценка значимости информации могла стать катастрофой для этого бесценного комплекса.

Только экспертное заключение профессора Московского государственного историко-архивного института, доктора исторических наук Ерошкина Николая Петровича, к которому обратилась Центральная экспертная комиссия Главархива РСФСР и соответствующее подразделение Главархива РСФСР, позволило переориентировать архивные учреждения на выполнение объемных показателей плана за счет просмотра и выявления документов с повторяющейся информацией в фондах областного и районного звена за советский период. Такая комплексная экспертиза была ограничена выделением из состава дела только дублетного худшего экземпляра документа.

Вряд ли ныне есть ученые, без лукавства верящие в то, что от древнейших времен до нынешних дней история России в ее фактах, событиях, интерпретации явлений, как они представлены в системе современного научного знания, всерьез может претендовать на объективность. Дореволюционная историческая наука в трудах ее великих ученых – Татищева, Карамзина и др. не вышла в силу краткости исторического времени – всего-то менее двухсот лет – из периода детства, не имела необходимой источниковой базы, во многом опираясь на мемуары зарубежных вояжеров. XX век, задавший всем и каждому образец стандартно-коммунистического мышления, нивелировал творческую активность исследовательского поиска, инициировал применение в сфере гуманитарных наук бездуховных, более того, антинаучных методов марксистско-ленинской диалектики, основанных на теории неуклонного развития экономического прогресса.

Написание подлинной истории России – задача будущего. Без документального наследия Русской Православной Церкви такая задача была бы бесплодна.

Незавершенный проект по разработке документального наследия РПЦ и источниковой базы по истории РПЦ в фондах государственных и партийных органов, замысленный в конце 80-х годов ВНИИДАД совместно с Издательским отделом Московской Патриархии, под руководством ушедшего из жизни в

1994 году видного ученого и богослова архимандрита Иннокентия (Просвирнина), ждет своего воплощения¹¹.

-
- ¹ Коэн С. Изучение России без России. Крах американской постсоветологии. М., 1999.
 - ² Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним: в 7 кн. Тверь, 1992 – 2002. Книги включают около 900 жизнеописаний и житий. Собранные игуменом Дамаскиным устные и документальные свидетельства составили основу для выработки решений Освященного Архиерейского Собора к 2000-летию Рождества Христова о причислении к лику святых более 1000 новомучеников за Веру пострадавших.
 - ³ См.: Источниковедение. Теория. История. Метод: Учебное пособие для гуманитарных специальностей. М., 2000.
 - ⁴ СУ. 1922. № 13. Ст. 122.
 - ⁵ Бельчиков Н. Теория археологии. М.; Л., 1929. С. 59-68.
 - ⁶ Государственный архив Псковской области. Дело фонда 39 – Псковская духовная консистория.
 - ⁷ Вестник архивиста. 1992. № 4 (10), 5 (11).
 - ⁸ Справочники-указатели: История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов. М., 1993; История Русской Православной Церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга. М., 1995 .
 - ⁹ Православные монастыри России: Краткий справочник. Новосибирск, 2000.
 - ¹⁰ Козлов В.П. Документ в состоянии покоя: архивный, источниковедческий, археологический аспект // Теоретические основы археологии с позиций современности: Материалы дискуссии. М., 2003. С. 93.
 - ¹¹ Отец Иннокентий (Просвирнин) (1940–1994). М., 2004.

ПРАВОСЛАВИЕ, НАЦИЯ И ОБЩЕСТВО: ДУХОВНО-МЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО УКРАИНЫ В СВЕТЕ ЦЕРКОВНЫХ РАСКОЛОВ (XX ВЕК)

То, что Украина представляет собой клубок противоречий и трудноразрешимых проблем, внимательным наблюдателям стало ясно уже вскоре после обретения ею независимости. В новом государственном образовании чувствовалась какая-то незавершенность, искусственность, соединение несоединимого. Сомнения возникали даже в самой легитимности и исторической обоснованности появления Украины на политической арене. Причем ее патриотам это было свойственно даже в большей степени, чем критикам, уж очень настойчиво и навязчиво они доказывали всем (а может, самим себе?) правомерность и давно назревшую необходимость ее появления. Вся новейшая история Украины свидетельствует, что «соединение несоединимого» так и не смогло (возможно, вообще, возможно, пока) превратиться в единое целое, в единый национально-политический организм под названием «Украина». Но лишь президентские выборы 2004 года показали эту действительность с такой наглядностью, что она стала видна даже далеким от Украины людям.

Между тем, гораздо раньше, чем в политике и в «миру», «нарыв» противоречий прорвался в церковной жизни, расставив все по своим местам и обозначив истинное состояние, в котором пребывало украинское общество. Речь идет о расколах, потрясающих Православную Церковь на Украине вот уже пятнадцать лет. В связи с этим представляется весьма интересным внимательнее присмотреться к украинским расколам. Но поскольку они – явление сложное и многоплановое, имеет смысл ограничиться лишь одним аспектом проблемы, а имен-

* к.и.н., Институт российской истории РАН.

но посмотреть, как эти расколы отражались на украинском обществе или, наоборот, как состояние самого общества и происходящие в нем процессы влияли на церковную ситуацию, как в наши дни, так и в прошлом.

Постсоветская Украина и Церковь

Церковный организм – весьма тонкая ткань, находящаяся на границе земного и небесного, материального и духовного, осязаемого и постигаемого в вере. Главная задача Церкви – соединить человека с Творцом, помочь ему причаститься к великой жертве Христа и, тем самым, найти спасение, заслужить Царствие Небесное. Но, находясь на «границе миров», совмещая в себе устремленность «в Небо» и пребывание на «земле», Церковь не может не испытывать известную двойственность, заложенную в ней изначально. Трудно переоценить ту роль, которую Церковь играла и продолжает играть в культурной и общественной жизни. Однако эти функции ничуть не подменяют ее основной спасительной задачи, а, напротив, является ее неотъемлемой частью.

Церковь состоит из людей, и в ней проявляются все умонастроения, психологические нюансы, менталитет общества, частью которого является она сама, отпечатываются происходящие в нем процессы. Но разрушительную силу двойственность приобретает тогда, когда в Церкви начинают видеть лишь одну ее ипостась, а именно земную, социальную институцию, относиться к ней как к идеологическому конкуренту или, наоборот, как к инструменту достижения политических целей. От кого бы ни исходили эти взгляды, следствием их становится политизация Церкви, смуты, нестроения и, наконец, расколы, которые неизменно выплескиваются наружу и поражают все общество. Важно подчеркнуть, что эти расколы вызываются отнюдь не богословскими спорами, не «горением в вере», а холодными конъюнктурными расчетами, в основе которых лежат политические, финансовые интересы, а в случае с Украиной еще и национальные идеи.

Нестроения в церковной жизни на Украине начались с 1989 года, с конфликта между восстановленной Украинской греко-католической церковью и Русской Православной церковью. Конфликт изначально имел политическую подоплеку: возрождение униатства выступало как оппозиция советской власти, «Москве», «московской церкви». После обретения в 1991 году Украиной независимости процессы вовлечения Церкви в политическую борьбу резко усилились, вызвав серию расколов уже в самом православии и приведя к появлению неканоничных церковных образований: различных автокефальных отколов и Украинской Православной Церкви – Киевского Патриархата (УПЦ–КП), возглавляемой анафематствованным и отлученным от Церкви Филаретом (Денисенко Михаилом Антоновичем). Конфликт между униатами и православными и собственно внутриправославные расколы – звенья одной цепи, у них общие корни и движущие силы. Разница в масштабах: первый – конфликт региональный, локализующийся в нескольких областях Западной Украины. Вторым – более значительный, поскольку затрагивает абсолютное большинство населения Украины и представлен по всей территории страны.

Украинские расколы – явление политического и ментально-нравственного порядка. Почву для них подготовило украинское национальное движение, целью которого являлось и до сих пор является создание украинской нации и самостийной Украины (см. ниже). «Ртутью» расколов, их движителями стали его адепты (украинская националистическая интеллигенция, участники политических партий и группировок той же идейной направленности, просто «национально-сознательные» граждане, многие из которых ныне предпочитают оранжевые цвета), а также известные круги в руководстве Украины, взявшие на вооружение идеологию национального движения как верный способ легализации своей власти и украинской государственности.

Украинский национализм как мировоззрение, идеологическая система и политическая практика возник и по сей день основывается на принципе «отрицательной доминанты» – то

есть на противопоставлении всему русскому (языку, культуре, сознанию и т.д.). А главное, на отрицании общих корней, духовного и этнического единства велико- и малороссов (русских и украинцев в современной терминологии). Согласно этим принципам выделения из общерусского культурного и политического организма (украинцы и русские – совершенно особые, непохожие и чуждые друг другу народы) и работали деятели движения в конце XIX – начале XX в. над созданием украинской нации и государственности¹. Весьма точно эти посылки и мировоззренческие нормы выразил бывший президент Украины Л.Д. Кучма, назвав свою книгу «Украина – не Россия».

Из этой нехитрой логики следовало, что Православная Церковь (в отличие от униатской) – «Русская», а значит, враждебная украинской нации и государству. «В национальной державе – национальная церковь» – под этим лозунгом в 1990-е годы известные общественные и политические круги Украины вели борьбу за церковную независимость от «Москвы». Церковь рассматривалась сугубо как политическая организация, как своеобразный «политотдел» при украинской державности. Поэтому вопрос об автокефалии или создании еще одной, только уже «подлинно национальной» церкви стал не просто вопросом о подчинении тому или иному церковному центру. Автокефалии отводились функции идеологического воздействия, морально-нравственного воспитания населения в национальном духе, утверждения среди него национальной идеи. Иными словами, «независимая» украинская церковь должна была стать могучим средством по сплочению нации.

Не будем останавливаться на запутанной истории церковных конфликтов, на той роли, которую играл в их развитии государственный фактор, на оформлении канонической Украинской Православной Церкви и даровании ей еще в 1990 году Московским Патриархатом фактической самостоятельности, на деятельности раскольнических образований, в которых «земная» конъюнктура затмила «небесное» предназначение. Для нас важно отметить следующее обстоятельство: в церковных смутах, как в зеркале, отразилось состояние украинского

общества, а именно отсутствие в нем единства по многим ключевым вопросам жизни страны. В церковном преломлении таковым стал вопрос об автокефалии церкви на Украине, под которым четко просматривался сугубо политический подтекст – желание или нежелание отделяться от РПЦ («Москвы»).

Большинство православного духовенства и верующих в западноукраинских областях либо просто ушло в автокефальные расколы, либо выступило за предоставление Церкви на Украине автокефалии, усматривая в ней способ противостоять давлению униатства и избежать обвинений в «московской вере», предательстве интересов украинского народа и т.д. Но главная причина объясняется все же не церковными мотивациями, а тем, что православные западноукраинских епархий в политическом и мировоззренческом отношении, в своем видении национального вопроса мало чем отличались от своих земляков – униатов, в чем можно убедиться хотя бы по результатам парламентских и президентских выборов на Украине. В силу особенностей исторического развития региона, его население (основная масса) ощущает себя сначала национальной общностью, а уже потом относит себя к православным или униатам. Выступая на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви (31 марта – 5 апреля 1992 г.), архиепископ Одесский и Измаильский Лазарь (Швец), два года прослуживший правящим архиереем в Тернопольской епархии, так живописал творившийся на «западе» «кромешный ад»: «Стоит только произнести одно русское слово, как тебя сразу побьют. У меня сохранились фотографии, которые говорят о том, с какой злостью относились там к православным архиереям, а обо мне говорили: “Лазарь – враг украинского народа”, “гнать Лазаря с Украины”. Архиепископ Ровенский и Острожский Ириней (Середний) указывал, что 90% клириков его епархии поддержало идею независимости церкви»².

Иная ситуация наблюдалась в Центральной, Восточной и Южной Украине. На том же Соборе приводились совсем иные факты, например, случаи угроз со стороны паствы не пустить в епархию тех иерархов, которые поддержат идею автокефалии.

Весьма ярко заострил внимание на различии в мировоззрении разных регионов Украины архиепископ Винницкий и Брацлавский Феодосий (Дикун), в бытность свою на Ивано-Франковской кафедре поддерживавший идею автокефалии. «Но когда я перешел на Винничину, – свидетельствовал он, – то увидел, что здесь даже не желают слышать об автокефалии и примерно 90% священников и мирян против нее. Недавно кто-то уже пустил слух, что я уже подписал автокефалию, – продолжал Феодосий, – поэтому люди не хотели меня пускать в собор. И теперь, если я подпишу здесь определение о даровании автокефалии, мне в Винницу нельзя будет ехать»³.

Важно подчеркнуть, что такая позиция требовала от верующих и клира гражданского мужества. В конце 1991 – начале 1992 г. администрацией президента Л.М. Кравчука совместно с возглавлявшим тогда Украинскую Православную Церковь митрополитом Филаретом и при поддержке националистически настроенных кругов общественности были предприняты наиболее решительные попытки реализовать свои церковно-политические конструкции. Мотивировка была следующей: Церковь осуществляет свое служение в новых исторических условиях, а государственная независимость ставит вопрос об образовании на Украине независимой Православной церкви. Однако попытка воплотить доктрину в жизнь натолкнулась на ее неприятие значительной частью мирян и духовенства. В Московскую Патриархию полетели письма и телеграммы от приходов, монастырей, духовных школ, священнослужителей и верующих, в которых содержался протест против отделения Киевской Митрополии от Московского Патриархата и просьбы в случае предоставления Украинской церкви автокефалии оставить их в лоне Патриархата⁴.

После знакомства с ситуацией становилось ясно, что значительные массы несогласных с идеей национально-церковного сепаратизма (а именно так понимали и преподносили идею автокефалии ее застрельщики и ревностные сторонники) автокефалии, даже канонической, не признают и пожелают остаться под управлением Московской Патриархии. Принимая во

внимание это обстоятельство, а также общую ситуацию (наличие внутривосточного конфликта и экспансию Ватикана), состоявшийся 15 декабря 1996 года Архиерейский собор УПЦ признал несвоевременным и нецелесообразным поднимать вопрос о «полной канонической автокефалии УПЦ»⁵.

Несмотря на то, что со времени обретения Украиной независимости прошло уже достаточное время, за которое успело подрасти поколение, родившееся после или незадолго до распада СССР, для которых Россия и Украина – два разных государства, и подвергавшееся мощному идеологическому «воспитанию» в «истинно национальном духе», ситуация кардинально не изменилась. На протяжении 1990-х годов и последних лет западные епархии по-прежнему продолжают выступать за автокефалию, восток и юг – против.

Раскол обладает вполне узнаваемым региональным характером, хотя противостояние имеет более сложную конфигурацию, лишь отчасти совпадающую с определенным географическим рубежом. Конечно, количество сторонников автокефалии, «национальной церкви», раскольничьих организаций уменьшается с запада на восток и юг. Аналогичным образом в том же направлении растет число прихожан канонической УПЦ и сторонников единства всей Русской Православной Церкви. Крайние точки этого вектора представляют собой наиболее «чистые» воплощения идей самостийности и единства. Но все же главная линия разлома – в головах и душах людей, в их сознании.

Ведь имеется немало тех, кого неканоничность, раскольничий характер различных автокефальных церквей и УПЦ-КП («филаретовщины») ничуть не смущает, ибо главным для них является то, что они – «национальные», «украинские», «не московские». Для таких людей главным является национальный дискурс (то есть определенный способ видения и интерпретирования мира, в основе которого лежат категории нации и национального, и основанная на этом мировоззрении практическая деятельность в социуме). Например, в конце 1995 г. по Украине насчитывалось 6152 прихода канонической УПЦ,

1753 «филаретовских» и 616 автокефальных приходов. Через год, к декабрю 1996 г., УПЦ обладала уже 6654, филаретовская УПЦ-КП – 1352 приходами, у автокефалистов было 1209 приходов⁶. Две последние структуры борются примерно за одну и ту же аудиторию. Что характерно, их приходы располагаются отнюдь не только на Западной Украине. Имеется некоторое количество настроенных подобным образом людей и в УПЦ.

Итак, вопрос об автокефалии воочию продемонстрировал, что единой украинской нации, обладающей общей психологией, общими ценностными ориентирами и устремлениями, не существует. Под словом «Украина» скрывались разные по своему историческому прошлому, духу и ментальности регионы. И как только встал вопрос о церковно-национальном самоопределении, видимое единство рассыпалось как карточный домик. Чем вызвано столь явное разделение общества? И только ли сейчас сложилось положение, при котором одна его часть выступает за полный (уже во многом демонстративный) разрыв с РПЦ, которая ассоциируется со всем русским и с Россией, а другая, наоборот, всеми силами противится этому?

Внутриправославный конфликт на Украине – явление отнюдь не новое. Он уходит корнями в первую треть XX века, ко времени зарождения автокефалистского движения и появления Украинской Автокефальной Православной Церкви – первой из длинной череды национал-раскольничьих образований, по имени ее первого митрополита В. Липковского прозванной «липковщиной». В его основе лежали те же причины, что и в наши дни: появление украинской государственности, активная деятельность украинского национального движения по формированию нации. Борьба за самостоятельную Украину не обошла стороной и Православную Церковь, разделив верующих и околоцерковную общественность на сторонников и противников церковного сепаратизма, на сторонников и противников церковного и культурного единства, на верующих в Бога и верующих в украинскую нацию.

Современные борцы за церковную независимость нередко изображают УАПЦ истинной церковью украинского народа, а

филаретовская УПЦ-КП в лице своего печатного органа часто возвращается к ее опыту, публикует проповеди самого В. Липковского⁷. Учитывая несомненное сходство в основных движущих мотивах между национально-политическими и внутрицерковными процессами на Украине в 1920-е годы и в наши дни, будет любопытно взглянуть, действительно ли УАПЦ была «истинной церковью украинского народа», а также, как проходила по этому самому народу пресловутая «линия разлома»? Сделать это помогут информационные сводки и аналитические материалы Государственного Политического Управления СССР и ЦК КП(б)У о состоянии религиозной ситуации в республике, а также документация самой УАПЦ⁸.

Автокефалия 1920-х гг. и украинское население

Движение за автокефалию церкви в малороссийских губерниях (за которыми все чаще начинало закрепляться название «Украина») возникло вскоре после Февральской революции и в годы Гражданской войны развивалось параллельно с украинским национальным движением, став, по сути, его составной частью⁹. В ходе войны сформировался союз между сторонниками автокефалии и прочими украинскими националистами, в том числе украинскими буржуазными правительствами, постепенно пришедшими к пониманию необходимости наличия «национальной» и подконтрольной церкви для дела строительства нации и государственности. Требования создания «своей» церкви эти люди мотивировали появлением на свет национально-политического организма «Украина». «В самостоятельном государстве должна быть и самостоятельная церковь». Лишь она могла пробудить силы нации, а посему «автокефалия украинской церкви – это не только церковная, но и национально-государственная необходимость», – так задолго до Л. Кравчука сформулировал эту мысль министр Исповеданий при правительстве Гетмана П. Скоропадского А. Лотоцкий¹⁰.

Силы автокефалистов были крайне незначительны (в основном, это были представители интеллигенции и небольшая группа «национально мыслящих» священников), и все их по-

пытки навязать Православной Церкви на Украине автокефалию разбивались о неприятие этой идеи подавляющим большинством епископата, духовенства и мирян. Поэтому сторонники независимости отказались от планов овладеть всей Церковью и приступили к организации собственной церковной структуры, начиная с создания собственной сети «украинских» приходов. В 1920 – 1921 годах путем раскола и полного разрыва с Православной Церковью они смогли приобрести столь желанную ими автокефалию¹¹. Организационное оформление раскольничьей УАПЦ тормозилось отсутствием в рядах автокефалистов епископов. И тогда церковные сепаратисты пошли «революционным путем», избрав епископов будущей «церкви» из своей среды и произведя их рукоположение (хиротонию) священниками и мирянами¹², то есть совершив неканоничное с точки зрения Православной Церкви действие. За это УАПЦ получила в народе меткое прозвище «самосвятской» и расценивалась верующими как безблагодатная.

Под стать «хиротонии» епископов (а затем и рукополагаемых ими священников) было и устройство «церкви»: властные функции в ней принадлежали системе Рад (советов) – светским людям, стоявшим у истоков церковно-сепаратистского движения, а сама она имела многие черты, характерные для обновленчества. Впрочем, хотя в автокефалистском движении отразились либерально-революционные веяния того времени, главным в ней был именно национальный фактор (иначе ее просто не было бы как чего-то самостоятельного)¹³.

Борьба за автокефалию украинской церкви покоилась на том же самом идеологическом фундаменте противопоставления русскости, что и украинское движение в целом. Автокефалисты отрицали тысячелетнюю историю Русской Церкви. Согласно их теории, существовала церковь Украинская, а также созданная ее силами в «колониальных» владениях Руси – Украины церковь Московская. В XVII веке Московская церковь поработила фактически независимую (от Константинополя) церковь Украинскую. Столетия «московской неволи» изображались «царством тьмы», угнетения, уничтожения украинских

обычаев и традиций. Поэтому провозглашение автокефальности преподносилось не только как законный шаг по восстановлению в прошлом независимой Украинской церкви, но и как освобождение от обрусительства и российского церковного империализма, готовившего из «украинцев» «янычар» и «малороссов». Из постулата возвращения к истинным корням вытекала необходимость украинизации («размосковления») богослужений – замены церковнославянского языка украинским, «возрождения» (а по сути, создания) неких древних украинских обрядов, наполнения Церкви «национальным духом».

Вопрос о языке богослужения был основным в идеологии и практической деятельности УАПЦ, он же стал отличительной чертой национальной самоидентификации ее прихожан. Церковнославянский язык (не русский!) был объявлен «мертвым» и мешающим утверждению «национальной» церкви. Причина крылась в стремлении разорвать культурное и духовное единство русского и украинского народов и, тем самым, укрепить нацию. Эту мысль весьма ярко выразили слушатели Киевских богословских курсов – будущие священники УАПЦ. До нас дошли их сочинения на тему «Мой взгляд на современную общественно-церковную жизнь» (1921 год). Почти все авторы считали украинский язык общенациональным объединяющим признаком и увязывали его использование со строительством государства и стремлением «отделиться и избавиться от влияния сильнейшей нации». Один из будущих священников так выразил его значение: «мы будем иметь родную церковь, родную школу – то есть крепкий родной язык. А где... родной язык – там и держава»¹⁴. А бывший министр исповеданий при Директории И. Огиенко, ставший в эмиграции «митрополитом Иларионом», провел связь между языком богослужений и появлением самой нации: «когда нет украинского языка в Церкви, то нет украинского народа как нации»¹⁵. Работа по превращению «народа» в «нацию» и стала альфой и омегой для УАПЦ.

После оформления УАПЦ ее приходы стали в большом количестве появляться по всей республике. Инициативу проявля-

ли сторонники церковной независимости на местах, а также специальные инструкторы, рассылаемые киевским руководством УАПЦ¹⁶. Но вопреки ожиданиям застрельщиков «церковного освобождения», духовенство в раскол почти не пошло. Против автокефалии (да еще неканоничной) и украинизации выступали даже священники, которых В. Липковский считал «щирыми украинцами». Епископат занял по отношению к УАПЦ резко отрицательную позицию: она была объявлена безблагодатной, ее иерархи и светские деятели ВПЦР были отлучены от церкви, диаконы и пресвитеры извержены из сана. В вопросе о применении украинского языка епископат занял более мягкую позицию, допустив его частичное употребление при проповедях и богослужениях¹⁷. Но на яростное противостояние между сторонниками законной Православной Церкви (именовавшейся большевиками «тихоновской», по имени ее предстоятеля патриарха Тихона (Беллавина)) и приверженцами УАПЦ это уже не могло повлиять.

И тут на выручку УАПЦ пришла национальная интеллигенция, пополнившая ряды ее служителей и паствы. Материалы ГПУ, Агитпропа ЦК КП(б)У свидетельствуют, что значительную, и притом активную часть сторонников УАПЦ составляли агрономы, служащие, учителя, юристы, профессора «шовинистически-петлюровского» характера¹⁸. Даже те представители украинской интеллигенции, которые напрямую с ней не были связаны, считали ее «своей» и принимали сторону УАПЦ в ее конфликтах с каноничной церковью. Например, когда «тихоновский» епископ Подольский Пимен (Пегов) объявил подольскому же архиепископу УАПЦ Ивану Теодоровичу анафему, вся местная интеллигенция перешла на сторону последнего и стала выказывать ему знаки уважения¹⁹.

В. Липковский вспоминал, что к ним стало обращаться много людей, которые «ни за что не согласились бы принять священство от старого епископата», но «с большим благоговением принимали посвящение от новой народной благодати»²⁰. Духовенство и епископат УАПЦ пополнялись и за счет тех, кто не вписывался в новую жизнь, «бывших» людей – петлюров-

ских, царских офицеров, сотрудников министерств УНР, тех, кто разочаровался в политической борьбе, но не хотел считать, что «украинское дело» проиграно. Сотрудники ГПУ прямо указывали, что в условиях политического поражения украинского движения националистически ориентированные группы общества смотрели на УАПЦ как на легальную возможность продолжения работы по национальному и государственному строительству, видели в ней «базу к объединению всех шовинистических сил для создания при помощи церкви самостоятельной Украины»²¹. «Это было время огромного увлечения среди украинского народа своим национальным государственным возрождением», – вспоминал впоследствии Липковский, – «и естественно, что много из равнодушных к церкви... повалило в УАПЦ, видя в ней... могучую силу, по крайней мере, для национального возрождения»²².

Во главе автокефального движения стояли люди известных убеждений (по советской терминологии «махровые петлюровцы»), многие из которых в прошлом участвовали в национальном движении, состояли в политических партиях²³. Второй секретарь ЦК КП(б)У Д.З. Лебедь докладывал в Москву, что «вокруг автокефализма группируется петлюровщина всех цветов и оттенков, вплоть до различных культработников и кооператоров»²⁴. Имела УАПЦ тесные контакты (в основном, не на организационном, а на личном уровне) с украинскими национально-культурными организациями («просвитами»), с бандами и даже с Украинской коммунистической партией (малочисленной организацией национал-коммунистического толка)²⁵. УАПЦ как магнитом притягивала к себе национально-ориентированные элементы украинского общества. Д. Лебедь даже полагал, что этим обстоятельством объяснялось отсутствие в республике «петлюровских организаций»²⁶.

Одной интеллигенцией и мещанством социальная база церкви не ограничивалась. Как и их светские коллеги, церковные националисты стремились утвердиться среди самых широких слоев населения. Автокефалисты пытались вести агитацию среди рабочих, особенно тех, кто переселился в город не-

давно²⁷. Однако подавляющая часть рабочих, особенно промышленных, сознавала себя частью единого российского рабочего класса, жила общероссийскими интересами, целей украинского движения не поддерживала и потому за ними не пошла.

Но основной работой, как следовало из материалов ГПУ, автокефалисты считали «перевоспитание села» и максимальное внедрение «в крестьянскую среду национального духа», которое заставило бы крестьянство поставить своей «первоочередной задачей абсолютное национальное освобождение Украины из-под ига Москвы»²⁸. Преобразование крестьянства в нацию осуществлялось многими способами. Большое внимание автокефалисты уделяли внешней, обрядовой стороне богослужений – оформлению храмов в национальном стиле (вплоть до развешивания в них портретов Т. Шевченко и желто-голубых лент), использованию народных музыкальных мотивов при литургии и т.д., – которая была призвана оказывать сильное психологическое влияние на людей, особенно на крестьян или вчерашних крестьян, и подчеркивать «свой», «родной» характер этой церкви²⁹.

Не менее важное значение для становления украинской церкви и формирования украинской нации имела работа по приспособлению украинского языка (который в то время не имел даже единых литературных норм и не без основания считался многими, в том числе самими автокефалистами, «уличным») как языка богослужений. При «церкви» была создана комиссия, занимавшаяся созданием специфической «украинской» религиозной и церковной терминологии и переводом Священного Писания и богослужебной литературы на украинский язык.

Но главное происходило во время служб, бесед с верующими, проповедей. Например, один из руководителей УАПЦ В. Потенко, попав в 1921 году из Черниговщины в Киев, был поражен, что «в Киеве, в условиях советской власти, провозглашаются проповеди такого патриотического содержания, так густо пропитанные национализмом»³⁰. Сводки ГПУ отмечали,

что автокефалисты проповедовали «различные враждебные советской власти идеи украинского национализма», а их обращения к верующим пестрели ругательствами в адрес Московской Патриархии. В действительности же, острие этой пропаганды было направлено «на разжигание ненависти среди украинского населения против русского народа» и «Москвы»³¹.

И форма церкви, и то содержание, которое в нее вкладывалось, должны были способствовать формированию украинского национального самосознания. Во всей деятельности УАПЦ, как на сознательном уровне, так и подсознательно, настойчиво проводилась мысль «о необходимости сплочения всех украинских сил для возрождения нации и Украины». И надо отметить, что усилия автокефалистов не пропадали впустую. Крестьянство довольно интенсивно вовлекалось в движение³².

Уже в 1921 – 1922 годах приходы УАПЦ имелись по всей территории УССР. Больше всего их было в наименее урбанизированных Киевской, Подольской и Полтавской губерниях, где дольше сохранялась власть украинских правительств, сильнее был развит политический бандитизм националистического толка, а после его ликвидации осело немало «бывших» людей, участников банд, военнослужащих петлюровской армии. Почти неохваченными автокефалистами оставались Новороссия и Донбасс, где автокефальные общины насчитывались единицами³³. Правда, там они были наиболее прочными, поскольку вокруг них группировались преданные своим идеалам люди. Но при более пристальном взгляде на обстановку, сложившуюся в украинском селе, становится видно, что далеко не все крестьянство с радостью встретило свое «национальное и церковное возрождение».

На протяжении всех 1920-х годов наблюдателями отмечался рост религиозности населения республики, крепло церковное движение, ставшее одной из форм протеста против политики большевиков и новых порядков³⁴. Однако в те годы в УССР действовала не только УАПЦ. Гораздо большей популярностью пользовалась Русская Православная Церковь («патриаршая» церковь, «тихоновцы»). Имелись также обновленцы и ряд

других направлений – расколов, поддерживаемых и провоцируемых государством для борьбы с канонической церковью. Все церкви вели работу преимущественно среди этнических украинцев, из них же состояло их духовенство и часть епископата. А взаимоотношения между церквями были далеки от идеальных. Сообщения о религиозной обстановке больше напоминали сводки с мест боевых действий. Автокефалисты обвиняли «тихоновцев» в продажности Москве, консерватизме, отсутствии украинского духа, контрреволюции. Те в свою очередь называли сторонников УАПЦ самосвятами, петлюровцами, безбожниками, униатами. Обновленцев и те, и другие считали «советской церковью».

Частым делом были драки, которые, порой, приходилось разгонять с помощью конной милиции³⁵. Поводом к ним становилась борьба за храмы, на которые претендовали две, а то и три общины, причем коммунистическое государство целенаправленно разжигало страсти, поддерживая в большинстве случаев противников РПЦ, и в том числе автокефалистов. Известно много случаев, когда «автокефальные» церкви стояли полупустыми, в то время как «патриаршие» храмы были переполнены. Бывало, что в «тихоновской» или обновленческой общине образовывалась небольшая «украинская» группа, которая добивалась регистрации и создавала свою общину, получая в придачу и храм³⁶.

Поводом для конфликтов становилось даже украинскоязычное богослужение. Многие священники и даже крестьяне противились украинизации приходов, не пускали представителей УАПЦ, пытались защищать храмы от передачи их автокефалистам. Многие люди, особенно женщины, готовы были идти за много верст в «патриаршую» церковь, хотя в их селе была «украинская». Кто-то считал, что новый «украинский» язык – непонятный, а с церковнославянским они сроднились, другие полагали, что после перевода службы на украинский Церковь лишится своей божественности, перестанет быть православной, а сами службы потеряют святость, так как молитва на украинском («на уличной мове») до Бога не дойдет³⁷. Тре-

тьи не верили в благодатность совершаемых раскольниками Таинств. В Церкви искали успокоения души, а не «жовто-блакитное» партийное собрание.

УАПЦ, как и современные расколы, является своеобразной лакмусовой бумажкой, отражающей настроения украинского общества, его национальные и нравственные симпатии и ориентации. Рабочий класс был в УАПЦ почти не представлен. Ее социальную базу составляла национальная интеллигенция и такое же мещанство. Но они объединяли в своих рядах далеко не всю интеллигенцию и мещанство Украины, которые в зависимости от самоотжествления себя с русской или украинской культурой делились на русскую или украинскую (причем этнический фактор при этом не был решающим). Основную массу населения УССР, которое в основном и было вовлечено в церковную жизнь, составляло крестьянство (на 1920 год 20,9 млн из 25,5 млн³⁸). Поэтому степень популярности УАПЦ и количественное соотношение ее сторонников и сторонников прочих православных церквей (и, прежде всего, среди крестьянства) и позволят дать общие принципиальные оценки указанным настроениям и симпатиям.

Абсолютно точных данных о количестве общин автокефальной церкви, как и о числе ее приходов, нет. На заседании президиума Всеукраинской Православной Церковной Рады (управляющий орган УАПЦ) 5 мая 1927 года подчеркивалось, что даже спустя шесть лет после образования церкви «нет никаких ведомостей про приходы УАПЦ, не выявлено даже их количество, неизвестны адреса приходов и вообще, дело статистики совсем не затронуто»³⁹. Такая ситуация явилась следствием всевластия приходских Рад, которые игнорировали вышестоящие органы (например, не желая выплачивать взносы), неразберихи, царившей в церковной жизни в те годы. Многие приходы то вступали в УАПЦ, то вновь возвращались к «тихоновцам», переходили в другие расколы или вообще ни к кому не примыкали. Немало было фиктивных приходов, значившихся лишь на бумаге, не украинизованных и не перестроившихся согласно догматам УАПЦ⁴⁰. По этим же причинам

довольно значительно различались данные не только ВПЦР, но и ГПУ. И все же, общую картину имеющаяся информация составить позволяет.

Согласно финансовой статистике ВПЦР (за 1924, 1926, 1927 гг.) и данным ГПУ (за 1925 г.)⁴¹, как наиболее заслуживающим доверия и правдоподобным, рост численности приходов УАПЦ наблюдался до середины десятилетия, а затем их количество стабилизировалось. В ее лучшие годы их было около тысячи или чуть больше. В то же время «тихоновских» и обновленческих приходов было в несколько раз больше. Например, по данным ГПУ на 1 января 1925 года УАПЦ обладала 989 приходами (что составляло 11% от числа всех православных общин УССР) с 680278 прихожанами. Еще 49 (45015 прихожан) имелось у Братского Объединения Приходов Украинской Православной Автокефальной Церкви (БОПУПАЦ) – созданного спецслужбами «откола» от УАПЦ. У «тихоновцев» же приходов насчитывалось 6453 (67,2%), а у обновленцев, которые бо-ролись в основном за «тихоновскую» паству, – 1497 (15,6%). Соответственно, количество прихожан равнялось 4819627 и 921880 человекам⁴². Из всего вышеизложенного следует, что количество приходов УАПЦ составляло примерно 1/8 – 1/10 от числа всех православных, а количество прихожан было примерно в 8 – 10 раз меньше, чем у Русской Православной Церкви и обновленцев.

Конечно, здесь можно говорить лишь о той части населения, которая считала себя верующей, состояла в церковных общинах или по традиции, в силу обычаев, участвовала в церковной жизни. Цифры опять же условные и касаются только членов общин, оставляя за рамками скрытую религиозность, которая продолжала оставаться высокой даже в городах. Но вместе с тем, люди, отходившие от Церкви, в основном не придерживались идеологии украинского движения, а большинство тех, кто ее разделял, так или иначе, участвовало в жизни УАПЦ. Русская Православная Церковь испытывала на себе куда большее давление и репрессии, чем автокефалисты и прочие церковные группировки, и с большим трудом добива-

лась регистрации своих общин, которые могли на порядок превосходить по численности общину автокефалистов.

Русское и прочее православное неукраинское население также существенно не влияет на это соотношение, поскольку действующих приходов было гораздо больше на чисто украинских этнических территориях и заметно меньше на востоке и юге республики и в городах, где доля этнических великороссов, греков и др. была выше. Характерно, что даже в тех регионах, где УАПЦ имела наиболее прочные позиции, количество «тихоновских» приходов в несколько раз превышало число «украинских». Например, в Киевской губернии это соотношение было следующим: УАПЦ – 468, РПЦ – 1047; в Подольской – 268 (с БОПУПАЦ) против 933; в Полтавской – 127 против 1018! Если к «патриаршим» приходам прибавить обновленческие, то цифры становятся еще более очевидными.

Чем же было обусловлено такое соотношение между «истинной церковью украинского народа» и церковью «московских оккупантов» и почему украинский народ отдавал предпочтение именно последним?

Конечно, неприятие УАПЦ могло быть вызвано многими причинами: от автокефальности и безблагодатности церкви до обновленческих черт – бритых священников, одетых не в рясы, а в полувоенные френчи, и женатых епископов, посещающих рестораны и ведущих светский образ жизни⁴³. Были люди, которых не смущал принцип автокефальности, но не устраивал способ ее получения. Другие ничего не имели против украинского языка, но негативно относились к всевластию светских лиц. Но этих людей было меньше тех, кто либо принимал, либо напрочь отвергал УАПЦ в том виде, в котором она существовала.

Сторонники последней, как в те времена, так и сейчас, в основе враждебного отношения к УАПЦ значительных масс крестьянства усматривали целенаправленную агитацию «тихоновского» духовенства, монашества⁴⁴ и епископата. Безусловно, их направляющую и организующую роль отрицать нельзя. Но ведь и духовенство, и монашество являлись представителями

того же украинского этноса и в повседневной жизни говорили на той же народной мове, что и их паства. И только их влиянием объяснить неприятие УАПЦ невозможно. К тому же, есть немало примеров, когда их агитация оказывалась безуспешной и верх брали представители украинских Рад, за которыми шли местные крестьяне⁴⁵. Ведь имелось немало людей, которых не смущало ни самосвятское происхождение иерархии УАПЦ, ни ее неканоничный характер, ни соборноправное устройство, ни обновленческие черты, ни украинизация. Те, кто в участии в церковной жизни усматривал своеобразный протест против коммунистов как таковых, вполне удовлетворялись «консервативной» РПЦ. Те же, кто в этом протесте хотел видеть еще и национальный подтекст, становились в ряды сторонников УАПЦ. Главным для таких людей было то, что это была «национальная украинская церковь».

Мировоззрение автокефалистов наглядно демонстрировало причины конфликта. Но даже в основе неприятия УАПЦ «тихоновцами» скрывался национальный фактор, пусть и замуфлированный сугубо церковными догмами и нормами, и ярче всего проявлявшийся в споре о языке богослужения. УАПЦ была «своей» для тех, для кого «Украина», «украинский» и «национальный» стали символическими, самоудовлетворяющими ценностями, определяющими их мировоззрение и общественное поведение.

«Линия разлома»: что за ней?

В основе внутриправославного противостояния на Украине и в 1920-е годы, и теперь, лежала борьба идентичностей, мировоззрений, отношения к вере. На оселке автокефалии и «независимой украинской церкви» прошло проверку отношение верующих и околоцерковной общественности Украины к идее общерусского единства в его церковной и культурной ипостасях, к национально-украинским идеям и ценностям. Одни держались веры предков, не желали разрыва с единством православного мира, противились превращению Церкви в арену политической борьбы и национального сепаратизма. Другие

именно национальный вопрос считали центром мироздания, посвятили себя борьбе за украинское дело, «Заповит» Т. Шевченко почитали больше, чем «Отче наш», и вслед за тем же Шевченко были готовы «проклясть» за Украину «святого Бога» и «душу погубить»⁴⁶.

Конечно, не все прихожане УАПЦ и современных «церквей» были националистами (хотя многие успели проникнуться национальным духом именно будучи ими), также как и не все, кто остался верен канонической церкви, были чужды национальному чувству. Немалую роль в принадлежности к той или другой церкви играли случайные обстоятельства, не зависящие от воли конкретного человека. Для современности это характерно даже в большей степени, чем для 1920-х гг. Сейчас многие люди слабо разбираются в вопросах веры и церковной жизни (а порой и не интересуются ими, удовлетворяясь чисто внешним «стоянием со свечкой») или попадают в ловушку умелой пропаганды (особенно активно занимается ею УПЦ-КП, изображающая себя «истинной» и законной церковью). Но, тем не менее, общую картину «линии разлома» это соотношение отражает верно.

Современное положение в украинском православии также наглядно свидетельствует, что противники духовного единства наших народов в количественном отношении являются далеко не самой многочисленной частью украинского общества. Несмотря на непростую внутривосточную и внутрицерковную ситуацию, на давление со стороны государства и националистически настроенных кругов, поддержку ими раскольнических образований, на обвинения в том, что она является «пятой колонной» Москвы, каноническая УПЦ сохраняет уверенные позиции в украинском обществе. Так, на 2002 год в ней насчитывалось 9515 общин, что составляло 69,9% всех православных общин Украины, объединяющих примерно 35 млн человек⁴⁷. Если не принимать в расчет несколько областей Западной Украины, где сосредоточена значительная часть филаретовских и автокефальных приходов, и ограничиться той территорией, которая входила в состав СССР до 1939 г., то соотно-

шение будет еще более показательным и будет примерно соответствовать соотношению доходов липковской УАПЦ и РПЦ.

Конечно, внешне- и внутривластные условия Украины, в которых в 1920-е годы действовала УАПЦ, и в которых зародился и развивается внутривластный конфликт в наши дни, во многом иные, и проводить прямые аналогии, без учета всех влияющих факторов, было бы некорректно. Но внутренние механизмы, порождающие раскол, остались прежними. В силу особенностей этнического, культурного, политического и экономического развития малороссийских губерний, а потом СССР, тот идеал украинской нации и государственности, который выработало и воплощало в жизнь украинское национальное движение, так до конца и не стал реальностью. То есть украинцы были, но их самосознание, понимание «национального», система моральных и исторических ценностей не соответствовали установкам «отрицательной доминанты», на которых, скажем, покоится национальный тип и отношение к миру украинцев западных. Иными словами, «Россия» для них не была «чужой».

Поэтому основной задачей современности (как и далеких времен первой трети XX века) адепты национального движения и власти Украины считают создание нации как, во-первых, своей изначальной цели, а во-вторых, как средства по укреплению государственности и легитимности самого существования «Украины». То, что эта важная задача еще не решена, спустя двенадцать лет независимого существования, был вынужден констатировать президент Украины Л.Д. Кучма. «Процессы консолидации украинской нации пока еще далеки от завершения», – признавал он, ссылаясь на мнение политологов и социологов, и потому важнейшими для Украины считал проблемы самоидентификации и психологии ее населения. Иными словами, заключал Л. Кучма, «Украину» создали, теперь надо создавать «украинцев». Методы создания «украинцев» для их творцов также вполне очевидны. «Одна из важных составляющих украинской самоидентификации, – продолжает Леонид

Данилович, – как раз и заключается в формуле “Украина – не Россия”»⁴⁸ (и не просто «одна из», а ключевая, добавим от себя).

Стержнем нациостроительства и тогда, и сейчас является изменение сознания и ментальности значительной части народа Украины, «подгонка» их под иную, не присущую ей системе ценностей, под искусственно сконструированный национальный тип, вытравливание любых черт русскости и проявлений общерусского духовного единства. И Православная Церковь используется в этой борьбе за нацию двояко: и как цель (у нации и державы своя церковь), и как мощное средство их достижения. И будучи частью общества, Церковь отражает в себе все царящие в нем настроения. А реальность такова, что украинское общество (в том числе люди, близкие к Церкви) в духовном и национально-политическом плане не представляет единого целого. У него – разное отношение к «России». Причем к России не просто как к государству и политической величине, а скорее как к историческому пути, духовному опыту, как к «своей» или «чужой». А потому и разное отношение к тому, что есть для них «Украина». Ну а то, как примерно проходит по украинскому обществу «линия разлома», можно убедиться, повнимательнее присмотревшись к церковным расколам первой трети и конца XX века.

Но расколы на Украине – это конфликт идентичностей не только национального, но и более высокого порядка. В конечном счете, это соотнесение человеком и обществом в целом себя либо с Православной Русской цивилизацией, которая на протяжении сотен лет и вплоть до недавнего времени выступала под политическим знаком России – СССР, либо с «Европой», западным политическим и духовным опытом, как конечной точкой преткновения украинской самостийности. Вопреки внешнему впечатлению (а иногда и искреннему убеждению самих националистов), все национально-украинское (государственность, нация, церковь и т.д.) не является абсолютно самоценным. В контексте культурно-философского и политического противостояния Западной и Русской Православной цивилизаций, которое существует объективно и неизменно на-

ходит подтверждения на протяжении всей истории, оно – всего лишь веха, промежуточный пункт на пути дрейфа осколка одной цивилизации в сторону другой⁴⁹.

Ориентированность украинской национальной системы ценностей на «Запад» объясняется указанными выше особенностями нациогенеза. Идеиная ориентация на «Запад» была заложена в нем изначально и заключалась в отрицании принадлежности «Украины» и «украинцев» к Русскому миру и в причислении их к «Европе». Нагляднее всего это заметно в наши дни и выражается в стремлении определенных политических и общественных кругов войти в западные экономические, политические и военные структуры, то есть, тем самым, к ограничению суверенитета Украины со стороны Совета Европы, блока НАТО, международных финансовых и прочих организаций. Усиленное внимание к Ватикану, планы создания новой «национальной» церкви на основе униатской и раскольнических православных, борьба за «независимую» церковь – отображение тех же самых тенденций в религиозно-церковной сфере.

Смута на Украине – это духовный кризис всего православного мира и угроза для христианства в целом. Дело не только в сугубо религиозных аспектах. Вопрос о чистоте веры людей, уходивших и уходящих в украинские расколы, очевиден: это готовность принести в жертву истинность веры, порвать с Церковью и ее божественным путем во имя национальных и политических идей. «Деяния» филаретовской УПЦ-КП (как и «революционной» липковщины) заставляют задуматься об их православии⁵⁰. Стремление войти в политическую Европу, уже давно отказавшуюся от христианского миропонимания и нравственности, и в жизни которой все яснее проступают антихристианские симптомы, да еще при таком «свободном» отношении к вопросам веры и канонов со стороны «национальных» церквей, будет означать для Украины прямой путь к унии, католицизму (как истинно «европейской» и не «московской» вере), а через них к европейскому безверию и антихристианству.

Поэтому борьба против единства Православной Церкви – общего сердца наших народов, одного из последних и самых стойких бастионов, оберегающих их духовное и культурное единство и общее самосознание, уходящее вглубь веков и осененное крестом Святого Владимира, – в конечном счете, направлена на уничтожение Православного мира (и Украины в том числе) как самостоятельного субъекта мировой истории, как особого духовного опыта, особого пути постижения Божественного замысла.

-
- ¹ Подробнее о принципах создания украинской нации и ходе этого строительства см.: *Марчуков А.В.* Украинские националисты: опыт строительства нации (Советская Украина, 1920 – 1930-е гг.). М., 2005; *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.) СПб., 2000.
 - ² Журнал Московской Патриархии. 1992. № 3. С. 18; № 7. С. 11-20; № 8. С. 3-7.
 - ³ Там же. № 7. С. 15.
 - ⁴ *Драбишко А.* Православие в посттоталитарной Украине. Киев, 2002. С. 65, 67.
 - ⁵ Цит. по: Там же. С. 196-197.
 - ⁶ Там же. С. 190. Соотношение говорящее, даже, несмотря на то, что УПЦ-КП находилась в более выгодном финансовом положении, чем УПЦ, и получала государственную поддержку.
 - ⁷ Голос Православия. 2000. № 7, 9, 11 и др.
 - ⁸ Материалы содержатся в Центральном Государственном Архиве Общественных Организаций Украины – Ф. 1 (ЦК КП(б)У) и в Центральном Государственном Архиве Высших Органов Государственной Власти и Управления Украины – Ф. 3984 (УАПЦ).
 - ⁹ Подробнее об автокефалистском движении в этот период см.: *Марчуков А.В.* Борьба за автокефалию православной церкви на Украине в 1917 – 1919 гг. // Мир истории. 2000. № 3.
 - ¹⁰ *Лотоцький О.* Украдінські джерела церковного права. Варшава, 1931. С. 133-134.
 - ¹¹ О создании УАПЦ и ее внутренних особенностях см.: *Марчуков А.В.* Движение за создание Украинской Автокефальной Православной Церкви в 1920 – начале 1921 годов // Богословский сборник. М., 2001. Вып. 8. С. 395-412; *Он же.* Украинская Автокефальная Православная Церковь: возникновение и особенности внутреннего устройства (1921 – 1922 годы) // Богословский сборник. М., 2002. № 10. С. 320-336.
 - ¹² ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 3 Д. 102. Л. 88.

- ¹³ УАПЦ діявала на протязі 1920-х гг. і даже пачаду пользавалася падтрымкай большавікаў, вядзешых в неі інструмент па расколу РПЦ і «клапан», празь котры выпускаўся пар недовольства нацыяналістычэскі настроенымі элементамі паражэньнем в Гражданскай вайне. В канце 1920-х – пачале 1930-х гг. она стала большавікам не нужна і вядна (как прыбежышце нацыяналістаў), УАПЦ была осуджана как крыло палітычэскай арганізацыі Саюзу Вызваленьня Украіны (1930 г.) і «самараспустылася». К сярэдзіне 1930-х гг., когда основная маса ея духоўнаства і епіскапата была рэпрэсывана, фактычэскі прыкратыла існаваньне.
- ¹⁴ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 121. Л. 13, 75.
- ¹⁵ *Иларіон, митрополит*. Хвалімо Бога украдінською мовою. Кидів, 1993. С. 12.
- ¹⁶ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 18. Л. 24.
- ¹⁷ Там же. Оп. 3. Д. 22. Л. 40 об.-41, 44-44 об.; Оп. 1. Д. 105. Л. 4, 7.
- ¹⁸ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 13.
- ¹⁹ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 294. Л. 1. По прычыне сваяго «рэвалюцыйнага» характэра, прынятая практыка указанія імен епіскапата в УАПЦ атычалася ад існавуючай в кананічных праваславных цэрквях, в том чысле РПЦ.
- ²⁰ *Липківський В., митрополит*. Відроджэньня Цэрквы на Украдзіні. Торонто, 1959. С. 36.
- ²¹ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2318. Л. 20.
- ²² *Липківський В., митрополит*. Відроджэньня Цэрквы на Украдзіні. С. 136.
- ²³ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2318. Л. 42-44; Д. 998. Л. 45; Д. 2112. Л. 95.
- ²⁴ Там же. Д. 998. Л. 45.
- ²⁵ Там же. Д. 1999. Л. 7-8; Д. 2006. Л. 89; ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 117. Л. 20-21, 31-33.
- ²⁶ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 998. Л. 45.
- ²⁷ Там же. Д. 2326. Л. 24 об.
- ²⁸ *Шаповал Ю., Пристайко В., Золотарьов В.* ЧК-ГПУ-НКВД в Украіні: асобі, факты, дакументы. К., 1997. С. 257-258.
- ²⁹ Голос Праваславнай Украіны. 1925. № 12. С. 8.
- ³⁰ *Мартырологія Украдінських Цэрков. Т. 1: Украдінська Праваславна Цэрква*. Торонто; Балтмор, 1987. С. 103.
- ³¹ Там же. С. 425.
- ³² ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2318. Л. 43; ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 187. Л. 3; Оп. 3. Д. 102. Л. 89 об.
- ³³ Напрымер, в январе 1925 г. в Донецкай губерні іх было воего 4, а в Одесскай – 26.
- ³⁴ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2336. Л. 36 об., 68 об.; Д. 2425. Л. 26; Д. 2112. Л. 90; Д. 2245. Л. 10.
- ³⁵ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 253. Л. 1-2 і др.
- ³⁶ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 40, 43, 98-99.

- ³⁷ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 92. Л. 9; Оп. 3. Д. 22. Л. 43; Д. 38. Л. 11-11 об.
- ³⁸ Історія Української РПЦ. Т. 6. Кидів, 1977. С. 22.
- ³⁹ *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк; Кидів; Саунд-Бавнд-Брук, 1990. Т. 4, ч. 1. С. 150.
- ⁴⁰ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 294. Л. 21; *Зінченко А.Л.* Благочестя національного духу: Українська церква на Поділлі в першій третині ХХ ст. Київ, 1993. С. 142.
- ⁴¹ ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006. Л. 83; *Власовський І.* Нарис історії... С. 151-152.
- ⁴² Там же. Д. 2006. Л. 83.
- ⁴³ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 503. Л. 4.
- ⁴⁴ После закрытия большевиками монастырей монахи и монахини разошлись по селам Украины.
- ⁴⁵ ЦГАВО У. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 120. Л. 5; ЦГАОО У. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1073. Л. 56 об.
- ⁴⁶ *Шевченко Т.* Кобзар.
- ⁴⁷ На 2002 г. УПЦ обладала 8305 действующими и 930 строившимися храмами, в которых служило 7955 священнослужителей, 131 монастырем, в которых несли послушание 3727 монахов и монахинь. Действовало 31 православное братство. *Драбинко А.* Указ. соч. С. 213.
- ⁴⁸ *Кучма Л.Д.* Украина – не Россия. М., 2003. С. 23, 28. События осени – зимы 2004 г. показали (и это был вынужден признать сам Л. Кучма), что даже само существование Украины как национально-политического целого оказалось весьма проблематичным.
- ⁴⁹ Подробнее о месте Украины в противостоянии цивилизаций см.: *Марчуков А.В.* Об Украине, России и даже немножко об Ираке // Россия XXI. 2003. № 3. С. 16-21. А также статьи всех участников Круглого стола «Украина, Россия и славизм» в том же номере.
- ⁵⁰ Смута уже вышла за рамки Украины. Непризнанная Вселенским Православием и Ватиканом неканоническая УПЦ-КП превратилась в прибежище международных авантюристов, попавших под каноническое прещение клириков, иерархов – самозванцев. Она также повела курс на создание международной системы подобных ей «православных церквей», параллельной действующим каноническим, то есть некоей антисистемы, по сути своей, антихристианской.

ЯЗЫКОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ АНГЛОЯЗЫЧНОГО НАИМЕНОВАНИЯ ХРАМОВ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

В современном обществе межкультурная коммуникация в сфере религии является составной частью глобального мирового общения, при этом ведущим языком международного общения является английский. Умение использовать огромный арсенал выразительных средств английского языка и наполнение его богатейшим содержанием своей религии становится одной из важнейших задач Русской Православной Церкви (РПЦ) и русской культуры вообще. Грамотно владеть английским языком межкультурного общения необходимо для того, чтобы не раствориться в мировом религиозном коммуникативном пространстве.

В качестве теоретической базы в данной статье используется концепция межкультурной коммуникации В.В. Кабакчи. Теория межкультурной коммуникации предлагает разделение культурной специфической лексики с точки зрения данного языка, а также внутренней по отношению к этому языку и внешней культур. Слова, обозначающие специфические элементы внутренней культуры, предлагается называть *идионимами*; в то время как слова, обозначающие специфические элементы внешних культур, называются *ксенонимами*. То есть ксенонимы – это иноязычный способ обозначения идионимов. Между ксенонимом и идионимом устанавливается прочная связь, *ксенонимическая корреляция*. В этом случае можно сказать, что ксенонимическая номинация *обратима*. Если языковая единица необратима, она не способна адекватно выполнять функцию ксенонима. При этом наличие базы лексики, нейтральной в своей культурной ориентации, а также существование по-

* к.филол.н., Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

лионимов (культурных универсалий, представленных в большей части культур народов мира) делает возможным использование английского языка в приложении к любой культуре.

Межкультурная коммуникация в сфере Русского православия затрагивает не только его концептуальную и богослужебную лексику, но и историческое и культурное наследие РПЦ, ее праздники и традиции, имена святых и деятелей РПЦ, названия храмов, названия предметов церковной утвари и облачения священников, а также многие другие группы лексики¹.

В данной статье мы сосредоточим наше внимание на особенностях номинации храмов РПЦ, которые мы будем называть, согласно терминологии Н.В. Подольской, *экклезионимами* РПЦ².

Экклезионимы РПЦ в большинстве случаев представляют собой смешанные образования, которые мы вслед за В.В. Кабакчи будем называть *гибридными ксенонимами*³.

Гибридные ксенонимы занимают промежуточное положение между собственно заимствованиями и кальками и очень продуктивны при образовании ксенонимов-экклезионимов РПЦ. Мы не называем данные номинации принятым в лексикологии термином «полукалькой», поскольку гибридная ксенонимическая номинация может иметь смешанный характер, включая элементы двух и более способов, а также пограничные случаи: Cathedral Honouring the Icon of Fedorovskaya Mother of God, St. Mikhail Church with the Golden Roofs⁴.

Гибридные ксенонимы достаточно удобны для носителей английской культуры. Ядро словосочетания образует переводной элемент (часто полионим), который облегчает понимание, запоминание и воспроизведение номинации. Заимствованный элемент имплицитно подразумевает самобытность внешней культуры, обеспечивает ксенонимическую обратимость, достаточно уверенно выполняя *функцию идентификации* инокультурного элемента, т.е. функцию идентификации данного элемента в ряду ему подобных⁵. Например, Pokrovsky Cathedral, Cathedral of the Kazanskaya Mother of God.

При наименовании экклезионимов широко распространена модель, в которой заимствованный элемент сопровождается

полионимом (monastery, church, cathedral...). Полионим в таких гибридных образованиях выступает в качестве *ономастического классификатора*, функция которого заключается в отношении данного имени к определенному разряду лексики⁶. Если нет классификатора собственного имени, может быть неясно, о чем идет речь: монастыре, соборе, церкви, лавре. Например, The Kazan Cathedral⁷, the Donskoy Monastery⁸.

Данный классификатор имеет тенденцию к конвергенции с собственно ономастическим компонентом и заимствоваться: Uspensky Sobor⁹, Spaso-Preobrazhensky Sobor¹⁰, Pecherskaya Lavra¹¹.

Необходимо остановиться хотя бы на самых частотных ономастических классификаторах, которые используются при формировании ксенонимов-экклезионимов: церковь, собор, храм, монастырь, лавра.

Церковью называется «дом Господень ... храм, в котором для служения Господу собираются христиане, составляющие из себя Церковь»¹². Это христианский полионим, поэтому на английский язык переводится достаточно уверенно «church». Проблемы возникают со словом «храм». Большинство русско-английских словарей указывают одно переводческое соответствие temple¹³. Однако в английском языке temple употребляется 1) этимологически – в отношении языческих храмов, поскольку так называли капища своих идолов язычники, отсюда переносные значения temple of science, temple of art; 2) исторически – в отношении некоторых древних храмов: The Temple (of Solomon) – древний Иерусалимский храм, the Temple – Церковь Темпля.

Христианские церкви в английском языке преимущественно именуются «church», но не «temple». Это может объясняться исторически: отвращение христиан в первые века христианства ко всему языческому было столь велико, что они не хотели заимствовать оттуда даже названий.

В русском языке слово «храм» используется достаточно широко и в приложении к церкви означает «здание для общественного богослужения, всякого исповедания; церковь»¹⁴.

Однако при переходе на английский язык следует учитывать особенность англоязычной коммуникации в сфере религии и не называть христианские храмы «temple», но «church».

Собором в русском языке называется «главная церковь в городе или части его, безприходная, соборная церковь»¹⁵. При этом есть соборы кафедральные и простые. «Город, в котором имеет пребывание епископ называется кафедральным, главный храм, в котором по преимуществу совершает свои священнослужения епископ, – кафедральным собором»¹⁶. Кафедральным собор называется, поскольку в нем располагается кафедра епископа «седалище, на которое он садится в известные моменты богослужения»¹⁷. В английском языке существует «cathedral – the principle church of a diocese, containing the bishop’s throne»¹⁸. «Cathedral» берет свое название от «cathedra» (престол епископа в кафедральном соборе).

Таким образом, «cathedral» является аналогом русского «собор». В русском городе может быть несколько соборов (кафедральный и несколько не кафедральных), в странах западного христианства собором называют главную (кафедральную) церковь епархии, остальные – просто церквями. Следовательно, при переходе на английский язык нужно аккуратно использовать аналог. Например, словарь М. Макарова уже предлагает два слова:

cathedral 1. *n* тж. ~ church – <кафедральный> собор (Макаров)¹⁹.

*Random House Dictionary*²⁰ регистрирует русский ксеноним *sobor*. Заимствование *sobor* уже встречается в текстах о Русском православии, например:

Far more important was Vladimir’s second church, the Cathedral of the Dormition of the Virgin (Uspensky Sobor), known as the Desyatinnaya or Church of the Virgin of the Tithe from the fact that Vladimir, in regulating the ecclesiastical institutions of Russia, dedicated to it a tithe of his income²¹.

При первичном введении в текст автор использует аналог,

чтобы подчеркнуть статус данного храма РПЦ, однако затем употребляет только church. Заимствование *sobor* в данном случае выполняет не только утилитарную функцию идентификации, оно показывает, что объемы значений «собор» в русском и «cathedral» в английском языке совпадают не полностью. В таком случае дальнейшее использование «church» для обозначения не кафедрального собора оправдано.

Монастырь также является христианским полионимом, поэтому достаточно уверенно переводится на английский язык как «monastery». Однако следует учитывать, что «monastery» это преимущественно мужской монастырь, тогда как женский обыкновенно называют «convent».

В русский язык вошло греческое заимствование «лавра» (Λαβύρα). Исторически, название «лавра» стало усваиваться монастырями РПЦ, возвышающимися над другими своей обширностью, многолюдством и богатством. В Римско-католической и протестантских церквях лавр нет. В России существовало четыре лавры. Этот статус присваивался самым крупным и почитаемым монастырям: Киево-Печерская Лавра (сейчас Украина), Почаевско-Успенская Лавра (сейчас Украина), Троице-Сергиева Лавра, Александро-Невская Лавра.

Ксеноним *lavra* не регистрируется пока *Oxford English Dictionary*, *Random House Dictionary*, однако вошел в *Oxford Dictionary of World Religions*²², *Dictionary for Believers and Non-Believers* и часто используется в текстах. Использование русизма-заимствования вместо полионима *monastery*, когда речь идет о четырех лаврах РПЦ, позволяет показать высокий ранг монастыря и сохранить конфессиональное своеобразие РПЦ. Например, *The Troitse-Sergieva Lavra (Holy Trinity Monastery)*²³, *The Alexander Nevsky Lavra*²⁴.

При образовании ксенонимов-экклезионимов РПЦ в английском языке ведущими являются три тенденции: эллинизация, англолизация и сохранение самобытности экклезионимов РПЦ.

Эллинизация ксенонимов-экклезионимов РПЦ

Под эллинизацией будем понимать создание англоязычного

ксенонима-экклезионима РПЦ с учетом практики наименования экклезионимов Греческой православной церкви. Истоки Русского православия восходят к Греческой церкви. Авторы часто прибегают к эллинизации многих понятий РПЦ, в частности экклезионимов РПЦ, чтобы подчеркнуть принадлежность РПЦ к православной традиции.

Эллинизация имен святых РПЦ, которым часто посвящаются храмы РПЦ, проявляется следующим образом: добавление суффикса -us к имени: *Sergius, Antonius*; сочетание букв -ph-, -th- вместо -f- в корне слова: *Therapont, Paphnutius*; сочетание букв -ou- вместо -u- в корне слова: *doukhobor; koulich*.

Процесс эллинизации и, следовательно, использование религиозных соответствий при образовании ксенонимов-экклезионимов РПЦ в английском языке закономерны, поскольку храмы РПЦ в подавляющем большинстве называются либо в честь какого-либо христианского праздника, либо в честь какого-либо христианского святого. Без сомнения, их названия являются христианскими полионимами и не требуют дополнительного объяснения. Например, *the Cathedral of the Nativity of the Virgin in Suzdal' and St. George in Yur'ev-Pol'sky*²⁵.

Ксеноним *the Cathedral of the Nativity of the Virgin in Suzdal'* образован при помощи религиозных соответствий, и только привязка к месту *in Suzdal'* сообщает нам о том, что этот собор находится в России. То же происходит и с Собором Святого Георгия в Юрьеве-Польском. На первый взгляд даже не скажешь, что перед тобой ксенонимы РПЦ. Следовательно, религиозные соответствия не выполняют важной для данной группы ксенонимов функции: идентификации храмов русской культуры. Зная лишь религиозное соответствие, невозможно найти данный храм в справочных изданиях, также как невозможно оперировать религиозным соответствием, находясь в стране данной культуры. Поэтому в путеводителях, равно как и в других специальных изданиях, религиозные соответствия даются в параллельном подключении к заимствованиям. Заимствование позволяет сохранить самобытность ксенонима РПЦ,

а религиозное соответствие обеспечивает доступность ксенонимической номинации широкой аудитории. Например, the Rizpolozheny Church (Deposition of the Robe)²⁶; the Annunciation (Blagoveshchenskaya) Church²⁷.

Англизация ксенонимов-эклезионимов РПЦ

Стремление ассимилировать ксенонимы как можно ближе к норме своего языка является естественным проявлением центростремительных сил в языке. Англизация экклезионимов РПЦ проявляется несколькими способами. Во-первых, происходит ассимиляция имен святых, которая выражается в распространности следующей модели: *Saint + личное или иноческое имя + of + место, откуда этот святой родом или где он стал знаменит*, например,

St. Joseph of Volokolamsk monastery²⁸.

Of Volokolamsk является англизированным заимствованием в отличие от транслитерации Volokolamsky. Англизированное заимствование of Volokolamsk доступнее для восприятия англоязычному читателю и, следовательно, удобнее для запоминания и воспроизведения и, кроме того, возводит читателя к этимологии слова, т.е. «из Волоколамска». Однако здесь таится опасность. Номинация Joseph of Volokolamsk, также как и Sergy of Radonezh объединяют русских святых в общий сонм христианских святых, что хотя и не является неправильным, однако стирает культурный код данных ксенонимов, затрудняет выполнение функции идентификации святых русской культуры. Следовательно, ассимилированные номинации целесообразно (из соображений удобства для читателей) вводить в текст, если из контекста очевидно, что речь идет о почитаемых святых земли Русской.

Во-вторых, англизация проявляется в попытках ассимиляции написания имен святых как общехристианских, так и исконно русских, в честь которых возведены храмы. Например,

The Monastery of the Holy Trinity and Alexander Nevsky²⁹; John of Kronstadt³⁰, по аналогии – John of Kronstadt Church.

В последних примерах англизация особенно бросается в глаза. Старославянский Иоанн превратился в английского Джона. Иоанн Кронштадтский особенно чтим РПЦ. Протоирей и писатель, он приобрел широкую популярность как благотворитель и молитвенник за больных. Отметим, что в русской культуре его именуют не русским именем Иван, а старославянским Иоанн. Возможно, поэтому современный английский John звучит особенно неуместно. Английский John несет в себе совершенно другую культурологическую и информационную нагрузку (удивительно, но очень часто американских проповедников именуют именно Father John). Иоанн Кронштадтский является одним из величайших святых РПЦ, особенно чтимых в народе. Его деятельность является также неотъемлемой частью русской культуры, расцвет ее пришелся на один из самых трудных периодов русской истории – конец 19 – начало 20 столетия. В данном случае было бы целесообразно использовать написание Ioann, что сохранило бы его культурный и информационный коды.

Однако ассимиляция (эллинизация и англизация) написания имен православных святых и деятелей церкви постепенно начинает изживать себя. Помимо утилитарной функции названия имя выполняет стилистическую функцию сохранения конфессионального своеобразия РПЦ и самобытности русской культуры. В силу этого в современных изданиях гораздо четче проявляются другие тенденции.

Сохранение самобытности ксенонимов-эклезионимов РПЦ

Сохранение самобытности описываемой культуры в полной мере обеспечивают лишь заимствования, поскольку заимствование максимально приближено к своему идиониму. Оно позволяет идентифицировать ксеноним в справочных изданиях, путеводителях и других текстах о РПЦ. Поэтому авторы *Cambridge Encyclopedia* и других специальных изданий ис-

пользуют заимствования в качестве составляющих ксенонимов-эклезионимов, в параллельном подключении указывая кальки либо религиозные соответствия. Например, Rozhdestvensky (Nativity) Cathedral³¹.

Многие храмы имеют специфические русские названия, которые обладают низкой калькируемостью. Согласно закономерностям теории межкультурной коммуникации такие ксенонимы образуются при помощи заимствований либо гибридных ксенонимов: The Antipy Church shto na Kolomyazhnom Dvore...³²; St. Nikita shto za Yauzu (beyond the Yauza)³³.

В достаточно полном путеводителе *Fodor's 92* по России заимствования обязательно являются составляющими ксенонимов-эклезионимов. Туристу, приехавшему в страну без переводчика, невозможно общаться при помощи калек, религиозных соответствий или аналогов. В условиях беспереводной межкультурной коммуникации он должен вразумительно назвать место, куда он хочет попасть, поэтому здесь уместными будут только заимствования. Отметим, что заимствования введены основными ксенонимами в качестве наиболее важной информации, а кальки и религиозные соответствия даны в параллельном подключении, обеспечивая доступность ксенонимов:

E.g. West of Lake Myachino, in the middle of the Sinichya Gora cemetery, the Church of Petra-i-Pavla-na-Sinichei-Gorye (Peter-and-Paul on Bluetit Hill) has remained (with the exception of its flat roof) exactly as the inhabitants of nearby Lukina Street built it in 1185 – 92³⁴.

Использование католических аналогов

Когда мы говорим об аналогах, мы говорим лишь о частичном совпадении значения. Следовательно, данный способ номинации нельзя рассматривать как способ образования ксенонима, в частности ксенонима-эклезионима, поскольку в действительности происходит подмена русскоязычного идионима англоязычным аналогом, зачастую с неуверенной обратимостью. Аналогия – это удобное средство пояснения значения ксенонима, но только в тексте, не требующем повышенной точности.

Поскольку религия требует повышенного внимания к вербализации своих элементов, особенно нежелательной является подмена *элементов православия соотносимыми с ними элементами католицизма*. Такая подмена зачастую противоречит тому диспуту, который идет между этими двумя ветвями христианства на протяжении более тысячи лет.

Например, неправомерно называть православный храм, посвященный Святому Зачатью, Church of the Immaculate Conception³⁵. The Immaculate Conception – это католический термин, название доктрины католической церкви «непорочного зачатия Девы Марии». РПЦ не признает данной доктрины. Следовательно, название православного храма не может передаваться посредством этого англоязычного словосочетания, однозначно ассоциируемого с Римско-католической церковью. «Зачатьевские» храмы РПЦ посвящены святому непорочному зачатию Иисуса Христа. Таким образом, использование заимствования *Zachat'evskaya* не только гарантирует правильность идентификации храма РПЦ, но и снимает концептуальную неточность.

Не следует также называть православные храмы, посвященные Успению Божией Матери, Assumption Church. Предпочтительнее употреблять Dormition Church. Успение Пресвятой Богородицы католики и православные трактуют по-разному. Простая подмена православного термина католическим аналогом ведет к искажению религиозного смысла. Например:

The first session (15 August 1917) took place at the very heart of the old Third Rome in the Cathedral of the Assumption in the Moscow Kremlin³⁶.

It was a twelfth century gift from Byzantium to the court of the Kievan Rus' at Vladimir, the town is where it remained for four centuries until brought to Moscow to be venerated by court and people in the Kremlin Cathedral of the Dormition of the Mother of God³⁷.

В обоих случаях говорить об одном и том же Успенском Соборе в Кремле. Однако в одном случае его называют Cathedral of the Assumption, а в другом Cathedral of the

Dormition. Это создает терминологическую путаницу. Можно подумать, что в Кремле находятся католический собор, посвященный Взятию Божией Матери на Небо, и православный, посвященный Успению Божией Матери. Тогда становится непонятным, почему католический собор является «сердцем» православной России – «Третьего Рима».

Однако при англоязычном описании РПЦ необходимо соблюдать хрупкий баланс: принадлежность РПЦ к Восточной церкви и сохранение самобытности РПЦ. «Успение Пресвятой Богородицы» – это христианский праздник, а Успенский Собор в Кремле – это идионим РПЦ, называющий храм русской культуры. Основной функцией ксенонима-экклезионима является функция идентификации, а не номинация православного праздника. В силу этого многие специалисты данной сферы коммуникативной деятельности употребляют Dormition, когда говорят о православном празднике Успения, и русизм-заимствование Uspensky в параллельном подключении с Dormition, когда образуют ксеноним-экклезионим:

Far more important was Vladimir's second church, the Cathedral of the Dormition of the Virgin (Uspensky Sobor)³⁸.

Следует отметить еще одну характерную тенденцию образования ксенонимов-экклезионимов РПЦ – это сокращение ксенонимической номинации. Хотя данная тенденция является характерной не только для англо-русской межкультурной коммуникации. В большинстве культур длинные названия храмов обычно сокращаются, например, Nvotre-Dam de Paris => Nvotre-Dam.

В русском языке эта тенденция повсеместна, например:

- Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра => Александро-Невская Лавра;
- Новодевичий Богородице-Смоленский монастырь => Новодевичий монастырь.

При англоязычном описании РПЦ эта традиция также является устойчивой, например:

- Alexander Nevsky Lavra³⁹;

- Novodevichi Convent in Moscow⁴⁰;
- Novodevichy Convent (new Convent of the Maidens)⁴¹.

В этом случае важно при первичном введении в текст правильно указать полное название храма, которое поможет корректно идентифицировать данный храм в других справочных изданиях по теме, а затем использовать уже сокращенную (возможно, даже более привычную) номинацию. Например,

- Church of the Pokrov on the River Nerl⁴²;
- Pokrov on Nerl⁴³;
- Pokrova na Nerli (the Intercession of the Virgin on the Nerli River)⁴⁴;
- Pokrova na Nerli⁴⁵.

Итак, единство взглядов на пути формирования ксенонимов-экклезионимов РПЦ еще не сформировалось. Это объясняется специальным характером англоязычной межкультурной коммуникации в сфере РПЦ и, следовательно, слабой вовлеченностью данной сферы в процесс глобального межкультурного общения.

Однако можно проследить две основные закономерности. Во-первых, наиболее распространенным способом формирования ксенонимов-экклезионимов РПЦ являются гибридные образования, в частности модель «заимствование + полионим». Это объясняется характером данной сферы коммуникативной деятельности (в религии принцип точности подачи информации является ведущим) и требованиями, предъявляемыми к номинации храмов, где функция идентификации играет ведущую роль.

Во-вторых, основными тенденциями при формировании ксенонимов-экклезионимов являются эллинизация и стремление к сохранению самобытности Русской православной церкви и, следовательно, использование заимствований в качестве составляющих ксенонимов. Это говорит о том, что исследователи данной сферы коммуникативной деятельности еще не пришли к окончательному выводу о том, рассматривать ли РПЦ как часть Греческой православной церкви или как самобытную сферу культуры, синтезирующую в себе философию русской

культуры и православной церкви. Это должно стать дополнительным стимулом русским ученым к дальнейшему исследованию данной сферы коммуникативной деятельности и, главное, к стандартизации данной лексики и путей ее формирования в виде специальных словарей и теоретических пособий.

-
- ¹ Антонова А.М. Языковые проблемы англоязычного описания русского православия // *Studia Linguistica*. VIII. СПб., 1999. С. 268-269.
 - ² Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. М., 1978. С. 164.
 - ³ Кабакчи В.В. Основы англоязычной межкультурной коммуникации. СПб., 1998. С. 105.
 - ⁴ Павлов А.П. Храмы Санкт-Петербурга = *Temples of St. Petersburg*. СПб., 1995.
 - ⁵ Кабакчи В.В. Указ. соч. С. 123.
 - ⁶ Там же. С. 122.
 - ⁷ Bourdeaux M. *Opium of the People*. London, 1965. P. 32.
 - ⁸ The Cambridge Encyclopedia of Russia and the Former Soviet Union. Cambridge, 1994. P. 155.
 - ⁹ Ibid. P. 74.
 - ¹⁰ Hamilton G.H. *The Art and Architecture of Russia*. N.Y., 1983. P. 30.
 - ¹¹ Ibid. P. 34.
 - ¹² Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. М., 1993. Т. 3. С. 218.
 - ¹³ Русско-английский словарь / Под общим руководством проф. А.И. Смирницкого. М., 1998. С. 692.
 - ¹⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб., 1996. Т. 4. С. 564.
 - ¹⁵ Там же. С. 142.
 - ¹⁶ Христианство. Т. 1. С. 719.
 - ¹⁷ Там же.
 - ¹⁸ *The Oxford Encyclopedic English Dictionary* / Eds. J.M. Hawkins, R. Allen. Oxford, 1991.
 - ¹⁹ Англо-русский словарь в помощь христианскому переводчику / Под ред. М. Макарова. М., 1997.
 - ²⁰ *The Random House Dictionary*. Second Edition. N.Y., 1983.
 - ²¹ Hamilton G.H. Op. cit. P. 21-22.
 - ²² *The Oxford Dictionary of World Religions* / Ed. by de John Bowker. Oxford, 1997.
 - ²³ Bourdeaux M. Op. cit. P. 22.
 - ²⁴ The Cambridge Encyclopedia of Russia and the Former Soviet Union. P. 168.

- ²⁵ Ibid. P. 165.
- ²⁶ *Berton K.* Moscow. An Architectural History. N.Y., 1977. P. 29.
- ²⁷ Fodor's 92 Russia. The Republics and The Baltics. The Complete Guide to the Region. New York; London, 1991. P. 203.
- ²⁸ *Ware T.* *The Orthodox Church.* London, 1963. P. 144.
- ²⁹ Fodor's 92 Russia. P. 185.
- ³⁰ *Ware T.* Op. sit. P. 133.
- ³¹ *Berton K.* Op. sit. P. 22.
- ³² Ibid. P. 23.
- ³³ Ibid. P. 52.
- ³⁴ Fodor's 92 Russia. P. 210.
- ³⁵ Ibid. P. 203.
- ³⁶ The Cambridge Encyclopedia of Russia and the Former Soviet Union. P. 58.
- ³⁷ Ibid. P. 159.
- ³⁸ *Hamilton G.H.* Op. sit. P. 21-22.
- ³⁹ The Cambridge Encyclopedia of Russia and the Former Soviet Union. P. 168.
- ⁴⁰ *Hamilton G.H.* Op. sit. P. 116.
- ⁴¹ *Berton K.* Op. sit. P. 52.
- ⁴² *Bourdeaux M.* Op. sit. P. 19.
- ⁴³ Ibid. P. 21.
- ⁴⁴ *Berton K.* Op. sit. P. 13.
- ⁴⁵ Ibid. P. 18.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Е.Б. Емченко.</i> Москва – «святой град» в публицистических и литературных текстах Средневековья и Нового времени ...	7
<i>Д.А. Баловнев.</i> К вопросу о численности приходского духовенства и храмов на Руси в XIV–XV веках	32
<i>Л.П. Найденова.</i> Богоугодность глазами русского иерарха XVI века (по «Наказаниям» митрополита Даниила)	38
<i>В.С. Румянцева.</i> Из истории Патриаршества в России: Перво-свяtitель Иов и царь Борис Годунов	44
<i>И.А. Курляндский.</i> Меры по улучшению состояния приходского духовенства в эпоху Николая I	56
<i>В.М. Кабузан.</i> Конфессиональный состав населения в государствах Европы в XIX – 20-х годах XX века	82
<i>Ф.А. Ильяшенко.</i> Восприятие русским обществом материального благополучия отца Иоанна Кронштадтского ..	115
<i>Н.Н. Лисовой.</i> Великая княгиня Елизавета Федоровна – председатель Императорского Православного Палестинского Общества	125
<i>И.В. Лобанова.</i> «Архиерейская газета» епископа Никона (Рождественского)	137
<i>С.М. Исхаков.</i> Мусульмане России в период «реформации» в начале XX века	148
<i>Н.Ю. Сухова.</i> Проблемы духовного образования в дискуссиях 1917 – 1918 гг.	160
<i>У.Б. Очиров.</i> Религиозная ситуация в Калмыкии в период Гражданской войны 1917 – 1920 гг.	178
<i>священник Максим Максимов.</i> Гонения на христиан в Римской империи и в России в XX веке: (Сравнительный анализ)	192
<i>священник Олег Митров.</i> Истоки трагедии России в XX веке	213

<i>М.И. Вострышев.</i> Документальные источники жизнеописания патриарха Тихона	247
<i>В.М. Лавров.</i> Православное видение «нового мира» в революцию и гражданскую войну	256
<i>В.В. Лобанов.</i> Об обстоятельствах домашнего ареста Патриарха Тихона в мае 1922 г.	268
<i>Н.А. Кривошеева.</i> Архив Михаила Ефимовича Губонина, посвященный памяти Святого Патриарха Тихона	278
<i>Н.А. Араловец.</i> Религиозные ценностные ориентации российской городской семьи в первой четверти XX в.	285
<i>В.В. Жиромская.</i> Особенности религиозного и атеистического мировоззрений в России в 1930-е годы	304
<i>Н.Е. Емельянов.</i> База данных «Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века» как исторический источник	316
<i>игумен Дамаскин (Орловский).</i> Русская Православная Церковь в 1922 – 1965 годах (по документам Архива Президента Российской Федерации)	348
<i>Е.С. Сенявская.</i> Вера, суеверия и атеизм на войне как социально-психологическая проблема (на материале российских войн XX века)	388
<i>С.Н. Романова.</i> Научно-справочные пособия к архивным документам, содержащим персональную информацию о православном духовенстве	410
<i>З.П. Иноземцева.</i> Документальное наследие Русской Православной Церкви в составе Архивного фонда РФ и проблемы его актуализации	418
<i>А.В. Марчуков.</i> Православие, нация и общество: духовно-ментальное единство Украины в свете церковных расколов (XX век)	426
<i>А.М. Антонова.</i> Языковые проблемы англоязычного наименования храмов русского православия	453

Компьютерная верстка
Л.П.Андреановой

Утверждено к печати Институтом российской истории РАН

Подписано в печать 28.06.07. Формат 60x84/16. Заказ №
Тираж 300 экз. 29,5 п.л. 26,74 уч.-изд.л.

Издательский центр Института российской истории РАН
117036, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19