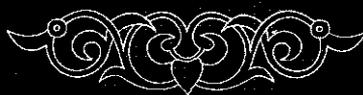


791
П685

ПРАВОСЛАВИЕ В СУДЬБЕ УРАЛА И РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Материалы Всероссийской
научно-практической конференции



ПОСЛАНИЕ
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННОГО ВИКЕНТИЯ,
АРХИЕПИСКОПА ЕКАТЕРИНБУРГСКОГО И ВЕРХОТУРСКОГО

Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь верить, всё возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию.

(Мк. 9, 23–24)

Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе. Духа не угашайте. Пророчества не уничижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла.

(1 Сол. 5, 16–22)

Всечестные отцы, дорогие братья и сестры!

11 февраля 2010 г. исполнилось 125 лет Высочайшего утверждения Государем императором Александром III доклада Святейшего Синода о необходимости учреждения самостоятельной Екатеринбургской епархии на основе ранее существовавшего викариатства. Это знаменательное событие подвело итог годам благочестивых трудов предков наших, которые проявляли особое рвение к духовному возрастанию своему и ближних, с усердием воздвигали в нашем уральском крае храмы и монастыри, творили дела милосердия и братолюбия. И ныне мы поражаемся величию их деяний, которые не смогли полностью уничтожить многие десятилетия гонений на Церковь от богоборческой власти. С горечью и стыдом мы читаем сегодня о том, что в 1913 г., в канун I Мировой войны, вызвавшей разрушительные потрясения в нашем Отечестве, в Екатеринбургской епархии в 31 благочинническом округе действовал 591 храм. Кроме этого имелось 725 часовен и молитвенных домов. Количество духовенства составляло 1 436 человек: 31 протоиерей, 605 священников, 261 диакон и 539 псаломщиков. В епархии имелось три мужских и девять женских монастырей, четыре женских общины и 1 общежитие. Обо всем этом духовном благолепии мы, к сожалению, сегодня можем только мечтать. А ведь в начале XX в. на Урале проживало намного меньше жителей, не было миллионного населения града Екатеринбурга и других многих сотысячных городов нашей области.

Однако, как известно, отцы и деды наши растратили многое из того, что было приобретено благочестивыми предками нашим молитвой и усердным трудом. И потому сегодня, в дни юбилея, мы должны нелицемерно дать себе ответ на вопросы, касающиеся каждого из нас. Почему сегодня, когда мы имеем благодатную возможность открыто исповедовать Веру Православную, соборно молиться, созидать храмы и монастыри, творить дела милосердия, можем праздновать юбилей нашей епархии, наши достижения уступают результатам трудов наших предшественников? Почему мы так легко миримся с тем, что еще многие и многие наши братья и сестры пребывают вне спасительной церковной ограды?

Осознаем ли мы, что именно мы призваны вести нашу Родину к светлому идеалу Святой Руси?

Дорогие братья и сестры! Если мы сталкиваемся с трудностями житейскими, если нас постигают природные катастрофы и новые, до селе невиданные болезни, если мы сетуем на развращенность нравов и ужасаемся чудовищным преступлениям, о которых с такой настойчивостью и дотошностью рассказывают нам средства массовой информации, то — в первую очередь — мы должны задуматься о самых главных причинах такого состояния нашего Отечества. И как не вспомнить тут слова апостольские: *«Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекишися. Таковых удаляйся»*. (2 Тим. 3, 1–5)

Грозным предупреждением звучат для нас слова Его Святейшества, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: *«Для всякого человека, равнодушного к проблеме моральной атмосферы в обществе, сегодня очевидно, что мы живем в эпоху, когда фундаментальные нравственные устои человеческого общежития оказались подвержены коррозии. ... В сознании слишком многих людей как бы «раздвинута завеса», отделяющая добро от зла, размываются сами представления о грехе и праведности, а норма жизни расходится с нормой веры. Очевидно, что в данном случае, имея дело с проблемой прогрессирующей нравственной деградации части общества, мы стоим не только перед задачей улучшения морального климата, но и перед вопросом национального выживания»*.

Противопоставить этим разрушительным тенденциям в нашей жизни мы можем только свое решительное стремление строить всю свою жизнь на основе заповедей Божиих, на основе спасительной во всем Веры Отческой, исповедуя ее перед окружающими повседневно, неуклонно и явно во всех делах своих — и в производственной деятельности, и в науке, и в творчестве, и в семейной жизни.

Сегодня нам никто не препятствует в посещении храма Божия, сегодня в изобилии издаются для нашего наставления Святое Евангелие, различные молитвословы и святоотеческие книги, которые в годы гонений было настолько трудно достать, что их переписывали от руки. Наконец, по инициативе Президента Российской Федерации Д. А. Медведева в средних образовательных учебных заведениях целого ряда регионов России, в том числе и нашей области, начинается преподавание Основ духовной культуры и светской этики. Появляется еще одна возможность утверждать в сознании и душах будущих граждан России, наших детей и внуков те традиции, которые позволят им выработать свое мировоззрение на основе нашего исторического опыта и отечественной культуры, складывавшейся на протяжении многих веков под влиянием Святого Православия. Святейший Патриарх Кирилл подчеркивает: *«Курс “Основы православной культуры”, наряду с другими историческими и культурными дисциплинами школьного учебного плана, призван объяснить молодым гражданам нашей страны, в чем ценность прошлого, как мы стали тем, чем мы стали, почему наша культура ценится во всем мире и почему питавшая ее наша Вера именуется Православной»*.

Неужели мы допустим, чтобы наши дети и внуки были лишены этих необходимых знаний? Сегодня уже возникает вопрос: будет ли в полной мере использована открывшаяся возможность освоения основ православной культуры. Мы читаем в средствах массовой информации о том, что кое-где предпринимаются попытки исключить всякую возможность преподавания основ религиозной культуры в общеобразовательной школе в пользу преподавания светской этики — по

сути нерелигиозной, атеистической морали, которая принесла достаточно бед всему человечеству в XX в. При этом слишком вольно трактуется само понятие отделения Церкви от государства, само понятие светского характера образования, в результате чего оно фактически так же отождествляется с атеизмом. Как отмечает Святейший Патриарх Кирилл, *«в данном случае мы имеем дело с попытками идеологизировать школьное образование, под прикрытием борьбы за светский характер школы навязать учащимся материалистическое мировоззрение»*. А это означает, что в сознании маленького ребенка будет постоянно проходить тяжелая борьба между тем, что он должен учить и отвечать в школе, и тем, что он слышит в храме и в семье.

Поэтому нам всем надо ясно понимать и стремиться разъяснять это другим людям, что принцип отделения Церкви от государства, означает лишь то, что государство не вмешивается во внутренние дела устройства и жизни Церкви, а Церковь — со своей стороны — не старается навязывать государству способы политической и экономической жизни, законодательного творчества или внутригосударственного устройства. Но если Церковь и государство озабочены одними и теми же проблемами в жизни общества, они могут и должны искать формы совместного труда для решения наболевших вопросов.

То же касается и светского характера образования. Духовное образование — церковно-приходские школы, духовные училища, семинарии и академии — готовят обучающихся в них к сознательной жизни в лоне Церкви в качестве прихожан и клира. Светское образование — общеобразовательные школы и вузы — готовить граждан к труду на благо Отечества. А так как конкретный человек является одновременно и рабочим или учителем, и прихожанином, то каждый из нас должен иметь и духовное, и светское образование. Но при этом и в обеих формах образования должна присутствовать составляющая воспитания, составляющая высокой нравственности. И тогда нет противоречия в обучении основам православной культуры в общеобразовательной школе, равно как и в изучении, например, иностранного языка в духовной семинарии. Если же под светским характером образования кто-то понимает отсутствие воспитания нравственности, то этот процесс никогда не приведет к формированию настоящих граждан.

Таким образом, сегодня нами решается вопрос: будет ли реализовано в общеобразовательной школе наше Конституционное право на исповедание своей веры, на воспитание наших детей и внуков в духе высокой нравственности, в духе лучших традиций отечественной культуры? Ответ на него зависит и от родителей, и от сродников учащихся, и от православных учителей. Если нас заботит будущее России, надо на родительских собраниях в каждой школе, в каждом городе честно выявить выбор родителей учащихся в отношении того курса, который будет преподаваться их детям. Надо всем понять, важность осуществляемого выбора для дальнейшей жизни ребенка. Ведь именно в школьном возрасте у человека формируется в главных чертах система его жизненных ценностей и приоритетов.

При этом надо быть готовым к тому, что от нас требуется не одно, разовое усилие. Православный человек должен быть готовым каждодневно отстаивать сделанный им выбор следовать за Христом. Значит он должен и сам совершенствоваться в основах своей веры, и помогать в этом своим ближним, в особенности, детям, подросткам, юношеству. Православное образование должно осуществляться на протяжении всей жизни человека, и каждый этап нашего духовного взросления важен. К нам обращены слова Спасителя нашего: *«Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир»*. (Ин. 16, 33)

Знаменательно, что празднование юбилея Екатеринбургской епархии выпало на последние дни приготовления нашего к Великому посту. Обратим свое внимание и на то, что этот год отмечен в церковных календарях особой

протяженностью Петрова поста — этот пост, время которого меняется в разные годы, продлится 6 недель, почти столько же, сколько и Великий пост. Все указывает на то, что ныне мы должны предпринять особое усилие над собой, чтобы исправить свою жизнь по Заповедям Христовым, чтобы быть достойными благочестивой жизни предков наших, чтобы явить добрый и впечатляющий пример новым поколениям уральцев. Постараемся с всеильной помощью Божией изменить жизнь свою, сделать ее добродетельной, искоренить в душе своей зависть, гнев, злопамятство, всякую страсть и немощь душевную, терзающую нас и ближних наших ныне. Ведь именно к нам обращены слова апостольские: «Ибо вы храм Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом». (2Кор. 6,16)

Всякое доброе дело надлежит начинать с молитвы. Потому вечером 10 февраля, накануне юбилейной даты, во всех храмах и монастырях Екатеринбургской епархии были отслужены праздничные Богослужения, а непосредственно 11 февраля — были совершены Божественные Литургии и благодарственные молебны. Мы благодарим Господа и Спасителя нашего за то, что он сподобил нас быть свидетелями 125-летия нашей епархии и участниками благих перемен в жизни нашей Матери-Церкви, испрашиваем у Подателя всех благ силы и твердость так изменить свою жизнь, чтобы она была достойной данного нам великого звания христианина. И всеильный Господь, видя искреннее стремление сердец наших, да дарует нам великие милости Свои.

С Божиим благословением

+ Викентий
АРХИЕПИСКОП ЕКАТЕРИНБУРГСКИЙ
И ВЕРХОТУРСКИЙ

Е. М. Главацкая, И. Л. Манькова, С. И. Цеменкова

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ЛАНДШАФТА УРАЛА XVII — НАЧАЛА XXI ВВ.: ИЗ ОПЫТА СОЗДАНИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО АТЛАСА*

Традиция изучения исторических событий, явлений и коллективов людей в непосредственной связи с территориями их проживания утвердилась в науке в качестве особого подхода, получившего название «культурный ландшафт».¹ Это понятие было введено Карлом Сойером в 1920-е гг. и определялось как явление, формирующееся и изменяющееся под влиянием определенной культуры.² Поскольку религиозная ситуация является важной составляющей культуры, нами было предложено выделение понятия «религиозный ландшафт» и соответствующий подход при его изучении.³ Религиозный ландшафт формируется за счет характерных ритуальных практик и религиозных институтов, существующих в рамках культурного ландшафта в определенное время и на определенной территории.

Религиозный ландшафт в районах проживания полиэтничного населения, к каким относится Урал, представляет собой сложное для анализа явление. Естественным путем в этой ситуации является рассмотрение отдельных составляющих религиозного ландшафта в их исторической динамике, и только после



Главацкая Елена Михайловна — д.и.н., профессор кафедры этнологии, археологии и вспомогательных исторических дисциплин Уральского государственного университета

E-mail: Elena.glavatskaya@usu.ru

Манькова Ирина Леонидовна — к.и.н., Институт истории и археологии УрО РАН, в.н.с.

E-mail: ilman.08@mail.ru

Цеменкова Светлана Ивановна — Уральский государственный университет, ассистент кафедры архивоведения и истории государственного управления

E-mail: sts.klio@mail.ru

этого возможна его реконструкция в наиболее полном объеме. Наш коллектив ведет работу по реконструкции различных элементов религиозного ландшафта Урала. Удалось собрать довольно полные сведения по исламскому ландшафту в конце XIX — XXI вв., начат сбор материалов по традиционной религиозности и распространению православия среди манси и мари, проникновению и развитию протестантских традиций. Безусловно, доминирующим в крае с XVII в. являлся православный ландшафт, он же и наиболее полно представлен в письменных источниках. Эти обстоятельства привели к тому, что далее всего мы продвинулись в реконструкции именно православного ландшафта Урала.

При реконструкции религиозного ландшафта, одними из наиболее актуальных становятся методы исторического картографирования. При этом мы исходили из того, что картографирование не иллюстративный прием, а один из методов современного исторического исследования, позволяющего поставить и разрешить задачи теоретического уровня, в частности, типологии.⁴ Они помогают пространственно систематизировать и глубже понять суть многих исторических процессов и феноменов, например, представления людей, осваивавших новые территории в процессе колонизации. Ярким примером того, как пространственная систематизация позволила предложить обоснование тому, чем именно был вызван выбор посвящения алтарей приходских церквей в Карелии, является исследование И. А. и О. В. Черняковых.⁵

Первый опыт системного картографирования православных объектов Урала относится к началу XX в. Неизвестным автором на карту

* См.: Webb M. Cultural landscapes in the National Park Service. The Public Historian, Vol. 9. No 2. The National Park Service and Historic Preservation. Spring, 1987. P. 78; Анализ работ посвященных культурному ландшафту дана в статьях: Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Урал. ист. вестн. Екатеринбург, 2008. № 4 (21) С. 76–82; Манькова И. Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Там же. С. 83–98.

² См.: Sauer C. O. The Morphology of Landscape. Berkeley, 1925. P. 343.

³ См.: Главацкая Е. М. Указ. соч. С. 81, 82.

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 08-01-00426а «Религиозный ландшафт Урала и Северо-Западной Сибири в XVI–XX вв.: материалы к атласу»

⁴ О методах исторического картографирования см.: Картографические документы государственных архивов: научно-справочное пособие. М., 1989. С. 60–64; Glavatskaya E. Indigenous peoples of the North Western Siberia: Ethno historical mapping // Proceedings of the XVI international conference of the Association for History and Computing. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Amsterdam, 2005. P. 126–130; Цеменкова С. И. Опыт картографирования исторических данных // Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2007. Вып. 7.

⁵ См. статью Черняковых И. А. и О. В. «Алтарные посвящения приходских церквей как отражение православного менталитета крестьянина-карела доиконовской эпохи», опубликованную в этом же сборнике.

были нанесены границы Екатеринбургской епархии, духовные учебные заведения, монастыри и братства.⁶ Следующая попытка создания карт по истории православия на Урале относится уже к началу XXI в. и связана с подготовкой учебных историко-культурных атласов Урала Г. Н. Чагиным и И. С. Огановской.⁷ Данные работы выполняли скорее иллюстративную функцию и не преследовали цель изучения эволюции православного ландшафта Урала во всем его многообразии и полноте. Они наглядно продемонстрировали необходимость дополнительного сбора информации для решения задачи наиболее полной и точной характеристики православного ландшафта.

При реконструкции православного ландшафта Урала нами были использованы два основных метода: историко-географических реконструкций и исторического картографирования. Метод историко-географических реконструкций основан на анализе имеющихся картографических материалов, в том числе карт, карто-схем и чертежей XVII–XIX вв. и заключенной в них информации. Он необходим для создания исторических карт-подоснов на базе современных электронных карт. Метод исторического картографирования был применен для локализации различных элементов православного ландшафта. Его использование начинается с создания источниковой базы, позволяющей систематизировать и организовать объемный массовый материал. Эти методы являются общими для создания всех типов исторических карт.

Поскольку границы как светских, так и церковных административных территорий изменялись на протяжении истории существования православного ландшафта на территории Урала, то при картографировании были использованы принципы исторического соответствия и исторической относительности. Историческое соответствие предполагает создание исторически верной карты, которая бы включала все основные элементы административного устройства. Принцип исторической относительности связан с необходимостью использования современных географических ориентиров, наиболее известных читателю,

с тем, чтобы легче представить, где именно находился тот или иной элемент религиозного ландшафта. Одной из серьезных проблем, с которой нам пришлось столкнуться, была локализация элементов православного ландшафта не только во времени, но и в пространстве. Редкий источник XVII–XVIII вв. содержит точную географическую информацию, таким образом, даже имея название населенного пункта, его не всегда было легко точно нанести на карту. Поэтому нами были привлечены новые компьютерные технологии и методы.

Процесс картографирования состоит из последовательных этапов:

- 1) сбор информации;
- 2) подготовка электронной исторической подосновы;
- 3) выделение ключевых элементов ландшафта для картографирования;
- 4) определение их географического расположения;
- 5) установление связи с другими событиями и явлениями;
- 6) выработка определенных символов;
- 7) нанесение информации на электронную историческую подоснову;
- 8) создание компьютерной карты.

В ходе работы над историко-культурным атласом и монографией по истории Екатеринбургской епархии⁸ нами было подготовлено 6 карт, отвечавших разным задачам. От этого зависел и выбор наносимых на карты объектов и явлений.

На карту «Храмы, монастыри и святыни Урала в XVII веке» были нанесены основные компоненты православного ландшафта: храмы с приделами (цветом показано храмоименование), монастыри, часовни, чудотворные и явленные иконы, место обретения мощей прав. Симеона Верхотурского. XVII век — начальный этап активного русского освоения края, поэтому карта была призвана помочь выявить определенные закономерности в формировании православного ландшафта в процессе колонизации.

В карте «Православная колонизация Урала в XVIII веке» акцент был сделан на влияние православия на изменение религиозного ландшафта народов Урала. Поэтому на карту были нанесены такие объекты, как церковь для новокрещеных; часовня для новокрещеных; миссионерская поездка, уничтожение

⁶ См.: Карта Екатеринбургской епархии. Репринт нач. XX в. Б.м., Б.г.

⁷ См.: Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала в XIX–XX вв.: Историко-этнографический атлас. Екатеринбург, 2003; Огановская И. С. Исторический атлас Урала. Екатеринбург, 2006.

⁸ См.: История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010.

объекта не христианской религиозности, массовые крещения, вооруженное сопротивление миссии, массовое венчание, раздача атрибутов православного культа, места чудес.

На картах «Екатеринбургская епархия в начале XX в.» и «Екатеринбургская епархия в начале XXI в.» показана динамика храмового, приходского и монастырского строительства на определенном этапе существования Екатеринбургской епархии. Аналогичную информацию содержат карты «Православный Екатеринбург в начале XX века» и «Православный Екатеринбург в начале XXI века».

Составление баз данных для картографирования потребовало привлечения значительного круга источников, особенно по периоду XVII–XVIII вв. Крайне сложно было установить точные даты строительства большинства сельских приходских храмов в этот период, поскольку основными источниками являлись писцовые и переписные книги, книги прихода и расхода государевой казны, другая делопроизводственная документация, в которой фиксировалось наличие храма, расходы на его содержание, земельные владения, государева руга причту. Но как показывают документы XVII в. Верхотурской приказной избы, в крупных населенных пунктах (слободах) церкви, как правило, взводились либо одновременно со строительством поселения, либо вскоре после этого. Поэтому в текстовом приложении к карте мы сочли возможным в качестве ориентира указать даты основания слобод. В текстовом приложении к карте XVIII в., если точная дата возникновения церкви не известна, указаны хронологические отрезки (например, конец XVII в.), либо год первого упоминания храма в документах, которыми мы располагали. Таким образом, имеющиеся данные пока не дают возможности показать на картах XVII–XVIII вв. динамику храмового строительства, как это сделано на карте начала XX в.

Екатеринбургская епархия как самостоятельная существует с 1885 г., до этого, с 1833 г., ее территория была викариатством в составе Пермской епархии. Именно эти даты и были выбраны нами в качестве хронологических вех для картографирования приходских церквей Екатеринбургской епархии начала XX в. Эта карта дает возможность проследить насколько интенсивно шло возведение новых, обновление старых храмов, пока территория входила в состав крупной епархии

с епархиальным центром, находившимся на почтительном расстоянии, и когда она оказалась выделенной в самостоятельную церковно-административную единицу. Необходимо пояснить, что в качестве датировки возникновения церквей нами были взяты даты освящения их главных храмов. Возможна датировка по году закладки церкви, году окончания строительства. Наш выбор обусловлен тем, что для православных людей, для прихожан определяющим является тот момент, когда в церкви началось богослужение, отправление таинств, когда храм стал выполнять свои основные функции. Зачастую между закладкой церкви, завершением строительства и ее освящением проходили многие годы. Например, Екатеринбургский Екатерининский собор был заложен в 1758 г., а главный храм освятили только в 1768 г.

XX век был самым драматичным периодом в жизни РПЦ. Антирелигиозная политика советской власти привела к почти полному прерыванию православных традиций, уничтожению храмов и монастырей. В 1990-е гг. глубинные изменения в политической жизни страны дали людям свободу выбора мировоззренческих основ, коренным образом изменилось отношение к РПЦ. Карта «Екатеринбургская епархия в начале XXI в.» отражает отмеченные выше процессы. В XVII – начале XX вв. приход (приходская община) и храм были неразрывны, общины организовывались при храме, именно храм был объединяющим началом, поэтому картографируя храмы, тем самым мы одновременно фиксировали и приходские общины. Советская власть разорвала эту связь, национализировав храмы и установив отношения аренды между приходскими общинами и государством.⁹ Общины были вынуждены приспособливаться к новым порядкам, в условиях массового закрытия храмов выживать без «своих» церквей.

Отголоском этого опыта стало своеобразие процесса восстановления православных основ жизни российского общества в конце XX – начале XXI вв. Возвращение храмов, их восстановление, строительство новых шло гораздо медленнее, чем образование приходских общин. Многие общины возникали независимо от какого-либо храма, приспособляли для молений различные помеще-

⁹ См.: Кривова Н. А. Власть и церковь в 1922–1925 гг. М., 1997. С. 10–12.

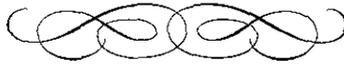
ния. На наш взгляд, в современных условиях наиболее адекватную картину православного ландшафта дают не имеющиеся храмы, а приходы. Поэтому именно последние и были нами картографированы. На карте «Екатеринбургская епархия в начале XXI в.» мы попытались отразить динамику развития приходской жизни на хронологических отрезках: приходы, действовавшие до и при советской власти, открытые при советской власти, между 1988 и 1999 гг., после 1999 г. Сложность данного картографирования заключалась в том, что даже на сайте епархии, в епархиальных отчетах не о всех приходах есть точная информация. Также современную ситуацию трудно фиксировать, потому что она быстро меняется.

Работы над картами начинались с создания соответствующей рассматриваемому периоду исторической электронной подосновы, для которой была использована специально подготовленная электронная карта Свердловской области с прилегающими территориями. Ее основным преимуществом является гидронимическая детальность. Поскольку расположение значительного числа объектов в исторических источниках указывалось в связи с определенным гидроресурсом (расстояние и направление от/до истока или устья, количество дней пути по воде и т.д.), то электронная карта помогла «привязать» к рекам и озерам целый ряд элементов православного ландшафта XVII–XVIII вв. Вместе с тем, ряд событий и объектов был связан с населенными

пунктами, которые существовали в определенное время, но исчезли с современных карт. Поэтому в качестве дополнительного источника использовались и исторические карты XVII – начала XX вв. Электронная карта с детальными гидроресурсами в совокупности с историческими картами позволили локализовать большую часть элементов православного ландшафта, выделенных для картографирования.

При картографировании элементов православного ландшафта была выработана определенная система графических символов, которые позволили усилить визуализацию истории. В тех случаях, когда аналогичные факторы подлежали картографированию на одной территории (например, именование церквей), или повторялись несколько раз на протяжении короткого периода времени (например, миссионерские поездки и массовые крещения), одинаковые символы разделялись цветом. Для практического осуществления электронного картографирования была выбрана графическая программа CorelDRAW.

Дальнейшая работа над атласом предполагает детальную проработку всех элементов православного ландшафта по всем хронологическим периодам таким образом, чтобы карты были максимально сопоставимы и позволяли проследить динамику развития православного ландшафта. На сегодняшний день подготовленные нами карты позволяют это сделать только в отношении монастырей.



С. В. Голикова

КУЛЬТОВЫЕ СООРУЖЕНИЯ (ЧАСОВНИ И ХРАМЫ) КАК ЭЛЕМЕНТЫ ПРАВОСЛАВНОГО ЛАНДШАФТА УРАЛА XVIII — НАЧАЛА XX ВВ.

Христианизация послужила началом формирования идеи богоизбранности русской (и «поганости» остальной) земли, которая отразилась в оформлении и распространении представления о Святой Руси. Слова «Святая Русь» относились непосредственно к территории России, приравнивая ее к Святой земле — священному, пронизанному сакральными силами пространству. Одновременно с традицией защиты и укрепления географических границ Русской земли усиливалась религиозно-идеологическая подоплека ее почитания. «Святая Русь» — это земля, находящаяся под защитой святых, наделяющая мощью всех, кто на ней родился. Она воспринималась в качестве сакральной ценности величайшего значения, стала универсальным сакральным топосом и в сознании современников вытесняла область профанного за границы России — удела Богородицы. Понимаемая таким образом колонизация (а Урал был одним из осваиваемых регионов нашего отечества) ставит вопросы изучения конкретных практик превращения территории в богоизбранную, результатом которой стало формирование в регионе православного культурного ландшафта. К ним следует причислить появление на территории края культовых сооружений, прежде всего церквей и часовен.

Сакрализуя пространство, превращая его для православного человека в «свое», храмы задавали как бы пространственную структуру сакрального. Обычно они «освящали» уже обжитое место, появляясь когда, «по урочищам земли... украин христианская селитьба» уже развилась «обширно». Исключением является история Одигитриевской церкви в Заречной слободе города Верхотурья, создание которой стало поводом к «заведению» этого городского предместья.¹ Особое значение придавали так называемым «обыденным» храмам. По преданию, «обыденкой», то есть «в один день» святым Трифоном была построена

церковь во имя архангела Михаила в селе Екатеринбургском Слободского уезда.² Престолом ее служил пенек, на котором «некогда явился, среди дремучего леса образ св/ятой/ великомученицы Екатерины». Царские врата представляли собой «две простые доски, привязанные веревками». В алтаре висела холщовая синяя риза создателя храма. «Эта деревянная церковь, — сообщал в начале XX в. Д. К. Зеленин, — находится теперь под навесом, а рядом построена каменная».³

Способом создания православного ландшафта следует также признать появление приходской сети. Ее рождение в городской среде показывает пример Кунгура «Назад тому лет сто с небольшим, — писали в 1869 г. «Пермские епархиальные ведомости», — Благовещенский собор был единственною приходскою церковью города...». Остальные приходские храмы выделились из соборного прихода и «некоторые... не слишком давно».⁴ Территория превращалась в приход со времени освящения церкви. Появление внутренних градаций видно при рассмотрении окрестностей села Спасобардинского в Кунгурском уезде. Первым от Спасобардинского прихода, «простиравшегося на 70 верст в длину», отделился «с построением особой Предтечевской церкви» приход Тазовский, затем в 1836 г. с созданием Петропавловского храма — Осинцевский, в 1846 г. с сооружением Христорожественского храма — Черноярский.⁵

Увенчанные крестами культовые сооружения были неотъемлемой частью городских поселений Урала. Многочисленные храмы являлись украшением «старинных» городов края: Соликамска, Кунгура, Чердыни, Верхотурья. В памяти В. И. Немировича-Данченко, посетившего в начале 1870-х гг. Екатеринбург, остались «красивые и богатые церкви» города «точно на белых мраморных пьедесталах» поднимающиеся «между массами каменных домов».⁶ В XVIII — начале XX вв. происхо-



Голикова Светлана Викторовна — д.и.н., Институт истории и археологии УрО РАН, в.н.с.
E-mail: avokilog@mail.ru

¹ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Третий период. Пермь. С. 116.

² О древних памятниках в Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии на 1860 год. Вятка, 1860. С. 150.

³ Зеленин Д. Кама и Вятка. Путеводитель и этнографическое описание Прикамского края. Юрьев, 1904. С. 131.

⁴ Шишонко В. Н. Указ. соч. Пятый период. С. 319.

⁵ Там же. Третий период. С. 291, 292.

⁶ Немирович-Данченко В. И. Кама и Урал. СПб., 1904. Т. 2. С. 311.

дит специализация функций городского пространства: выделяются самостоятельные кладбища, школы, пенитенциарные и военные учреждения, и сакрализация идет «всед за ними» — приходские церкви и центральные соборы соседствуют с кладбищенскими и домовыми храмами и часовнями, освящая разрастающееся пространство города.

К началу XX в. старинные крупные заводские поселения имели разветвленную сакральную «сеть». В округе Туринских рудников насчитывалось три каменных и одна деревянная православных церкви, каменная и деревянная часовни. В соседстве с православными культовыми сооружениями, демонстрируя характерную для горнозаводского Урала сложную религиозную ситуацию, находились «дома Бога» представителей других конфессий. В Тисовском, Уткинском и Камбарском заводах было по единоверческому и православному храму. В Невьянском заводе наряду с православной каменной находились две каменные и одна деревянная единоверческие церкви.⁷

«Ни один прихожанин, сколько мне случилось встречать, — утверждал настоятель Усть-Косвинского прихода И. Слозцов, — не пройдет, не проедет мимо храма..., чтобы не осенить себя знаменем креста или даже и не помолиться».⁸

Чаще всего о начальном процессе обживания территории свидетельствовало наличие часовни. Ими, как правило, ограничивались при основании заводских поселений.⁹ Они были многофункциональными культовыми сооружениями. Прежде всего, они служили маркером важной в сакральном отношении точки пространства. Жители Пыскора отметили часовней «остановку» церковного колокола.¹⁰ Общим обыкновением была их установка вслед за крестами или вместо них на месте явления икон. «Шумному Спасителю» в Орловском уезде ее поставили около мельницы.¹¹ Над «восходящим» гробом Симеона Верхотурского решено было сделать «малый срубец или надгробницу», поверх которых была воздвигнута часовня.¹² При «обретении» мощей Трифона Вятского гроб с ними «был внесен в часовню, собственно

для сего устроенную».¹³ Известность приобрели часовни-надмогильные памятники. Небольшое деревянное сооружение располагалось над местом упокоения Козьмы юродивого в Верхотурье.¹⁴ Над могилой Далмата «возвышалась, сделанная из сосновых брусьев деревянная часовня старинной работы с наименованием «усыпальни»».¹⁵ «Единственно в память» местные крестьяне «при особенном усердном старании» М. Д. Пономарева в Ныробе над «земляной темницей» М. Н. Романова построили деревянную (в 1793 г. переделав в каменную) часовню во имя архангела Михаила. На Троицу к ней устраивали крестный ход с молебном в его честь, 6 сентября служили панихиду по высокопоставленному узнику. Паломники широко использовали атрибуты его заточения: уносили с собой песок из ямы, в которой тот сидел, простаивали службу в его цепях.¹⁶ Развитием данной традиции была установка «в виде надгробного памятника» часовни «в память» умершего графа С. Г. Строганова его служащими на землях Ильинского прихода.¹⁷

Коллективные захоронения также были отмечены часовнями. На могиле «убиенных» во время набега Кихека в 1571 г. соликамцев находилась «сколоченная из досок» маленькая часовня.¹⁸ На подобном почитаемом месте в городе Чердыни также стояла часовня с чутунной плитой, надпись на которой гласила: «Сии страдальцы побиены быша в Чердынском уезде, в Кондратьеве слободе, над Вишерой рекой от ногайских татар... числом их 85 человек».¹⁹ Часовня в Дедюхине носила характерное название — «убогий дом». Стало традицией освящать этими сооружениями обычные захоронения. Довольно часто они заменяли памятные знаки на месте бывшего храма. В Спасобардинском приходе Кунгурского уезда «как заветный памятник потомству в действительном бытии» церковного сооружения была поставлена деревянная часовенка. Аналогичная постройка возникла на месте сгоревшей церкви в селе Половодово Соликамского уезда. В округе Далматовского монастыря «кирпичный в виде пирамиды полуразвалившийся памятник» престолу деревянной церкви был в 1854 г. заменен «квадратной» каменной

⁷ См.: ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 575. Л. 7; Д. 589. Л. 15, 16; Д. 623. Л. 310б.

⁸ Слозцов И. Нравственное состояние Усть-Косвинского прихода // Пермские епархиальные ведомости. 1871. № 30. С. 400.

⁹ См.: Шишонко В. Н. Указ. соч. Пятый период. Ч. 2. С. 491.

¹⁰ Там же. С. 450.

¹¹ Вятская тема в фольклорно-этнографических исследованиях см.: Великоурский сказки Вятской губернии. СПб, 2002. С. 636.

¹² Шишонко В. Н. Указ. соч. Пятый период. Ч. 2. С. 13.

¹³ Там же. Третий период. С. 1053.

¹⁴ См.: Там же. Пятый период. Ч. 2. С. 7.

¹⁵ Там же. С. 160.

¹⁶ См.: Там же. Четвертый период. С. 464, 465; Пятый период. Ч. 1. С. 234.

¹⁷ Там же. Пятый период. Ч. 2. С. 576.

¹⁸ Там же. Второй период. С. 350.

¹⁹ Там же. Третий период. С. 315.

часовней «усердным построением боголюбца далматовского крестьянина Максима Зайцева».²⁰

Этими сооружениями пытались «отметить» значимые природные объекты. «Над родником, у крутого обрыва горы, стоит деревенская часовенка, увешенная полотенцами», — указывал особо характерные для их установки локусы «Календарь...» Вятской губернии.²¹ Две часовни: одна во имя Вознесения Господня, а другая в честь святых Кирика и Иулитты, были устроены на горах «близ» Васильевско-Шайтанского завода.²² «На березовой гриве» находилась часовня в селении Ленва.²³ Особым видом расположения этого культового сооружения нужно признать установку его над пещерами. Местом явления иконы святителя Николая в селе Кольцово Пермского уезда стала «пещера горы». Здесь возникли две часовни: большая (или главная) и малая, поставленная прямо над пещерой.²⁴ Рукотворное произведение подобного рода вырыл себе преподобный Далмат. Вскоре «дело рук и трудов» старца «по тесноте» перестало вмещать «собор пустынножителей». Над ней они «общими силами срубили часовню и сени деревянные». Аргументы созидателей оказались связаны с пространственными перспективами: «дабы молитва — не в сердце земли, а в виду тварей возносимая, восходя к небесам, вторглась в пространство окрестной безмолвной природы».²⁵

«С давних пор» часовня с нерукотворным образом Спасителя находилась на берегу речки Хлыновки в Вятской губернии. Подобная же постройка стояла около деревни Лубяны на реке Нечаихе.²⁶ Крестьяне деревни Средний Постол Сарапульского уезда, «видя в целебной силе ключа благодать свыше», в начале XX в. возбуждали ходатайство о разрешении построить и при этом ключе часовню.²⁷ В неделю всех святых и 12 июня к часовне на берегу реки Вятки в селе Подчуршинском-Спаском Слободского уезда стекался «из разных мест» народ «для отправления панихид», но не по сво-

им умершим родственникам, а по «заложным» покойникам.²⁸ К часовням у водных источников следует отнести и сооружения с колодцем. В часовне на месте явления Городищенской иконы Знамения Божьей матери был выкопан колодец для освящения воды.²⁹ В селе Половодо Соликамского уезда расположение колодца и культового сооружения было иным. Часовня во имя святителя Николая находилась против колодца, «где освящали воду». «Молебствия» здесь проходили на Николу «вешнего» 9 мая и зимнего 6 декабря. Это почитаемое место имело своего «хранителя»: оно «поддерживалось крестьянином Иртеговым по преданию, так как предки его поддерживали оное».³⁰

По рассказам жителей Птиченского прихода Оренбургской губернии, часовню в деревне Убиенной воздвиг на собственные средства рядовой Пинигин. Поводом послужили бывшие «около ста лет тому назад» (т.е. в конце XVIII в.) частые падежи скота.³¹ Существовали также притрактные часовни.³² Устанавливали эти сооружения и по чисто светским мотивам. В частности, направляясь на север Урала, Н. Сорокин записал: «... проехали мы часовню, поставленную на границе Азии с Европой».³³ С их помощью уральцы выражали и верноподданнические чувства. Сход жителей села Ильинского поддержал инициативу торгующих крестьян о постройке на Хлебном рынке собственным иждивением каменной часовни в память Александра II. В деревне Филькиной Верхотурского уезда подобное сооружение появилось «в память чудесного спасения царской семьи 17 октября 1888 г.», а жители деревни Тарасово Камышловского уезда отметили строительством часовни бракосочетание Николая II с Александрой Федоровной.³⁴

Однако те же власти в указном порядке запрещали строительство часовен. В 1798 г. екатеринбургский протоиерей Феодор Карпинский по просьбе крестьянина Ильи Борисова позволил в деревне Талице построить, «в на-

²⁰ Там же. С. 280, 460, 1084.

²¹ Старина, памятники, придания и легенды Прикамского края // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1901 год. Отдельные статьи, касающиеся Вятской губернии. Вятка, 1901. С. 253.

²² Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви Васильевско-Шайтанского завода // Топорков А. О Васильевско-Шайтанском заводе. Екатеринбург, 2002. С. 96.

²³ Шишонко В. Н. Указ. соч. Пятый период. Ч. 2. С. 441.

²⁴ См.: Там же. С. 462.

²⁵ Там же. Третий период. С. 156.

²⁶ Там же. Четвертый период. С. 487; Пятый период. Ч. 1. С. 301.

²⁷ Зеленин Д. Указ. соч. С. 69, 70.

²⁸ О древних памятниках в Вятской губернии. С. 148.

²⁹ См.: Шишонко В. Н. Указ. соч. Третий период. С. 150.

³⁰ Там же. С. 1085.

³¹ Невзоров А. Птиченский приход. Материалы для историко-статистического описания приходов Челябинского уезда Оренбургской губернии // Оренбургские епархиальные ведомости. 1897. № 19. С. 698.

³² См.: Шишонко В. Н. Указ. соч. Пятый период. Ч. 2. С. 466.

³³ Сорокин Н. Путешествие к вогулам // Труды общества естествоиспытателей при Казанском университете. 1872. Т. III. № 4. С. 11.

³⁴ Чагин Г. Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1999.

рушение указов, часовню сам собою». Узнав об этом, его «начальство» распорядилось: «яко построенную после состояния прописанных в определении указов, воспрещающих строить вновь часовни, разломав, употребить лес в пользу приходской Шайтанской церкви». Местным жителям объявили, «чтобы они, буде желают, просили его преосвященство, как следует о дозволении им, на место часовни, водружить крест один с обыкновенным ограждением для прикладу добротного подаяния в пользу приходской церкви».³⁵ Из челобитной 1723 г. следует, что аналогичная участь постигла часовню, бывшую в доме верхотурца Василия Каравая. Утварь, иконы и колокола из нее были перенесены в приходской Одигитриевский храм.³⁶ Иногда Пермская духовная консистория давала разрешение на возведение подобных культовых сооружений. В 1766 г. его получили жители Киргинской слободы Ирбитского уезда и поставили на западной окраине селения часовню в честь святых мучеников Флора и Лавра.³⁷

Если храм символизировал центр прихода, то часовни маркировали его границы и составные части. Проезжая в 1742 г. через село Беляковское Камышловского уезда академик Гмелин отмечал, что «за селением выше острога находится часовня», а «внутри» его — церковь.³⁸ Историю возникновения подобных культовых зданий показывает судьба деревянной часовни во имя святителя и чудотворца Николая, «приписной» к церкви Васильевско-Шайтанского завода. Она была «построена обывателями названной деревни... для отправления молебствий во время местных праздников».³⁹ В Горском приходе часовни также устраивались «по случаю праздников в давнее время прихожанами». Первая — во имя святого Прокопия — располагалась в деревне Пьянковой, вторая, посвященная Флору и Лавру, находилась в деревне Пещера, третья — в память Вознесения Господня — в деревне Копыловой.⁴⁰ История появления этих сооружений в Дубровском приходе рассказывает о процессе освоения его территории. В деревне Ионовой часовня во имя пророка Ильи и трех святителей московских Петра, Алексия и Ионы появилась в 1770 г., к 1840 г. она обвет-

шала и была заменена новой. Деревня Панькова с XVIII в. имела аналогичное культовое строение, посвященное архистратигу Михаилу и Иоанну Богослову, в 1850 г. оно также было «возобновлено». В деревне Плишкиной Иоаннопредтеченская часовня возникла «по случаю скотского падежа» 1809 г. В начале XIX в. была построена часовня, посвященная празднику Покрова и Василию Великому, в деревне Коптелых. Крестовоздвиженская и Георгиевская часовня «первоначально» находилась в деревне Толстик и была перенесена в деревню Шульдиху «переселившимися оттуда».⁴¹

Часовня при речке Каменке в девяти верстах от села Птичьего Оренбургской губернии появилась в начале XIX в. «по совету священников, на случай отправления молебствий на полях в весеннее время». Впоследствии вокруг нее возник «довольно оживленный торжок»: во время ежегодного «молебствования» 8 мая сюда стали съезжаться торговцы.⁴² Похожим образом располагались культовые сооружения вокруг Далматова монастыря. В деревне Ключевской «над ключом издавна» стояла часовня во имя Козьмы и Дамиана, в Теченском поселке — Введенская. По именному указу 1722 г. последнюю упразднили, около 1730 г. устроили новую — во имя Иоанна Предтечи, к 1734 г. ее перестроили в храм. Подобное здание имелось и в деревне Затечинской, в деревне Нижнеярской такую упраздненную часовню разрешили открыть вновь, в деревнях Верхноярской и Притыке они существовали «издавна».⁴³ В крупных населенных пунктах, например, городах часовнями отмечали периферийные районы. Эти сооружения находились в четырех «углах» селения Чусовские городки. Шадринск располагал двумя каменными часовнями: первая находилась на месте бывшей Михаилоархангельской церкви, вторая, Пророкоильинская, «на выгоне градском».⁴⁴

Появление культовых сооружений свидетельствовало об упорядоченной, освоенной территории. «Всем известно общее правило тогдашних русских, — писал о временах колонизации П. А. Словцов, — где зимовье, там и крест или часовня, где водворение крепостное, там церковь, ... где город, там... и монастырь, кроме церкви».⁴⁵ Данная цитата, отмечая связь

³⁵ Топорков А. Исторические сведения о Петропавловской церкви. С. 96.

³⁶ См.: Шишонко В. Н. Указ. соч. Пятый период. Ч. 1. С. 178.

³⁷ См.: Там же. Второй период. С. 283.

³⁸ Там же. Третий период. С. 74.

³⁹ Топорков А. О Васильевско-Шайтанском заводе. С. 80.

⁴⁰ См.: Шишонко В. Н. Указ. соч. Четвертый период. С. 152.

⁴¹ Там же. С. 318.

⁴² Невзоров А. Указ. соч. С. 699.

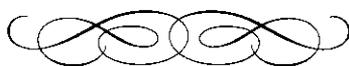
⁴³ Шишонко В. Н. Указ. соч. Третий период. С. 1114, 1115, 1118.

⁴⁴ Там же. Пятый период. Ч. 1. С. 503; Ч. 2. С. 469.

⁴⁵ Цит. по: Там же. Пятый период. Ч. 3. С. 572.

расселения с процессом «освящения» территории, указывает о намерении усилить сакраль-

ный статус обжитого пространства, что свидетельствует об укоренении, оседании мигрантов.



Е. А. Курлаев

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ В ИЗУЧЕНИИ И СОХРАНЕНИИ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Начало широкомасштабных реставрационных работ в православных храмах связано с возвращением в конце 1980-х гг. большого числа объектов Русской Православной Церкви. Участвуя в реставрационных работах, автор статьи неоднократно проводил археологические исследования в православных монастырях: в 2000 г. во время поиска останков Василиска Сибирского, в 2004 г. при исследовании захоронения священника в с. Меркушино. Однако наиболее значительные археологические раскопки были организованы во время реставрации Николаевского мужского монастыря г. Верхотурья в 1989–1990 гг.¹

Возрождение интереса к Николаевскому мужскому монастырю в Верхотурье было связано с двумя событиями: возвращением его Русской Православной церкви и подготовкой к празднованию 400-летия со дня основания города. Летом 1989 г., впервые после закрытия находившейся здесь детской колонии, появилась возможность проведения исследований внутри ограды монастыря. В 1988–1990 гг. студенческим отрядом Свердловского архитектурного института под руководством В. И. Симиненко проводились реставрационные работы ограды монастыря. Они сопровождалась значительными земляными работами, связанными с укладкой дренажа, выравниванием юго-западной башни и укреплением фундамента южного и западного участка стены, к востоку и западу от надвратной Симоно-Анненской церкви. В этих работах принимал участие и автор, проводя археоло-

гические исследования на территории монастыря. В 1997 г. раскопки в монастыре проводили археологи НПЦ по охране и использованию памятников истории и культуры Свердловской области.²

Один из старейших в Зауралье Николаевский мужской монастырь был основан в 1604 г. иеромонахом Ионой Пошехонцем у источника вблизи г. Верхотурья. О ранней истории обители известно немного, так как большая часть монастырских архивов погибла в неоднократных пожарах. Сохранившиеся относительно поздние описания монастыря освещают основные этапы строительства и различные события в его истории значимые при проведении археологических исследований. Известно, что в монастыре были возведены Николаевская (1738 г.), Преображенская (1834), Симоно-Анненская (1856) церкви и Крестовоздвиженский собор (1913). В 1752 г. вокруг монастыря установили каменную ограду. Внутри ограды построили настоятельский корпус (1774), братские корпуса (1808 и 1856), трапезную (1855), гостиницу (1889).³ В конце 1920-х гг. в монастыре разместили детскую исправительную колонию. С 1989 г. обитель была возвращена православной церкви.

Всего за 1989–1990 гг. на территории монастыря было заложено 3 раскопа общей площадью 160 кв.м. и несколько разведочных шурфов. В практическом плане для последующей деятельности обители, успешного начала реставрационных работ и планомерных раскопок

² См.: Святлов В. Н., Старков А. В., Чаиркин С. Е. Археологические исследования в г. Верхотурье в 1997 г. // Археологические и исторические исследования г. Верхотурья. Екатеринбург, 1998. С. 148–157.

³ См.: Баранов В. С. Верхотурский монастырь. Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1893. № 7. С. 159–168; № 12–13. С. 321–328; 1894. № 17–18. С. 428–435; № 22. С. 531–536. Он же. Летопись Верхотурского общежительного монастыря в связи с историческим сказанием о житии, чудотворениях Святого Праведного Симонона, Верхотурского Чудотворца. Нижний Новгород, 1910.



Курлаев Евгений Анатольевич — к.и.н., Институт истории и археологии УрО РАН, с.н.с.

E-mail: kurlaev@ei.ru

¹ См.: Курлаев Е. А. Церковная археология: раскопки в Николаевском монастыре г. Верхотурья в 1989–1990 гг. // Археологические и исторические исследования г. Верхотурья. Екатеринбург, 1998. С. 92–109.

у южной стены монастыря была очищена территория от заградительных и осветительных сооружений колонии и полутораметрового навала земли и строительного мусора, разрушавших стену. Была обнаружена старая система водоотвода и выявлены причины подтопления фундаментов. Еще в 1860 г. настоятель монастыря Гавриил сообщал архиепископу Неофиту о том, что в Николаевском храме из-за грунтовой и дождевой воды потрескались стены, и подмыло фундамент, «...и под полом вода в большом количестве; прорытою же недавно из-под притвора того за ограду монастыря канавою вся не вытекает...».⁴ Открытие системы дренажных канав и причин появления провалов в грунте развеяло легенды о монастырских подземельях, уходящих в сторону верхотурского кремля и женского монастыря.⁵ Удалось также обнаружить водопроводную трубу, проложенную от «Святого источника» до трапезной в 1898 г. Позже по трубе был найден и сам источник.

В научном плане эти работы дополнили скудные сведения о планировке и материальной культуре монастыря в первые века его существования. В его юго-западной части внутри и за пределами ограды, построенной в 1752 г., находилось обширное кладбище. Даже в XIX в. о нем уже не сохранилось никаких сведений и следов. В 1855 г. при рытье рвов в юго-западном углу ограды под фундамент трапезной «на саженной глубине было отрыто много полуистлевших человеческих костей и гробов. Едва ли это было не первое монастырское кладбище. Оно так древне, что в 1855 г. о нем не сохранилось никаких преданий».⁶ Трудно сказать, знали строители или нет о его существовании, но, закладывая фундамент ограды, сохраняли останки погребенных. При раскопках было обнаружено 14 могил. Все погребенные похоронены по православному обычаю. Инвентарь погребений беден. Среди находок можно упомянуть только серьгу, остатки кожаной обуви — поршней и два медных литых нательных креста, датированных XVII в. В первое столетия существования обители территория монастыря была значительно меньше, и, очевидно, что на кладбище

хоронили не только монахов, но и жителей Верхотурья. Следует отметить находку могильной каменной плиты размером 114 x 86 x 20 см. Полностью расчистить и установить ее длину не удалось. Могила не вскрывалась. Возможно, здесь лежит основатель монастыря Иона Пошехонец.

В раскопе 3, заложенном к востоку от надвратной церкви были расчищены остатки жилой и хозяйственной построек XVII — начала XVIII вв., а также большое количество гонимой керамики XVII в. и изразцов XVIII в. В 1624 г. Михаил Тюхин, перечисляя кельи живущих в монастыре старцев, не забыл упомянуть, что тут же находился двор, где жили монастырские половники. Очевидно, постройки сгорели в большом пожаре 1716 г. Следует также отметить, что под современным дорожным покрытием у юго-западной башни сохранились деревянные плахи — единственные зримые остатки знаменитой Бабиновской дороги.

В 1997 г. по инициативе настоятеля Верхотурского Николаевского монастыря о. Тихона была предпринята попытка обнаружить останки преподобного старца Василиска, похороненного в 1824 г. в Свято-Николаевском монастыре г. Туринска. До возвращения объектов монастыря РПЦ в 1996 г. на территории монастыря размещался гараж. В то время поиск проводили школьники из военно-патриотического центра «Тайфун-42». Раскопки проводились непрофессионально и без оформления соответствующей документации. При вскрытии бетонного пола в одном из гаражных боксов на месте разрушенного храма Вознесения Господня, на глубине около 120 см был обнаружен человеческий скелет, находящийся в кирпичной обкладке («склепе») и гробе длиной около 1 м. Останки ошибочно определили, как мощи старца Василиска и передали настоятельнице Туринского Свято-Николаевского монастыря игуменье Елизавете.

В 2000 г. для поиска истинного захоронения преподобного старца Василиска археологическими методами по инициативе духовника Ново-Тихвинского монастыря игумена Авраама и по благословению архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия был привлечен автор данной статьи.⁷ Раскопки проводились в июле—августе 2000 г. Контроль и координацию работ осуществлял игумен Авраам. Боль-

⁴ Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1894. № 14. С. 428, 429.

⁵ См.: Слукин В. М. Тайны уральских подземелий. Свердловск, 1988. С. 51–54.

⁶ Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1894. № 22. С. 532.

⁷ См.: Курлаев Е. А. Отчет об археологическом поиске останков старца Василиска в Свято-Николаевском женском монастыре г. Туринска. Екатеринбург, 2000.

шую помощь в успешном проведении работ оказали настоятельница Свято-Николаевского монастыря игуменья Елизавета, руководители и работники ряда организаций г. Туринска. На заключительном этапе раскопок участвовали послушники мужского монастыря Всемилоостивого Спаса г. Екатеринбургa Сергей, Леонид, Максим, Евгений и Георгий. Непосредственно при вскрытии погребений присутствовали игумен Авраам, наместник мужского монастыря Всемилоостивого Спаса иеромонах Андроник, другие священнослужители. Для поиска останков старца Василиска производилась подборка фотографий и сведений из печатных источников и устных рассказов.

Туринский Свято-Николаевский мужской монастырь был основан в 1624 г. тобольским архиепископом Киприяном. Монастырь расположен в нагорной части г. Туринска. В 1775 г. в нем была заложена каменная церковь во имя Вознесения Господня с колокольной и 2 приделами. Кроме храма в монастыре имелись другие деревянные и каменные постройки. Среди них три каменных корпуса, построенные в 1846, 1852, 1900 гг.

В конце XVIII в. Зосима Верховский по совету своего учителя пустынножителя старца Адриана вместе с другим учеником старца – Василиском⁸ отправился в Сибирь. В 1821–1823 гг. Туринский Свято-Николаевский мужской монастырь был преобразован в женский при непосредственном участии Зосимы Верховского (1767–1835). 26 октября 1822 г. Зосима Верховский и старец Василиск с присоединившимися к ним сестрами прибыли в Туринский монастырь. 29 декабря 1824 г. старец Василиск скончался и был погребен в Свято-Николаевском женском монастыре возле алтаря придела Вознесенской церкви. По преданию первоначально над могилой старца была положена плита с надписью.⁹ Позднее над его могилой был установлен памятник, что заметно на одной из ранних фотографий монастыря. Впоследствии на месте могилы была установлена часовня, о чем говорится в «Ведомости о церкви Николаевского женского монастыря за 1915 г.». Из ведомости следует, что в монастыре «часовен одна, возле храма, во

имя мученика Василиска, основана 13 августа 1913 г. Освящена 21 мая 1914 г. Зданием каменная, покрыта железом. Построена на добродетельные даяния тщанием послушниц сего монастыря Валентины и Людмилы».

С приходом Советской власти, с 1922 г. был взорван храм во имя Вознесения Господня, разобрана каменная монастырская ограда, разорена часовня над могилой старца Василиска. В дальнейшем на территории обители располагались: детская колония для девочек из репрессированных семей, детский дом, автошкола ДОСААФ. В июле-августе 1994 г. Свято-Николаевский женский монастырь был вновь возрожден, настоятельницей его стала игуменья Елизавета. В марте 1996 г. состоялась передача прежней территории и зданий.

К 2000 г. храм и часовня были разрушены, а на территории монастыря сохранилось три каменные и одна деревянная постройки, оставшиеся от существования обители в дореволюционный период, послужившие для нас ориентирами при поиске следов часовни. После соотнесения данных из текстовых описаний и изображений на фотографиях были проведены приблизительные измерения на местности. В итоге удалось примерно определить местонахождение алтаря храма и часовни под бетонным полом гаража.

С помощью небольшого экскаватора была прокопана траншея перпендикулярная остаткам стен храма. В результате был выявлен край фундамента северного придела храма. Дальнейший поиск контуров стены храма и центрального алтаря не позволяли провести стены и бетонный пол стоящего гаража. После разборки гаража и вскрытия бетонного пола на глубине 80 см были обнаружены остатки стен и деревянных плах пола часовни. Используя их контуры, был разбит раскоп площадью 36 кв.м., в который вошел весь фундамент часовни. Наличие остатков пола укрепили нас в мысли, что могилы в период советской власти не вскрывались. В тоже время остатков упомянутой плиты и памятника найдено не было. Часовня имела восьмигранную форму, что соответствует ее облику на дореволюционных фотографиях. Размеры между внешними краями стен колебались от 5,2 м до 5,5 м. Толщина стен составляла 0,8 м. Внутренние контуры имели форму креста.

Всего в пределах часовни было обнаружено 7 погребений. Сведения еще об одной могиле (Погребение № 1), обнаруженной не-

⁸ Подробнее о жизни старца Василиска см.: Записки о жизни и подвигах Петра Алексеевича Мичурина, монаха и пустынножителя Василиска. М., 1849. С. 19–87.

⁹ См.: Житие блаженного старца Василиска // Спохохи. М., 1998. С. 91.

подалеку от фундамента часовни при строительстве гаража в 1968 г. были сообщены нам местными жителями. На скелете взрослого человека тогда обнаружили лицевую часть вицмундира чиновника середины XIX в. с двумя рядами пуговиц. В погребении № 2 в нашей классификации был найден скелет ребенка, обнаруженный в 1997 г. и переданный игуменье Елизавете. Кости скелета имели светло-коричневую окраску. Судя по длине гроба — около метра, а также по сохранившимся зубам, некоторые из которых еще не прорезались, останки принадлежали подростку. При расчистке выяснилось, что кирпичная обкладка или так называемый «склеп», в котором находилось погребение № 2, являлась частью стены часовни. Аналогичное отношение к покойникам при строительстве стены в Николаевском монастыре в Верхотурье мы уже упоминали выше. При закладке фундамента часовни гроб также не вскрывали и не переносили, а обкладывали кирпичом и оставляли внутри сооружения. Погребения № 3–6 детские, гробики имели длину 30–80 см. Они находились внутри контуров часовни, но не вскрывались. Погребение № 4, как и погребение № 2, частично находилось в стене.

В центре пространства фундамента часовни было расчищено еще 2 погребения № 7 и № 8. Расчистка погребений началась 2 августа 2000 г. с погребения № 7. На ход работы повлияли следующие обстоятельства. К вечеру этого дня после двухмесячной жары началась сильная гроза. Поэтому гроб не вскрывался, а был извлечен вместе с подстилающим грунтом, помещен в новый гроб и доставлен в Екатеринбург, где был расчищен в помещении мужского монастыря Всемилоостивого Спаса. Размеры гроба 180 x 50 см. Умерший ростом около 160–165 см был похоронен по православному обычаю: на спине, головой на запад, руки сложены на груди. Череп скелета лежал, на левой височной части, на поперечной доске, подложенной под голову. В области лица сохранились остатки ткани черного цвета, очевидно, покрывала, вышитого золотыми и серебряными нитками. По всей длине скелета и под ним были обнаружены фрагменты серой или выцветшей ткани, возможно, от савана. Погребенный был обут в кожаную обувь, от которой остались отдельные фрагменты. Сохранился также фрагмент кожаных четок.

Погребение № 8 обнаружено в 90 см от погребения № 7 с некоторым смещением

к северу относительно центра фундамента часовни. Захоронение расчищалось 3 августа 2000 г. после ливня на месте находки. Гроб размером 200 x 70 см заметно отличался своей массивностью, толщиной и сохранностью досок. Умерший был ростом 150–155 см. В области груди погребенного был обнаружен параманный крест из дерева с вырезанным изображением восьмиконечного креста. На груди в области кисти левой руки находилась россыпь из 7 одинаковых бусин из стекла синего цвета и 38 шариков бисера черного цвета, очевидно от четок. Под запястьем правой руки находилось скопление 6 различных бусин, напоминающих форму креста. Среди них обращают на себя внимание одна крупная ограненная бусина диаметром 15 мм, выполненная из дымчатого хрусталя, 2 одинаковых бусины коричнево-желтого цвета из янтаря и 4 мелких бусины, сделанные из различных материалов. Под затылком сохранилось несколько узких кожаных полосок, являвшиеся, очевидно, элементами крепления клобука. У голени левой ноги были обнаружены фрагменты кожаной обуви черного цвета без каблука.

В результате организованной в июле-августе 2000 г. экспедиции на территории Свято-Николаевского женского монастыря в г. Туринске после разборки гаража и проведенных на его месте археологических раскопок были найдены остатки часовни, поставленной на могиле старца Василиска. Находка фундамента часовни, его размеры и форма аналогичные изображенным на фотографии, а также соответствие местонахождения относительно соборного алтаря, не вызывают сомнения в том, что нами было обнаружено место захоронения старца Василиска. При раскопках часовни мы убедились, что ее подземная часть с захоронениями не была разорена. Гаражные опоры благополучно расположились по внешнему контуру часовни. Всего здесь было найдено 7 погребений, устроенных по православному обряду. 5 из них определены как детские.

Наличие значительного количества детских погребений внутри часовни нашло объяснение после ее полного вскрытия. Строительство часовни началось практически через столетие после смерти старца Василиска в месте, где ранее длительное время было кладбище, и вблизи алтарной части производились захоронения. При закладке фундамента часть этих захоронений оказалась внутри часовенного фундамента.

Помимо детских погребений в центре часовни было обнаружено 2 взрослых погребения. В погребениях № 7 и № 8 были обнаружены прямые свидетельства принадлежности умерших к монашеству: параманный крест, остатки четок. На основании экспресс-исследования, проведенного антропологом ИИА УрО РАН к.и.н. Д. И. Ражевым, удалось установить, что останки из погребения № 8 принадлежали пожилой женщине старше 50 лет.

Погребение № 7 внешне выглядело более скромным. На основании того же экспресс-исследования было определено, что эти останки принадлежали пожилому мужчине старше 50 лет. Таким образом, на основании результатов проведенного археологического поиска, раскопок и антропологического заключения можно уверенно утверждать, что погребение № 7 и является захоронением останков старца Василиска.

Продолжая тему обнаруженных погребений при строительных и реставрационных работах, отметим и наши раскопки в с. Меркушино. 3 июня 2004 г. при планировке поверхности грунта в районе алтарной части вновь построенного Михайловского храма в с. Меркушино было обнаружено захоронение священника. Обнаруженная могила мешала дальнейшему продвижению строительных работ. По приглашению представителей РПЦ в Меркушино был приглашен автор этой статьи, который 5–6 июня 2004 г. производил расчистку останков.¹⁰

Захоронение обнаружено у южного придела храма в 140 см к востоку от стены алтаря. Оно находилось на глубине 30–40 см от уровня вымостки. Гроб находился в выдолбленном в слое камня углублении. В некоторых местах сохранились фрагменты обивки гроба в виде полос золотистой ткани, сотканых из медных нитей. К моменту приезда погребение было вскрыто и частично нарушено. По рассказам строителей в момент обнаружения могилы и снятия верхних досок гроба ткани погребальных одеяний были в относительной целостности и имели яркие цвета, но к моменту приезда на открытом воздухе остатки одежды разрушились и практически потеряли цвет. Все работы на погребении производились при непосредственном присутствии священнослужи-

телей. Они же давали ценные пояснения по погребальному облачению покойного.

По их оценке погребенный был священником. В районе живота-груди находились Евангелие и напрестольный крест, вложенный в правую руку. Из одеяний были обнаружены остатки епитрахили и фелони. От епитрахили в районе бедренной части сохранились небольшие фрагменты ткани золотисто-зеленого цвета, 4 ажурных крестика из медной проволоки (размером 7 x 7 см), один аналогичный крестик поменьше (4 x 4 см), а также 5 бронзовых литых ажурных пустотелых пуговиц диаметром до 12 мм (всего 6 шт.). От фелони остались куски двухслойной ткани: верхний слой золотисто-зеленого цвета, нижний более грубый — сиреневого цвета. В районе макушки был обнаружен фрагмент головного убора (камилавки?) — сплетенный из кружев. Нательного и наперсного крестов обнаружено не было. По мнению священника с. Меркушино о. Михаила в то время наперсный крест в могилу не клали. Без наперсного креста были обнаружены и останки новомученика о. Константина Богдавленского. Нательный же крест мог быть деревянным и не сохранился.

В захоронении были обнаружены две наиболее заметные вещи — напрестольный крест и Евангелие. Напрестольный крест был размером 30 x 23 x 3 см, пустотелый и изготовлен из листовой меди толщиной 1 мм. На лицевой части находились 5 эмалевых вставок с иконографическими сюжетами. Евангелие размером 23 x 16 x 5 см. На лицевой части книги, покрытой тонкими серебряными пластинками, сохранились изображения евангелистов. Евангелие имело кожаный переплет, на тыльной стороне для прочности использовались медные пластины. Книга сильно обветшала, страницы отсырели и слежались, поэтому попытки открыть и выяснить дату ее издания не предпринимались. Под Евангелием были обнаружены обрывки истлевшей бумаги. По мнению о. Георгия, это был текст молитвы, положенный на тело покойника. Судя по останкам, священнику к моменту смерти было 30–40 лет. Точное время захоронения установить затруднительно, но по степени сохранности останков, это произошло 100–150 лет назад. После расчистки погребения, останки, а также все вещи, найденные с покойным, доски, весь прах и тлен из заполнения могилы, были тщательно переложены в новый гроб, закрыты и переданы о. Михаилу, для последую-

¹⁰ См.: Курлаев Е. А. Отчет о перезахоронении останков священника в селе Меркушино Свердловской области. Екатеринбург, 2004. Экземпляр отчета передан в Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь.

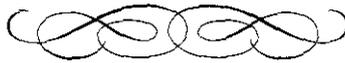
щего перезахоронения на этом же месте после окончания строительных и земляных работ.

Надежда на письменные источники заканчивается тогда, когда начинаешь с ними работать, поскольку они фиксировали лишь отдельные стороны человеческой деятельности. Да и тем немногим документам, что мы сейчас можем увидеть, пока просто повезло миновать пожары и чистки, в которых уже погибли многие столетиями собиравшиеся архивы. Не лишне напомнить, что и архив Николаевского мужского монастыря в Верхотурье неоднократно горел, а его большая библиотека пропала в годы революции.

Подведем итог. Реставрационные работы на культовых исторических объектах, разрушающие грунт, требуют обязательных квалифицированных археологических исследований. Опыт этих исследований показывает, что раскопки существенно пополняют нередко небогатые исторические сведения о церквях и монастырях. Расчищая монастырские слои XVII–XIX вв. мы вплотную столкнулись с проблемой неизученности материальной культуры последних столетий. То, что являет-

ся обычным при исследовании древних эпох: коллекции находок и на их основе классификация и датировка вещей, пока неприменимо для поздних памятников. Эти коллекции еще предстоит собрать. Наши раскопки в монастырях — не только посильное участие в реставрационных работах, но и небольшой вклад в копилку изучения культовых и погребальных памятников исторического периода. Специализированные музеи «церковной археологии» должны стать местом постоянного хранения и демонстрации обнаруженных артефактов.

Выявление места погребения старца Василиска лишний раз подтвердило, что только профессиональный поиск и раскопки позволяют доказать принадлежность останков конкретному историческому лицу. По необходимости для исключения возникших домыслов и сомнений были привлечены специалисты из других областей науки. Поиск мест захоронений людей, сыгравших заметную роль в истории церкви, может стать совместной многолетней научной программой, подкрепленной имеющимся опытом и разработанной методикой комплексных историко-археологических исследований.



Г. Н. Озерова, Т. А. Андреева, Ю. М. Артемьев, М. В. Литвинова

ПЕРВЫЙ ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ АТЛАС «РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: ИЗ ВЕКА В ВЕК». СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Интерес современного общества к истории Русской Православной Церкви очевиден и выражен как в мировоззренческом, так и в культурно-историческом плане. В последнем случае возникает необходимость изучения процесса зарождения, развития и функционирования различных церковных институтов, их влияния на общество. Очевидно, что для исследования этого процесса, развивающе-

гося во времени и пространстве, необходимо применения картографического метода.

Необходимость создания карт для отображения жизнедеятельности Церкви была осознана в России еще в XIX в. Основными сюжетами карт было распространение религий, епархиальное устройство, участие Православной Церкви в народном просвещении, подготовка духовных кадров. Однако содержание карт отражало лишь фактическую ситуацию на момент их создания, и обеспечивали они, за исключением карт епархиального устройства, лишь некоторые регионы государства. Ни одна тема, характеризующая деятельность Церкви, не была рассмотрена для всей территории Российской империи и не раскрывалась как целостный пространственно-исторический процесс.



Озерова Галина Николаевна — д.геогр.н., Санкт-Петербургский государственный университет, профессор кафедры картографии
E-mail: lakegn@rambler.ru

Артемьев Юрий Михайлович — ЗАО «Карта», ген. директор., Санкт-Петербургский государственный университет, ст. преподаватель
E-mail: lakegn@rambler.ru

События 1917 г., последующие гонения и репрессии, сопровождаемые также и разрушением церковной статистики, прервали планомерное развитие конфессионального картографирования. С 1917 г. до настоящего времени отечественные карты, посвященные Русской Православной Церкви, единичны. Крупнейшие мировые атласы религий не дают пространственной информации о Русском Православии вообще.

Очевидная необходимость всестороннего представления пространственного аспекта жизнедеятельности Русской Православной Церкви на протяжении более чем тысячелетней истории привела нас к идее создания атласа «Русская Православная Церковь: из века в век». Работа началась в 1990-х гг. За прошедшие годы менялась предполагаемая структура атласа, тематические приоритеты (первое рабочее название атласа — «Русское Православие: история, география, культура») и сама концепция атласа.

В основу современной концепции положены три основных принципа. Первый — отразить многогранность деятельности Русской Православной Церкви (РПЦ). Второй — показать каждое направление деятельности как пространственно-временной процесс. Тем самым предполагается компенсировать существенные, на наш взгляд, недостатки многих исторических исследований, в которых развитие событий, связанных с РПЦ, рассматривается лишь во времени, без представления пространственной картины и без анализа возникающих при этом пространственных закономерностей и особенностей. Третий принцип — целостность; мы считаем необходимым показывать все без исключения объекты исследования (например, все монастыри, а не важнейшие из них) на протяжении всей истории их существования на всей без исключения территории. Назначение атласа, в силу полноты и тщательности подхода к отображению содержания карт, научно-справочное.

Концепция предопределила территориальный охват исследований: это не только каноническая территория Русской Православной Церкви, то есть пространство бывшего СССР (без Грузии и Армении, имеющих свои древние Церкви), но и зарубежные государства, где существовали или существуют ныне ее канонические подразделения — епархии, приходы, монастыри, представительства, миссии, подворья, включая Японскую автономную

Церковь и территорию деятельности Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ), которая в 2007 г. стала неотъемлемой самоуправляемой частью Русской Церкви. В результате исследуется полигосударственная система, ныне состоящая из 77 государств.

Следование данной концепции заставило сузить фронт работ и остановиться на двух базовых темах: «История высшей иерархии и епархиального устройства» (автор Г. Н. Озерова) и «Православные монастыри» (Г. Н. Озерова, Т. А. Андреева, М. В. Литвинова). Темы реализуются в двух отдельных частях атласа.

Первый том «История высшей иерархии и епархиального устройства» полностью завершен в виде авторского макета. Атлас большеформатный — 41*29 см. Том I имеет 97 оригинальных карт, около 50 илл., более 8,5 п.л. текста и таблицу «Самостоятельные епархии Русской Православной Церкви на канонической территории и за ее пределами» с десятком информационных полей. Общий объем т. I — 120 страниц. Том II находится на стадии редакционной подготовки.

В организации жизни Церкви заложен принцип иерархии. Священнослужители высшей ступени составляют епископат. Среди епископов первое место «по чести» занимает Первоиерарх — глава Церкви в сане патриарха, а в некоторых Поместных Церквях — в сане митрополита или архиепископа. Роль Первоиерархов в истории Церкви не менее важна, чем роль светских правителей в истории страны. В России деятельность Первоиерархов всегда имела большое, а иногда — решающее значение и в жизни общества. Вспомним митрополита Алексия (XIV в.), бывшего фактически главою московского правительства при малолетнем князе Дмитрие (будущем князе Дмитрие Донском), патриарха Гермогена (XVII в.), главного из тех, кто спас Россию в «Смутное время», патриархов Никона и Филарета, которые, как и цари именовались «великими государями» сообразно своему значению в жизни государства.

При изучении истории Церкви возникает неизбежная параллель с изучением общей истории государства, которая обычно рассматривается в хронологическом порядке, но в то же время в рамках правления того или иного главы государства. И в нашей работе история Церкви, переходящая из века в век, следует чередой Первоиерархов. Первоиерархи управляют Церковью вместе с Собором епископов,

большинство которых стоит во главе церковно-административных единиц — епархий, отвечая за деятельность всех канонических подразделений Церкви на вверенной им территории.

Излагаемые в хронологическом порядке действия высшей иерархии по управлению Церковью и организации ее территориального устройства «рассекаются» в атласе рядом временных срезов, фиксирующих результаты этой деятельности на картах. Срезы тесно увязаны с историей Церкви и государства: конец X в. — Крещение Руси и образование Киевской митрополии как части Константинопольского патриархата; начало XIII в. — вторжение монголо-татарских орд, определившее резкое изменение епархиальной структуры и перенос митрополичьей кафедры из Киева сначала во Владимир (1299–1300 гг.), а затем — в Москву (около 1325 г.); середина XV в. — разделение Киевской митрополии на Московскую автокефальную и Киевскую, подчиненную Константинополю; конец XVI в. — введение патриаршества на Руси; середина и конец XVII в. — присоединение огромных сибирских пространств; середина и конец XVIII вв., связанные с началом синодального периода, с государственными и церковными реформами Петра I, Екатерины II и Павла I; конец XIX в., особо заметный миссионерской деятельностью РПЦ в Америке и в азиатской части страны; начало XX в. (до 1917 г.) — возврат патриаршества; современный период — время религиозных гонений и репрессий, сменившееся динамичным возрождением православной жизни как на канонической территории Русского Православия, так и за ее пределами.

В целом карты т. I можно разделить по содержанию на четыре главных блока:

1. Карты епархиального устройства Русской Церкви.
2. Карты, посвященные высшей церковной иерархии — епископату.
3. Карты-итоги деятельности Русской Церкви по состоянию на 1914–1915 гг. и на начало 2010 г. (храмы, монастыри, духовное образование).
4. Карты, посвященные Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ).

Вне блоков находятся «связующие» карты, отражающие важные моменты церковной и гражданской истории, например, «Междоцарствие» (1610–1613 гг.) — сложнейший период «Смутного времени», первые приходы Российской Церкви в Канаде (конец XIX в.),

основные места заключения священнослужителей (1918–1960 гг.), карты формирования зарубежного пространства деятельности Русской Церкви в XX–XXI вв. и другие. Столь длительный срок создания атласа — более 10 лет — объясняется, прежде всего, недостаточностью исходных материалов. Их приходится собирать буквально по крупицам, при этом многократно перепроверяя.

Конкретный картосоставительский процесс начинается с определения масштабов будущих карт атласа и создания соответствующих общегеографических основ, которые во многом определяют точность проведения епархиальных границ и локализации тематического содержания. На качестве основ и карт в целом следует остановиться особо. В последние десятилетия специфика компьютерного картографирования, позволяющая использовать одно и то же картографическое произведение в разных масштабах, разрушила классическую связь между назначением карты, ее масштабом и необходимой мерой генерализации. Если к этому добавить часто бездумное применение цензов отбора и небрежность в разработке и локализации элементов содержания, то можно констатировать, что качество тематических карт упало. Например, даже на картах, включенных в издание самого высокого ранга, может отсутствовать река Нева, «разрушая» великий водный путь «из варяг в греки», проточность системы Ладожского и Онежского озер и специфику положения Санкт-Петербурга; Москва может оказаться не на Москва-реке, а на Клязьме; на карте епархий не столь отдаленного от нас начала XX в. могут быть неверно указаны центры епархий (Гельсингфорс вместо Выборга, Херсон вместо Одессы) и так далее.

Для атласа нами были созданы общегеографические основы не только на Европейскую и Азиатскую части в разных масштабах, но и на Западную Европу, Северную и Южную Америку, Австралию общим числом более 20 и основы для многочисленных карт-врезок (Москва, Киев, Греция — Афон, Святая Земля и др.). Все основы соответствуют своему времени в части государственных границ, населенных пунктов и гидрографии. По возможности прослеживалось изменение топонимики из века в век.

Русская Православная Церковь начиналась как Киевская митрополия Константинопольского патриархата. Границы епархий вплоть до середины XV в. в основном совпадали с границами крупных княжеств и земель. Карто-

графическое отображение этих границ практически одинаково во всех исторических и историко-церковных трудах и они достаточно схематичны. Конкретная точность их определения не являлась предметом наших специальных исследований, и в представлении границ епархий середины XI в. и XIII в. наших авторских решений нет. Тема территориального устройства Церкви развита нами за счет создания оригинальных карт митрополий Константинопольского Патриархата, открытых в XIV в. на территории ранее единой Киевской митрополии.

Дальнейшее изучение большого числа работ, посвященных истории Русской Церкви XVI–XVII вв., заставило нас более критично подойти к оценке имеющихся немногочисленных карт епархиального устройства этого периода и прийти к выводу, что по тщательности выявления тематических границ, по определению и локализации епархиальных центров, по качеству основ, по построению легенд и общему графическому оформлению содержания эти карты не соответствуют ни нашим исследовательским запросам ни профессиональным картографическим требованиям, поэтому далее мы не рассматривали их в качестве возможных картографических материалов и всю работу по реконструкции епархиальных границ XVI–XVIII вв. провели заново самостоятельно.

Эта задача была сложна по многим причинам: территория государства быстро росла, число епархий то увеличивалось, то уменьшалось, их границы менялись, епархиальные владения часто шли чересполосно. Государственно-административное устройство лишь частично сопрягалось с епархиальным и стало обретать устойчивость в конце XVIII в. Поэтому реконструкция епархиальных границ вплоть до конца XVIII в. была возможна лишь на основе описательных материалов, лучшим из которых можно считать труд И. М. Покровского.¹ Для уточнений границ использовались многочисленные картографические источники, начиная с Академического атласа Российской Империи 1745 г. издания до современных топографических карт. Неоценимую помощь в уточнении границ епархий оказали и составленные нами в рамках подготовки т. II атласа карты размещения монастырей, основанных в XV–XIX вв. Поскольку измене-

ние епархиальной структуры даже в течение полувекových интервалов было сложным, на одной карте показывался процесс преобразования епархий, на других — итог преобразования, а в тексте атласа пояснялись побудительные причины социального, экономического и политического характера.

В XIX и начале XX вв. процесс введения епархий в границы губерний по требованию государственных властей продолжался, и в наших исследованиях повышалась роль государственных картографических материалов. Однако полного согласования границ к 1917 г. не было достигнуто. При наличии 100 губерний и областей Российская Церковь имела 67 внутренних епархий, одну зарубежную — Североамериканскую, а также Японскую православную Церковь, основы которой были заложены Православной Российской духовной миссией, учрежденной в Японии в 1871 г.

В дальнейшем изменении картины епархиального устройства наглядно отразилась все перипетии отношений Церкви и государства в советское время. Так в атлас включена карта, показывающая результат закрытия епархий и викариатств в период 1917–1939 гг., с выделением тех епархий, правящие архиереи которых были расстреляны в 1937–1938 гг.

Перемены в отношениях Церкви и государства начались после 1945 г., когда стали возрождаться и открываться не только епархии на канонической территории Церкви, но и образовываться епархии за рубежом. Первыми из них были Брюссельская и Бельгийская, Берлинская и Германская, Корсунская кафедра в Париже. В 1945 г. в юрисдикцию Русской Церкви вошли епархии Китая, ранее окормляемые РПЦЗ. В 1957 г. Православной Китайской Церкви была дарована автономия, однако в ходе массового коммунистического террора 1966–1976 гг. Церковь была разгромлена. Более благоприятной оказалась ситуация в Японской Православной Церкви, которая в 1970 г. стала автономной и благоденствует в настоящее время.

Гонения «хрущевской» поры резко сократили число епархий, и новое возрождение, новый период формирования епархиального устройства начался уже после 1988 г. — с началом перестройки, что также отражено на картах атласа. В настоящее время Русская Церковь имеет на канонической территории, охватывающей 13 государств, 141 епархию, из них 70 в России, 44 на Украине, 11 в Белоруссии, 6 в Мол-

¹ Покровский И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв. Опыт церковного статистического и географического исследования. Т. 1–2. Казань. 1897, 1913.

давии, 3 в Казахстане. В Эстонии, Латвии, Литве по одной епархии. Полигосударственными являются Бакинская и Прикаспийская, куда от России входит Дагестан, и Ташкентская и Среднеазиатская на территории Узбекистана, Таджикистана и Киргизии. За рубежом в Московском Патриархате 8 «своих» епархий, 8 епархий РПЦЗ и 3 епархии Японской автономной Православной Церкви. Св. Синод подтвердил ответственность за возрождение Православия в Китае, но в настоящее время там епархий нет. Вторая серия карт наглядно отражает процесс формирования зарубежного пространства деятельности РПЦ.

Тема епископата представлена картами, передающими изменения в структуре епископата в важные моменты церковной истории, такие как введение патриаршества в 1589 г., в год его отмены, во времена Поместного Собора 1917–1918 гг. и т. д. Кроме того, на карте 1918 г. показана трагичность дальнейших судеб иерархов (1918–1924 гг.): убит, арестован, сослан, эмигрировал, не допущен к служению — последнее касалось иерархов, чьи епархии оказались на территории Польши, Финляндии, Украины и Кавказа. Представлены также все современные архиерейские кафедры объединенной Русской Церкви — как на канонической территории, так и в «дальнем зарубежье».

Данные 1915–1917 гг. и 2009 г. позволили составить две сопоставимые серии карт (их более 20), отражающие некоторые итоги жизни Церкви в епархиальном разрезе: число храмов (1916 г.), число приходов по епархиям (2009 г.), карты размещения монастырей, которых ныне более 850, карты духовного образования. На четырех картах показаны все без исключения канонические подразделения Московского патриархата за рубежом — епархии, более 350 приходов, 16 монастырей, подворья, представительства. Однако именно за качество этих карт мы не можем полностью ручаться: они составлены по данным официального сайта Московского Патриархата и сайтов отдельных зарубежных епархий, информация которых не всегда точна и своевременна.

Особый раздел посвящен истории Русской Православной Церкви за границей от ее образования в 1921 г. в Сремских Карловцах в Сербии до объединения с Матерью-Церковью в 2007 г. Представлена полная территориальная структура Церкви на момент воссоединения: восемь епархий, епископат, более 350 приходов, 24 монастыря.

К трудностям разработки содержания и составления единичных оригинальных карт, каждая из которых обычно совершенствуется методом приближений, следует добавить и выделить отдельно сложнейшую и неизбежную проблему общего согласования всех карт атласа, а также карт и текста. В результате этой многотрудной работы все карты были согласованы не только непосредственно по содержанию и его развитию во времени, не только по картографическим проекциям, масштабам и общегеографическим основам, но и по компоновкам, по графическим средствам (шрифты, стили линий, цветовые решения), и, что особенно важно — по построению легенд карт: по их структуре, знаковым системам, количественным шкалам, формулировкам и т. д.

Завершением т. I атласа является таблица «Самостоятельные епархии Русской Православной Церкви на канонической территории и за ее пределами». Это уникальная база данных для более чем 230 епархий, когда-либо существовавших в Русской Церкви. В ней указана титулатура каждой епархии, год ее образования, из какой «материнской» епархии она выделена, периоды существования под тем или иным названием, смена епархиальных центров, дочерние епархии, современная государственная принадлежность и т. д. При помощи таблицы можно определить все действующие и закрытые епархии на любую дату.

Атлас содержит большую текстовую часть, которая имеет ценность самостоятельного историко-географического исследования и в тоже время органично связана с картографическим материалом, поясняя причинно-следственные связи картографируемых явлений. В результате возник своего рода учебник, освещающий историю Русской Церкви на протяжении X–XXI вв. через деяния ее епископата и расширение географического пространства ее миссионерской деятельности.

Мы полагаем также, что часть карт атласа может быть подготовлена и издана в настенном варианте и использоваться как учебное пособие при чтении курса истории Русской Православной Церкви, поскольку, как было сказано еще в начале XVIII в., «историю без ведения географического честь как бы с завязанными глазами по улицам ходить».²

Вопрос об издании атласа остается открытым.

² Духовный регламент, п. 8. СПб., 1721.

С. Н. Погорелов

АРХИТЕКТУРНО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТОВЫХ
ОБЪЕКТОВ В ИСТОРИЧЕСКИХ ГОРОДАХ СВЕРДЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Первые археологические работы в старейшем городе Свердловской области — Верхотурье были проведены еще в 1950–1960-е гг. (Рассадович А. И. 1956 г., Оборин В. А. 1967 г.), с середины 1980-х гг. исследования в этом же городе были продолжены (Корчагин П. А. с 1989 г., Курлаев Е. А. 1989–1990 гг., Старков А. В. с 1994 г. и др.). Основой регулярных научных изысканий стала областная Программа по возрождению Верхотурья, как своеобразного исторического и религиозного центра нашего региона. Раскопки и разведочно-надзорные работы осуществлены на территории Кремля (захоронения первопоселенцев, усадьба воеводы, пороховой погреб, часовня Козьмы Юродивого, крепостные стены и башни), Николаевского мужского монастыря (захоронения, братский корпус и др.). Надзорные работы велись последние годы при прокладке коммуникаций, реставрационных мероприятиях на памятниках архитектуры. Тем не менее, большая часть культурного слоя древнего Верхотурья была уничтожена строительством, проведенным с нарушением законов об охране памятников истории и культуры.

В остальных исторических городах Свердловской области, входящих в «Список...» (Постановление Коллегии Министерства культуры и Госстроя РСФСР, ЦС ВООПИК от 28.02.1990 г., и согласно Законов РСФСР «Об охране и использовании памятников истории и культуры РСФСР» от 15.12.1978 г., № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», от 25.06.2002 г., и др.) археологический контроль и исследования не осуществлялись, в основном из-за отсутствия финансирования.

1998 год — очередной юбилейный для г. Екатеринбурга, был связан с активным строительством и реставрацией в историческом центре. Внимание Отдела археологических исследований областного государственного учреждения

культуры «Научно-производственный центр по охране и использованию памятников истории и культуры Свердловской области» (ОАИ НПЦ) привлекли, несогласованные с госорганами охраны памятников, земляные работы на плотине бывшего Исетского Екатеринбургского медеплавильного и железодельного завода (исторический памятник федерального значения, 1723–1808 гг.). Стоит отметить, что законодательные акты, придавшие городу статус «Исторического», не выполнялись в Екатеринбурге с момента их утверждения, то есть с 1990 г., и власти города и области отнюдь не торопились об этом вспоминать.

В 1998 г. на месте одного из ларей плотины завода современные строители спешно прорывали подземный пешеходный переход, не обращая внимания на обнаруженную деревянную основу плотины и на наши объяснения о необходимости приостановить работы. В результате чего, экскаватором уничтожили деревянные конструкции (резные балки, фигурные детали, сваи) *первого* сооружения Екатеринбургской крепости и завода (основание¹ 1720–1723 гг.). Предложение об архитектурно-археологических исследованиях и музеефикации объекта на месте (в новом переходе), было грубо отвергнуто администрацией города (Управление благоустройства), при этом, принесенные специалистами областного НПЦ и переданные городскому чиновнику распечатки выдержек из федеральных и областных законов, им бросили «в лицо», с советом не вмешиваться в действия «истинных» хозяев города.

Именно с этого времени стало оформляться новое направление — по городской археологии, направленное на систематическое комплексное изучение и контроль за археологическим наследием исторических городов Свердловской области. Было создано городское подразделение ОАИ НПЦ. Осложняло работу отсутствие как финансовой, так и государственной программной поддержки, а также упорное нежелание «строительных» чиновников признавать законы по охране объектов культурного наследия. Тем не менее, за 12 лет работы, фактически на энтузиазме, ГП ОАИ НПЦ удалось провести сотни исследований на разных



Погорелов Сергей Николаевич — ОГУК «НПЦ по охране и использованию памятников истории и культуры Свердловской области», зам. начальника отдела археологических исследований
E-mail: heritage@etel.ru

¹ В дальнейшем без указания (основание, строительство, освящение).

памятниках большинства исторических городов нашей области и привлечь внимание к проблеме уничтожения культурного наследия.

Особое значение в исследованиях всегда имели историко-археологические объекты, связанные с духовной, религиозной историей нашего края.

Одним из первых таких памятников, который мы начали обследовать в 1998–1999 гг., была деревянная старообрядческая Покровская часовня (с 1792 г.), позже во им. Святителя и Чудотворца Николая (с 1812 г., единственный этого типа и времени памятник деревянного зодчества сохранившийся в городе) в комплексе с хозяйственными постройками, в квартале ул. Декабристов — Р. Люксембург — Тверитина — Белинского. В результате первых исследований были выявлены тесанные гранитные фундаменты, подвальные помещения храма, найдены предметы культового назначения. Интересным оказался факт обнаружения, в основании культурного слоя, средневековой керамики — следов жизнедеятельности ранних культур. Продолжить исследования ученым не дали, древний участок земли и архитектурные объекты были уничтожены, территория застроена.

В 2000–2001 гг. с невероятным трудом удалось провести частичные изыскания на территории Большой Екатеринбургской крепости, где ранее располагалась первая деревянная Вознесенская церковь (н. 1770-х гг., как определено в дальнейшем научном обследовании — с погостом), а среди ряда усадеб и Ипатьевская. При поддержке научных, учебных и общественных организаций, а так же Екатеринбургской Епархии, были обследованы более 500 кв.м. культурного слоя мощностью до 2 м (XVIII — начало XX вв.), проведены надзорные работы. Обнаружены: христианские погребения XVIII в. женщины и младенца под развалом Ипатьевского дома; на его же месте при раскопках нами собрано более 2,5 тыс. кирпичей и более 100 фундаментных гранитных блоков; основание каменного погребца под бывшим каретником (собраны 17 тесанных больших плит пола), где хранились царские вещи из Тобольского обоза (по Н. Соколову), в погребке обнаружен выход в подземный ход; выявлен колодец-шахта глубиной 18,5 м, пробитая в монолите скальных пород Вознесенской горы (единственный подлинный объект Ипатьевской усадьбы сохранившийся на историческом месте, сейчас под Храмом на Крови во Имя

Всех Святых в Земле Российской Просиявших); часть ограды усадьбы и другие объекты; собрано большое количество артефактов. Научные изыскания активно обсуждались в прессе и на телевидении. Эти работы нанесли мощный удар по стене игнорирования законодательных археологических исследований в городе. К сожалению, все подлинные строительные артефакты «исчезли» (что-то, позже зафиксировали в мусорных отвалах стройки), научные работы не были профинансированы и закончены, до сих пор нет возможности опубликовать интереснейшие материалы.

В 2001 г. следующим духовным объектом исследований стало кладбище первопоселенцев Каменской крепости (XVIII — начало XIX вв.) в г. Каменск-Уральском (1701 г.). Погост располагался рядом с первой деревянной церковью во им. Святой Троицы, от уничтожения «юбилейными» строительными работами удалось спасти только 43 христианских погребения. Тогда же были выявлены и перезахоронены останки горнозаводского управляющего и священнослужителя каменного Троицкого храма (XIX в.).

2002 г. начался с неравной борьбы за проведение исторических исследований на месте первого православного кладбища «Заречного» (XVIII в.) Екатеринбургской крепости. На ул. К Либкнехта (от ул. Малышева до пр. Ленина), при строительстве по расширению автодороги были срезаны бульдозерами 80 христианских могил первостроителей города, среди них, по архивным данным, был погребен и первый Управляющий Исетским заводом. Буквально из-под гусениц тракторов ученым удалось спасти только 14 погребений. Наша попытка защитить исторические могилы обращением в Ленинскую прокуратуру закончились тем, что ее представители не нашли состава преступления в действиях строителей, уничтоживших объект культурного наследия!

В этот же период, после газетных баталий и переговоров, специалистами НПЦ (В. Н. Святых), по научной методике, были выявлены и изучены, а верующими обретенны мощи канонизированных священнослужителей в г. Красноуфимске (1735 г.).

Тогда же, благодаря информации действующего Демидовского центра (заводского музея) г. Ревда археологи обнаружили и произвели научную выемку из нового строительного котлована Ревдинского филиала метизно-металлургического завода («РМ» ЗАО «НСМЗ»)

последних 26 христианских погребений перво-поселенцев, захороненных на кладбище Ревдинской крепости (1732–1734 гг.). Провести изыскания на месте старой церкви с пристроенным родовым склепом Демидовых не удалось, как и завершить исследование древнего кладбища. Новые вершители истории снесли старые стены и могилы, и на расчищенном месте заложили бетонные фундаменты.

Добившись взаимопонимания, в 2002 г. были начаты исследования снесенного Успенского кладбища на территории Ново-Тихвинского женского монастыря. Очередные работы проведены и в полевом сезоне 2009 г. Всего обнаружено и изучено более 200 полуразрушенных захоронений вокруг собора во им. Святого Александра Невского (1814–1852 гг.), часть около Успенской церкви (деревянная начало 1770-х гг., каменная 1778–1782 гг.) и церкви во им. Иконы Скорбящей Божией Матери (1823–1832 гг.). Выявлены большие участки, где могилы полностью уничтожены коммуникациями, мусорными, хозяйственными и строительными котлованами (с 1920-х гг. до современности). На этом, когда то красивейшем некрополе, под великолепными памятниками, вырезанными из разных пород камня или отлитыми из чугуна на Каслинском заводе, покоилась значительная часть элиты Екатеринбурга, Урала, знаменитые по всей России личности и многие уважаемые священнослужители. С помощью научных методов и молитвами сестер монастыря удалось идентифицировать ряд найденных погребенных с останками известных граждан, например, определены: Н. Чупин — российский ученый энциклопедист, горный деятель, организатор строительства и управляющий Первого горного училища г. Екатеринбурга, один из создателей научного Уральского Общества Любителей Естествознания; И. Фелькнер и его родственники (жена, четыре дочери) — горный деятель, Управляющий Екатеринбургским Монетным Двором (отец Главного Начальника Уральских горных заводов Ф. И. Фелькнера); В. Ильин — коллежский ассессор, начальник канцелярии Главного Командира Уральских заводов В. А. Глинка; М. Нуров и его родственники (жена и внучка) — Городской голова, купец 1-й гильдии, Председатель Благотворительного общества им. Имп. Александры Федоровны; В. Мамин (брат) и другие родственники (мать, племянница) известного писателя Д. Мамина-Сибиряка; А. Черкасов —

горный деятель, мэр Екатеринбурга, и другие. Также часть фамилий восстановлена по собранным обломкам памятников. Найдены разрушенными могилы мантийных монахинь и простых сестер, погребения протоиереев и других высоких духовных лиц. Исследовательская работа продолжается. По заверению Архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия, все обнаруженные останки будут перезахоронены в Ново-Тихвинском женском монастыре, а идентифицированные — поименно.

Охранно-спасательные работы несколько лет продолжались около «Второго Немецкого» кладбища по ул. Блюхера, где выявлены остатки и христианских захоронений (начало XX в.). После обследований человеческие останки были перезахоронены. Собранные обломки памятников, по которым восстановлены имена десятков погребенных, сохранены на рядом расположенном «живом» Михайловском кладбище.

Охранно-спасательные архитектурно-археологические исследования осуществлены на месте усадьбы «Вольных почт», в том числе по адресу пр. Ленина, 11. Сейчас здание передано Екатеринбургской Епархии, и в нем расположена церковь.

Попытки проведения исследований около Свято-Троицкой (Рязановской) церкви (1814–1839 гг.), у Спасской (Толстиковской) церкви (1801–1814 гг.), на месте часовен Старообрядческого (Рязановского) кладбища (XVIII–XIX вв.), за Вознесенской церковью (1792–1818 гг.), и старания приостановить разрушительные действия и уничтожение старых захоронений строителями, к сожалению, нам не удалось.

На Уктусе, рядом с каменной церковью во им. Преображения Господня (1808–1821 гг.) и около места расположения старейшей церкви города (тогда Уктусской крепости 1704 г.) — деревянной во им. Святителя Николая Мирликийского (1712 г.) — были проведены надзорные и разведочные обследования в связи с новым строительством. Изучены характеристики культурного слоя.

В процессе изысканий на месте купеческих усадеб (Коробкова, Жирякова и др.) в квартале ул. Вайнера — Урицкого — пр. Ленина (23–25) и на прилегающих территориях обнаружены и спасены от полного уничтожения, при новом строительстве и сносе исторического квартала с архитектурными памятниками, 8 из 12 хрис-

тианских погребений первого Богоявленского кладбища (XVIII в.) Екатеринбургской крепости. Позже с тротуарного газона собраны отдельные останки из разрушенных новыми коммуникациями древних могил.

В связи с восстановлением на историческом месте (сейчас угол улиц Малышева — 8 марта) взорванной в 1930 г. Максимилиановской церкви-колокольни — Большой Златоуст (1847–1876 гг.) начаты научные работы по обследованию этого участка Екатеринбургской крепости. В ходе разведочных изысканий обнаружили, а при архитектурно-археологических вскрытиях выявили определенное «чудо» — после ряда мощных взрывов (частично зафиксированы диаметр и глубина воронок) и прошедших многих десятилетий, сохранилась алтарная часть храма и само основание алтаря! Не меньшее «чудо» — находка не потревоженной могилы известного церковного и государственного деятеля, настоятеля Большого Златоуста протоиерея И. Д. Знаменского. Из особого уважения, он единственный был удостоен погребения у своего храма в 1910 г., но в революционные годы могила была уничтожена (как оказалось только на поверхности). И совсем невероятно — под склепом священника и слоем XIX в., было найдено единичное христианское погребение начала XVIII в., мужчины — из «Татищевских первостроителей»!

Из последних исследований надо отметить работы на месте деревянной церкви во им. Святой Екатерины (первый постоянный храм в нашем городе, 1723–1726 гг.) и каменного Екатерининского собора (1758–1768 гг., пр. Ленина, Площадь труда) — зафиксировано одно разрушенное погребение и старинные гранитные фундаменты, по которым прошлись новыми коммуникациями.

Охранно-спасательные изыскания, в экстремальной обстановке, при поддержке Екатеринбургской Епархии, а также Института экологии растений и животных УрО РАН и Уральского госуниверситета, были проведены на центральной площади города (Кафедральная, 1905 г.) одновременно с поспешно ведущимися, к очередному историческому юбилею города, строительными работами по замене дорожного полотна проспекта Ленина. Исследователями обнаружены более 50 грунтовых и склеповых христианских погребений и определено, что они являются заалтарными, прицерковными захоронениями второй половины XVIII века, расположенными за первой

деревянной церковью во им. Явления Господня (1745–1747 гг.). Найдена и могила священнослужителя, возможно первого настоятеля храма. Выявлены остатки гранитного фундамента каменной ограды и юго-западный угол южного придела каменного Богоявленского Кафедрального собора (1771–1798 гг.), и другие объекты. Сейчас необходимо решить вопрос о дальнейшем исследовании центральной площади города, где под брусчатой вымосткой сохранился археологический культурный слой XVIII в., остатки собора, христианские погребения, в том числе трех правящих архиереев (XIX в.). Надо перезахоронить найденные и вынесенные из-под дорожного полотна человеческие останки к очередной годовщине основания города, и сделать это на историческом месте, например, в центре Площади у памятной часовни, сооруженной например, по подобию современной Екатерининской часовни, возведенной на другом берегу р. Исеть.

В остальных городах Свердловской области, кроме упомянутых Верхотурья (1598 г.), Каменск-Уральского (1701 г.) и Ревды (1734 г.), за последние годы архитектурно-археологические работы по рассматриваемой тематике проводились в городах: Невьянске (1701 г.) — обследование остатков алтаря разрушенного Свято-Преображенского собора (1824–1861 гг., заводской цех) и фиксация ряда уничтоженных современным строительством склепов с древними погребениями; поиск, обнаружение и расчистка мощного восьмиугольного каменного фундамента бывшей часовни в честь Имп. Александра II; охранно-спасательные работы по обследованию остатков фундамента первой деревянной церкви во им. Преображения Господня (1710–1826 гг.) и участка сохранившегося от разрушения современным строительством прицерковного кладбища Невьянской крепости (XVIII в.) — удалось спасти только 41 христианское погребение, много могил уничтожено, строительство продолжается; Камышлове (1668 г.) — найдено место первого острога и церкви; Ирбите (1631 г.) — выявлен культурный слой на месте проведения Ирбитской ярмарки (торговые ряды), и крепости (культурный слой до 3 м), а также частично разрушенное современной коммуникацией центральное кладбище Ирбитской крепости; Туринске (1600 г.) — выявлен культурный слой Туринской крепости (Епанчин юрт, град Епанчин) мощностью до 2 м, начато изучение прицерковных захоронений Крестовоздви-

женского собора (1765 г.), около которого был погребен, расстрелянный в 1918 г., священнослужитель о. Федор (канонизирован); Березовский (1748–1754 гг.) — осуществлены работы по научному изучению и реконструкции захоронения рядом с Успенской церковью (кам. 1868 г.) — Ротонды представителей царского грузинского рода Эристави и породненных с ними известных уральских горняков Кокшаровых. Проводились работы, но по «светским» объектам, в Нижнем Тагиле, Алапаевске, Полевском и в других городах области.

Таким образом, можно констатировать, что за последние годы в ОГУК «НПЦ по охране и использованию памятников истории и культуры Свердловской области» сложилось и работало подразделение целенаправленно и планомерно занимающееся мониторингом и научными изысканиями в исторических городах области.

К сожалению, до сих пор не приняты новые архитектурно-археологические охраняемые зоны г. Екатеринбурга и других городов, во многих исторических населенных местах они даже не создавались. Не разрабатываются планы и программы целевых исследований исторических городов, не смотря на требования ряда законов, как федерального, так и международного уровней, нет финансирования даже на возникающие охранно-спасательные исследования (опять же обязательные). Исчезает вновь, только появившаяся за последние годы, возможность проведения историко-археологической, обучающей и воспитывающей, практики для студентов и школьников. Полученный новый богатый материал по истории первых городов на территории Свердловской области, в основном не востребован, нет поддержки в обработке коллекций, в публикации материалов, в музеефикации артефактов. Стоит отметить, что в последние годы проводятся действия по нейтрализации организаций работающих по сохранению и изучению памятников истории и культуры. Например, в 2001 г. все памятники архитектуры перешли с баланса НПЦ на баланс Мингосимущества, после чего полным ходом пошли продажи, разрушающие реконструкции и снос памятников архитектуры и соответственно участков археологического слоя вокруг них. Деньги, за аренду памятников поступаая вероятно в общий бюджет области стали распреде-

ляться, судя по происходящему, отнюдь не на охрану памятников. Созданные федеральные агентства начали активные действия по захвату памятников федерального значения. Получается ненормальная ситуация, когда лучшие здания, в историческом центре города, построенные в разные века уральцами, пытаются присвоить и использовать в своих коммерческих целях «федералы», как будто это их собственность. При этом выселяют располагавшиеся там десятилетиями организации, да еще требуют какие-то многомиллионные долги за пользование зданиями и территориями!? Всем известны попытки захвата зданий библиотеки Белинского, Дома мира и дружбы, Дома Профсоюзов. На днях начали выгонять «Уральский рабочий» и магазин «100 000 книг» при этом требуя 100-миллионный долг. Также выбрасывают «на улицу» известный всем со «школы» ВООПИК, выселяют НПЦ из «Городка чекистов» также требуя «мзду». Ведутся интриги по развалу НПЦ как ведущей организации по охране памятников в нашей области.

Не выполнение законов по сохранению культурного наследия России, не выделение средств на охраняемые исторические, архитектурно-археологические исследования, приводит к невозможности контроля за памятниками и культурным слоем в исторических городах и населенных местах, что всегда ведет к продаже и застройке земель, а это равно уничтожению невосполнимых историко-культурных ресурсов нашей страны. Заметим, по ситуации, что предложение рассматриваемое Министерством культуры РФ о расширении Списка исторических городов России только в Свердловской области с 15 до 37, вообще удивительно при полном отсутствии федеральной помощи и пассивности самого субъекта федерации, а также слабости законов. Новые творцы и строители «Своей Новой Истории» и временные «Хозяева Жизни», забывают, что они давно не первые, и если не уважать историю и наступать на ее грабли очередной раз, то удар вновь будет нанесен по детям и внукам.

Надеемся, что декларируемое возрождение культуры и духовности нашего общества, за что ратуют политики, проповедники и ученые, выльется и в уважение к многообразной тысячелетней истории и нашего края, в реальные действия по выявлению, изучению и сохранению конкретных объектов культурного наследия.

И. А. Чернякова, О. В. Черняков

АЛТАРНЫЕ ПОСВЯЩЕНИЯ ПРИХОДСКИХ ЦЕРКВЕЙ
КАК ОТРАЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО МЕНТАЛИТЕТА
КРЕСТЬЯНИНА-КАРЕЛА ДОНИКОНОВСКОЙ ЭПОХИ

Несколько предварительных замечаний

Представляется, что никакие другие известия в сфере ментальных представлений народа, дошедшие до нас из столь отдаленного прошлого России, как XVI—XVII столетия, не могут сравниться по всеохватности и регулярности с информацией об алтарных посвящениях, в которых безусловно отразились надежды и чаяния простых людей и, прежде всего, прихожан. Упоывая на заступничество наиболее известных и почитаемых в той или иной местности святых, обитатели очерченной границами прихода территории выбирали патрона для местного храма, исходя из веками сложившихся представлений о каждом из небесных помощников людей в их земных трудах и заботах. Так, все знали, что святой Николай Чудотворец покровительствует рыбакам и мореходам, и вообще всем, кто находится в пути; что святые Флор и Лавр, а также Власий заботятся о домашних животных; что великомученица Параскева Пятница не оставляет своим оберегающим вниманием женщин в их рукоделиях и хлопотах по хозяйству; что страстотерпец Георгий Победоносец, ассоциирующийся в народном сознании с воинскими подвигами на поле брани и в целом с идеей героической защиты от злых сил, готов помогать также пахарям-земледельцам.

Дошедшие до наших дней сведения о приходских церквях, сохранивших в агиографической части своих названий указания на посвящения действовавших в них главных и дополнительных алтарей, создают информационную базу для вполне верифицируемых размышлений о том, как приверженность к почитанию одних и тех же святых объединяла отдельные территории в зависимости от христианских ориентаций, хранимых чтимой из поколения в поколение памятью их обитателей, либо разъединяла их.

На этой именно информации основывалось одно из предшествующих исследований И. А. Черняковой, осуществленное в рамках общеевропейского проекта TASK (Trans-National Database and Atlas of Saints Cults), в котором группа этнузиастов из разных стран: Британии, Нидерландов, Германии, Румынии, Исландии, Франции, Италии, Финляндии и России (представленной Карелией), и даже из Египта и Америки (представленной Луизианой), объединенная идеей выявить весь спектр алтарных посвящений церквей и часовен, стоявших по всей Европе, и воссоздать картографированное информационное пространство для эпохи позднего средневековья и раннего нового времени, поставила задачу приблизиться к пониманию глубоко скрытых, но, вероятно, существовавших общих идей и чаяний тогдашних европейцев.

Вдохновителем и руководителем этого проекта (1999–2003), результатом которого стала изданная в Линкольншире (Великобритания) коллективная монография, являясь английским историком и географом Грэхамом Джоном (Graham Jones, Centre for English Local History, University of Leicester).¹ Проект, подхваченный американским исследователем Маргарет Кормак (Margaret Cormack, College of Charleston, University of South Carolina), привлек еще большее количество участников: на конференции, состоявшейся в июне 2006 г. в Исландии (Holar), прозвучали доклады представителей университетской науки не только из выше названных стран, но также из Польши, Эстонии, Швеции, Дании и даже из Марокко.²

Территория исследования

Говоря о российской Карелии, прежде всего следует отметить, что изначально, с вхождением новгородских обширных земель в состав Московского царства в последней трети XV в., эта территория оказалась административно разделенной. К началу нового времени это были



Чернякова Ирина Александровна — к.и.н., Петрозаводский государственный университет, доцент
E-mail: Irina.chernyakova@onego.ru

Черняков Олег Владимирович — Петрозаводский государственный университет, гл. спец. Изд-ва ПетрГУ
E-mail: oleg_v@onego.ru

¹ См.: Saints of Europe: Studies Towards A Survey of Cults and Culture. Donington, 2003. 279 p.

² Подробнее о конференции см.: Журнал отчетов и публикаций ИЛЛМИК (Исследовательской лаборатории локальной и микростории Карелии). 2006. № 1–2: <http://illmik.petrso.ru/news/Reports/18248EE1-1943-4087-AF17-AD7E477904C6.html> (далее — Журнал ИЛЛМИК)

Лопские погосты и Заонежские погосты, представлявшие собой северные части разных новгородских пятин: Водской и Обонежской, соответственно. Во втором из регионов — в Заонежских погостах — при этом довольно четко выделяются пять географически локализованных зон: Приладожье, Прионежье, Пудожский край, Заонежье и Выгозерье (см. карту-схему «Карелия в XVII в.»).

Этнокультурные судьбы людских сообществ, населявших эти зоны, и особенно зону Лопских погостов, в обозримом историческом прошлом складывались по-разному. Поэтому вполне правомерным представляется вопрос: должны ли преобладавшие посвящения церковных алтарей, всегда детерминированные выбором самих прихожан в те времена, о которых мы ведем речь, быть также разными?

Общая характеристика источников

Абсолютно верифицируемой документальной базой для выявления всех существовавших в XVI–XVII столетиях в Карелии храмов и всего спектра их посвящений (с учетом имевшихся в них приделов с отдельными алтарями) являются писцовые и переписные (для второй половины XVII века) книги.

Информативная значимость этих кадастровых документов, как явная, так и потенциальная, несмотря на чрезвычайную лапидарность и неизбежную формализованность сведений, в них содержащихся, уже давно признана в отечественной историографии³. Ценность данного рода источников особенно очевидна для исследователей проблем, лежащих в сфере истории аграрной. Однако документы эти не так уж малоинформативны и с точки зрения исследовательских задач, относящихся к сюжетам социальной истории.

Более чем оправдано привлечение писцовых и переписных книг для изучения истории церкви. Это единственные документы массового характера, позволяющие выявить полную

сеть приходских центров, существовавшую в России в период раннего нового времени (XVI–XVII вв.). Более того, специфика источника, сохранившего в виде ремарок писцов ретроспективную информацию и от конца XV столетия, лишь в малой степени представленную документальными текстами российского происхождения, создает возможность — во всяком случае для северо-западного российского приграничья — выяснить, какой именно была древнейшая система административного деления (погостов) на последнем этапе существования Новгородской феодальной республики, и отследить как она дробилась и структурировалась в ходе формирования централизованного Московского государства.

Информация, сконцентрированная в упоминаниях стоявшего в центральном поселении каждого погоста или выставки храма, представляет для нас наибольший интерес. Сведения, анализируемые в данной статье, обнаружены в подвергнутых сравнительному анализу двух опубликованных текстах: писцовой книге Заонежских погостов 1582/83 г.⁴ (далее — ПК 1582), дозорной книге Лопских погостов 1597 г.⁵ (далее — ДК 1597) и в двух неопубликованных переписных книгах Заонежских⁶ и Лопских погостов 1678 г.⁷ (далее соответственно — ПКЗ 1678 и ПКЛ 1678).

Выявленные по массовым источникам кадастрового характера достоверно зафиксированные данные, будучи сведенными в таблицу (см. табл. 1), показывают, что алтарные посвящения в последней четверти XVI столетия и спустя почти век, в последней трети XVII столетия, распределялись с очевидной неравномерностью как в географическом отношении, так и в смысле местных агиографических предпочтений.

Количество церковных алтарей и спектры посвящений по регионам:

Лопские погосты

В конце XVI столетия этот регион включал в себя семь административно-территориальных образований, сконцентрированных вокруг следующих погостских центров: Никольский в

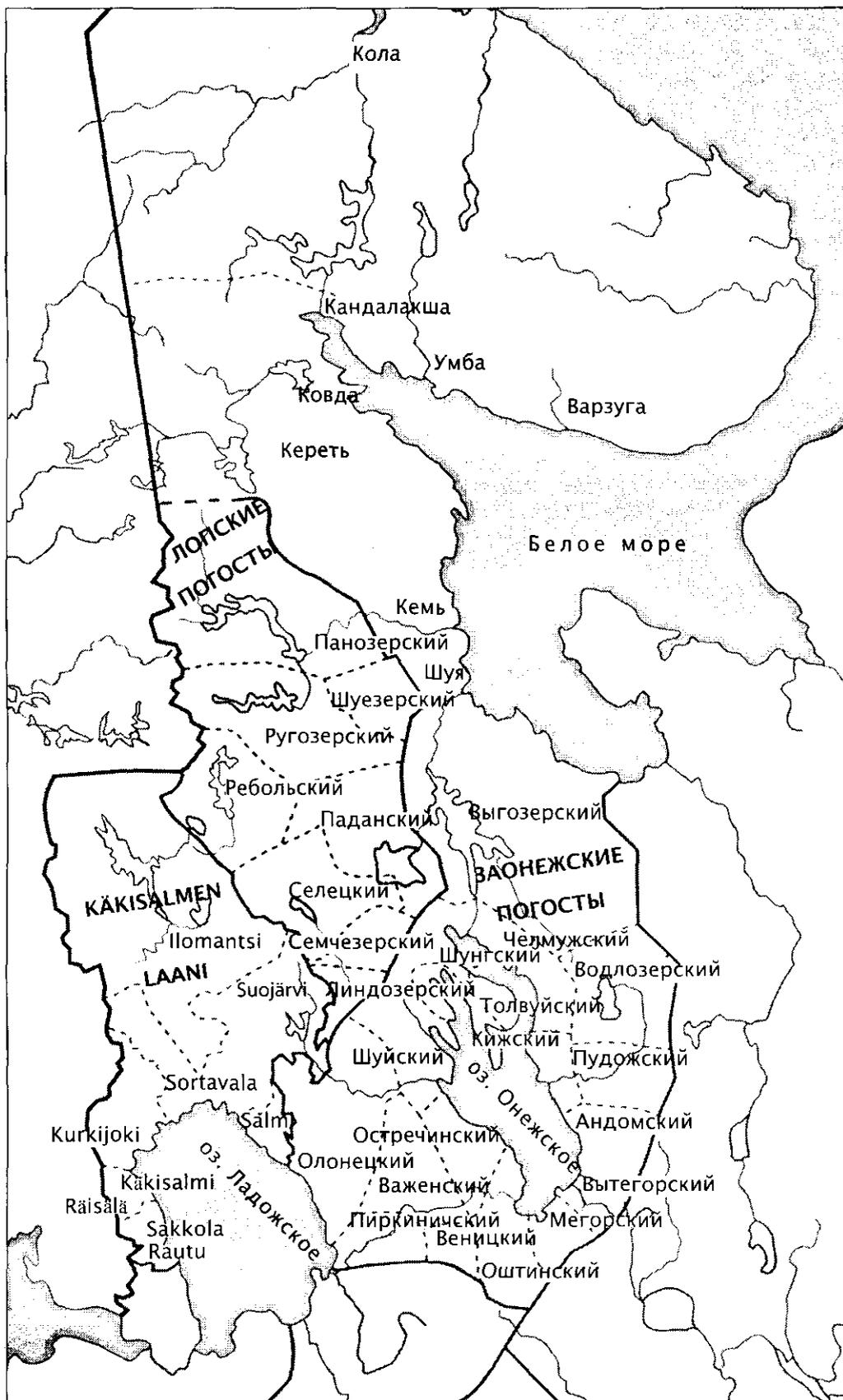
³ Свидетельством тому шестнадцать состоявшихся всероссийских научных конференций-совещаний, по результатам которых регулярно публикуются сборники научных статей. См., например: Материалы XV Всерос. науч. конф. «Писцовые книги и другие массовые источники XVI–XX веков». К столетию со дня рождения П. А. Колесникова. М., 2008. 380 с. Последнее XVI всероссийское совещание по вопросам изучения и издания писцовых книг и других массовых источников по истории России состоялась в сентябре 2009 г. в г. Кириллове Вологодской области. См. подробнее: Журнал ИЛЛИМИК. 2009. № 1(7). http://illmik.petrsu.ru/2009_news7/Kirillov.html

⁴ См.: Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины А. В. Плещеева и подьячего С. Кузьмина 1582/83 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах: Asiakirjoja Karjalan Historiasta 1500- ja 1600-luvulta. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993. Т. III. С. 35–341.

⁵ См.: Дозорная книга Лопских погостов подьячего Г. Кобелева 1597 г. // Там же. 1987. Т. I. С. 186–233.

⁶ См.: РГАДА. Ф. 1209. Кн. 1137, ч. 1. 186 л.; ч. 2. 427 л. Подлинник.

⁷ См.: Там же. Кн. 8573. 110 л. Подлинник.



Карта-схема «Карелия в VII в.»

Таблица 1

Спектры алтарных посвящений в разных регионах российской Карелии в XVI–XVII вв.*

Алтарные посвящения	Лопские погосты		Приладожье		Прионежье		Пудожский край		Заонежье		Выгозерье	
	1597	1678	1582	1678	1582	1678	1582	1678	1582	1678	1582	1678
Св. Троица			1	1		1		1	4	2	1	
Христос	2	3		3	3	6	2	2	3	6	1	1
Богородица	1	3	3	5	11	12	7	9	4	9		
Св. Николай	2	2	4	5	15	11	5	3	4	10	4	
Св. Илья Пророк	2	5	1	2	5	7	3	2	2	3	1	1
Вмч. Георгий			1	2	9	5		2	3	4		
Св. Иоанн Креститель			1	1	1	2	1	1				
Св. Петр и Павел				2		1	1	2	3	4	1	
Св. Флор и Лавр				1		2						
Св. Архангел Михаил					2	1						
Св. Дмитрий Солунский					1	1						
Св. Лазарь					1	1						
Вмч. Параскева						1		1				
Вмч. Варвара										1		
Св. Александр Свирский						1						
Итого	7	13	11	22	48	52	19	23	23	39	6**	2

*Источники: ПК 1582, ДК 1597, ПКЗ 1678, ПКЛ 1678.

**Кроме того, еще две церкви во имя Климента папы Римского стояли в волостях Нюхче и Суме.

Линдозере на реке Суне, Спасский в Сельге на Селецком озере, Никольский в Паданах у озера Сегозера, Спасский в Ругозере на впадающей в Выг реке Тунгуде, Ильинский в Шуезере на реке Шуе Корельской, Ильинский в Панозере в верховьях реки Кеми, Пречистенский в Семчозере, на самом севере Карелии. К концу XVII в. в состав этой административной области вошел и приграничный Ребольский приход, ранее бывший в ведении Кольского острога, с церковью Рождества Богородицы в центральном поселении на озере Лексе. Все вместе они формировали значительное пространство к северу и северо-западу от Онежского озера, примыкавшее на западе к шведской границе, а на северо-востоке граничившее с Карельским Поморьем. Вплоть до XVI в. земли эти являлись местом обитания по преимуществу саамов, тем не менее уже с XIV в. они были разделены между отдельными родами карельской автохтонно феодализировавшейся знати, исконных обитателей западного и северо-западного Приладожья.⁸

Постепенно на протяжении позднего средневековья и раннего нового времени все пространство Лопских погостов оказалось колонизированным карелами, вынужденными в силу драматических обстоятельств покинуть родовые «отчины и дедины» на Карельском перешейке, перемещаясь на восток.⁹ В момент составления дозорной книги 1597 г. территория эта уже была в значительной степени заселена и освоена. Свидетельством тому — зафиксированные новгородским дьяком Григорием Кобелевым, осуществлявшим описание северной части Карелии накануне наступления нового XVII века, церкви, стоявшие во всех погостских центральных поселениях.

Что касается наиболее почитаемых святых, то по данным за оба столетия находим в зоне Лопских погостов только четыре посвящения: Иисус Христос, Богородица, св. Николай Чудотворец и св. Илья Пророк, и их спектр

ная история северо-запада России XVI века: Север. Псков. Общие итоги развития северо-запада. Л., 1978. С. 81.

⁹ Подробнее см.: Чернякова И. А. Карелия на переломе эпох: Очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск, 1998. С. 23–31; Она же. О чем не рассказал Элиас Лённрот: К истории края, где оказались сохранены и записаны эпические песни древнего народа. Петрозаводск, 1998. С. 26–39.

⁸ См.: Жербин А. С., Шаскольский И. П. Особенности развития феодализма в Карелии (XI–XVI века) // История СССР. 1982. № 4. С. 132–141; Мюллер Р. Б. Лопские погосты // Аграр-

не изменился от конца XVI в. к концу XVII (см. рис. 1.)

Впрочем, очевидно и другое — храмов стало намного больше (7→13). Обращает внимание втрое возросшее количество церквей в честь Богородицы (1→3) и в два с половиной раза в честь св. Пророка Ильи (2→5).

Обитатели этого сурового края, помимо вынужденной особенностями климатической зоны постоянной борьбы за существование (известно, что здесь требовались особые усилия по возделыванию не слишком плодородных земель, а чтобы уверенно прокормить семьи нужно было добывать средства всеми возможными способами: от охоты и рыболовства до вполне масштабного железоделательного промысла, впоследствии также смолокурения и производства дегтя), должны были столкнуться еще и с чрезвычайно осложнявшими их жизнь обстоятельствами внешнего порядка. Военные нападения из-за близкого рубежа так называемых «каянских немцев», во главе со шведскими военачальниками, не раз опустошали карельское приграничье в последние десятилетия XVI — первые десятилетия XVII в.

Думается, что именно в связи с угрозой извне жители северной Карелии — Лопских погостов — особенно уповали на св. Илью Пророка. Кажется важным упомянуть о широко известном предании, передававшемся из уст в уста столетиями в близких по содержанию вариантах (враги могли быть остановлены тем, что окаменевали, пытаясь приблизиться к ильинскому храму, или слепли от блеска его церковных куполов¹⁰) и опубликованной местным священником в начале XX в. В его собственной интерпретации, весьма лапидарной, рассказ прозвучал так: «Вооруженный шведский отряд в 100 человек, предав огню и мечу деревню Сопосалму, подплывал к Панозеру. Защиты у карел не было никакой. Они опять обратились к молитве. Вдруг шведы, чего-то испугавшись, обратились в бегство. Народ, — заключает автор, — приписал неожиданное спасение от смерти заступничеству своего покровителя св. Пророка Ильи».¹¹

Приладожье

Здесь, вдоль восточного берега Ладожского озера, располагались деревни, входившие в

состав Ильинского Олонецкого и Рождественского Олонецкого погостов. Упоминание об Олонце носит наиболее древний характер из всех карельских поселений и датируется еще XII столетием. Повседневная жизнь обитателей этого края в интересующий нас период раннего нового времени тоже подверглась ужасам военных нападений, спровоцированных обстоятельствами внешнего вмешательства и внутреннего беспорядка. Шайки шведских наемников, подначальных французу по происхождению полковнику Якобу де ла Гарди, чей гарнизон стоял в Новгороде, наряду с поляками, литовцами и казаками бесчинствовали на пространствах Олонецкой равнины в первые десятилетия XVII в., известные в истории как Смута междуцарствия. Результатом пережитых населением драм и трагедий становилось обращение к небесным заступникам. Здесь тоже вдвое возросло количество церквей сразу после возвращения к мирной жизни, уже во второй трети XVII столетия (вместо 11-ти, известных по материалам писцового описания 1582 г., находим упоминания о 22-х храмах)¹² (см. рис. 2.).

Обнаруживаемый по сведениям за последнюю треть XVII в. спектр посвящений много более широкий: в дополнение к имевшимся алтарям издавна почитаемых Святой Троицы и Иоанна Крестителя (по одному посвящению как в 1580-х, так и в 1670-х гг.) зафиксированы алтари, возведенные с молитвой-обращением к святым Флору и Лавру, Петру и Павлу, а также 3 (!) новых церкви, поставленные крестьянами в честь Иисуса Христа. Показательно, что здесь тоже, как и в Лопских погостах, увеличилось количество алтарей св. Пророка Ильи, а также традиционно воспринимаемого в роли заступника в лихолетье Георгия — местные крестьяне так именовали Григория Победоносца (можно встретить также варианты имени Егорий, либо Егоргий). В Приладожье в последней четверти XVI в. было по одному посвящению каждому из этих двух святых, спустя несколько десятилетий стало по два. Однако более всего обращает внимание предпочтение в почитаниях, отдаваемое здесь Богородице и св. Николаю Чудотворцу (3 и 4, соответственно, позднее находим по 5 алтарей в честь каждого из них).

¹⁰ См.: Степанова А. С. Устная поэзия тунгудских карел. Петрозаводск, 2000. С. 15, 16.

¹¹ Цит. по: Чернякова И. А. Панозеро и его обитатели: пять веков карельской истории // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 26.

¹² См.: Чернякова И. А., Черняков О. В. Писцовые и переписные книги XVI—XVII вв. как источник по истории деревянного зодчества Карелии // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1988. С. 55–73.

Прионежье

Погосты Никольский Шуйский, Рождественский Остречинский, Воскресенский Важенский, Ильинский Веницкий, Никольский Оштинский и Рождественский Мегорский, а также примыкавшая к ним с юга территория Покровского Вытегорского погоста в исторической ретроспективе представляют собой особую зону активного этно-культурного взаимодействия вепсов, карелов и русских. На сравнительно небольшой территории вдоль западного и южного побережий Онежского озера находим упоминания о более чем значительном количестве — 48-ми (!) стоявших уже в XVI в. храмов. Их число возрастет ненамного и составит 52 в следующем XVII столетии. (см. рис. 3.)

Несмотря на то, что лишь две из шести главных погостских церквей в Прионежье — в Шуе и в Оште, были посвящены св. Николаю Чудотворцу, совершенно очевидно, что именно он был наиболее почитаемым святым в этой части Карелии: в каждой третьей церкви из стоявших к западу и к югу от Онежского озера в XVI в., были устроены дополнительные алтари (всего нами обнаружено их 13) с молитвенным обращением именно к этому, наиболее почитаемому на севере России святому. Чуть меньше, но абсолютно убедительно на общем фоне и количество алтарей, посвященных Богородице (было 11, стало 12). Интересно отметить, что хотя в Прионежье XVI в. посвященных Иисусу Христу храмов только три, церкви именно с этим посвящением появятся в следующем XVII в. в заметно большей пропорции, чем любые другие (теперь их вдвое больше — шесть). Что же до св. Николая, то по сравнению с предыдущим столетием в XVII в. он явно уступает в популярности: из посвященных ему 15-ти алтарей, большей частью разрушенных на исходе Ливонской войны, окажутся восстановленными только 11. Все другие известные местным крестьянам небесные заступники: Михаил Архангел, Иоанн Креститель, Дмитрий Солунский представлены одной или двумя церквями, им посвященными.

В XVII в. спектр алтарных посвящений в храмах, возведенных в Прионежье, расширился. Крестьяне обращались к новгородскому митрополиту за благословением в создании новых алтарей в честь верховных апостолов Петра и Павла, мучеников Флора и Лавра, великомученицы Параскевы Пятницы. Появление почитаний местночтимых святых — пре-

подобных Александра Свирского и Лазаря Муромского — связано с основанными ими монастырями: Свято-Троицкой обители на Олонецком перешейке и Успения Богородицы на одном из южных мысов Онежского озера.

Пудожский край

Составлявшие этот регион погосты Никольский Андомский, Никольский Пудожский и Преображенский Шальский располагались к востоку от Онежского озера и формировали пространство, населенное преимущественно русским, новгородским по происхождению населением. Примыкала к Пудожью еще более отдаленная территория Рождественского Водлозерского погоста. В интересующее нас время только в этой части Карелии может быть констатирована сколько-то стабильная жизнь, без военного вмешательства извне. Спектр алтарных посвящений демонстрирует совершенно иное распределение предпочтений при посвящении алтарей, чем все ранее рассмотренные нами.

Общее количество храмов с конца XVI в. к концу XVII в. в этой части Карелии в отличие от всех других, несмотря на то, что в пространственном отношении она несопоставимо больше, и не слишком велико, и изменилось не так значительно (19—23). Явное предпочтение местное население отдавало почитанию Богородицы. По данным на начало 1580-х гг. находим упоминания семи алтарных посвящений, к концу 1670-х гг. стало девять. Это значит, что чуть ли не каждый второй храм был возведен в честь этой небесной заступницы. Появились алтари св. Троицы и Параскевы Пятницы, сразу два храма были поставлены с молитвой, обращенной к великомученику Георгию, увеличилось количество церквей с посвящением верховным апостолам Петру и Павлу. Более же всего обращает внимание очевидное уменьшение популярности в Пудожском крае почитаний св. Николая Чудотворца (5—3) и св. Ильи Пророка (3—2) (см. рис. 4).

Выгозерье

В расположенном еще дальше к северо-востоку от Онежского озера Преображенском Выгозерском погосте, если судить по официально зафиксированной массовыми источникам информации, тоже как будто-бы исчезают церкви, посвященные св. Николаю Чудотворцу (см. рис. 5).

Однако, это не так. В состав Выгозерского погоста в первой половине XVII в. пере-

стала входить зона поморских волостей (Вирма, Нюхча, Сорока, Сума), где как раз и стояло большинство церквей (7 из 11), включенных в таблицу 1 и график на рис. 5. Что касается собственно центрального поселения, то там по-прежнему две церкви: Преображенья и Ильи Пророка. Заметим, что новые церкви были возведены в этой части Карелии неслучайно: именно отдаленное Выгозерье, тяготевшее в хозяйственном отношении к вотчинным владениям Соловецкого монастыря, становится в последней трети XVII в. местом обитания как для бежавших от официальной церковной реформы патриарха Никона соловецких монахов, так и для множества крестьян, следовавших в скитской жизни, а позднее в созданном ими Выгорецком общежительстве идеям старообрядцев-беспоповцев.

Заонежье

Наиболее обитаемой частью Карелии издревле было пространство по берегам заливов (*зуб*) и на островах в северной части Онежского озера. Как и Пудожский край этот регион населен уже со времен владения им боярами Великого Новгорода по преимуществу русскоязычным населением. Констатируя тяжелейшие последствия событий Смуты начала XVII столетия мы опять же обнаруживаем чрезвычайно заметное увеличение количества храмов: было 23, станет 39. С очевидностью преобладала ориентация на св. Николая Чудотворца (было 4 алтаря, ему посвященных, станет 10). Очень близка к нему по степени популярности обращений заступница Богородица (4→9). Вдвое больше алтарей посвящено во вновь возводимых церквях и Иисусу Христу (3→6). На фоне подобных констатаций почти «забытым» предстает самый популярный в приграничных северных Лопских погостах св. Илья Пророк (см. рис. 6).

В дополнение к ситуации с почитаниями святых дониконовской эпохи, анализируемой нами на материалах всей российской Карелии, обратим внимание на то, как по-разному распределялись предпочтения при выборе святого патрона для местного храма даже на столь ограниченной в пространственном смысле территории как прибрежная зона Онежского озера. Рассмотрим промежуточную для временных рамок данной статьи ситуацию — конца 1620-х — начало 1630-х гг., наступившую сразу после преодоления кризиса Смутного времени (см. рис. 7).

Очевидно, что в русскоязычном Заонежье Богородица и св. Николай Чудотворец оказывались примерно в равной степени востребованными, явно превалируя над другими алтарными посвящениями. Каждому из этих святых было посвящено по 6 алтарей, что вдвое превышает посвящения Иисусу Христу и св. Илье Пророку (по 3), и втрое — посвящения св. Троице и св. Георгию (по 2). Всего же на берегах северных заливов Онежского озера, образующих зону Заонежья, стояло на исходе первой трети XVII в. 25 храмов, некоторые из них составляли настоящие погостские комплексы с поистине выдающимися архитектурными сооружениями, как, например, поставленная в вотчине Тихвинского монастыря в Шульге церковь св. Николая Чудотворца «о девяти верхах шатровых» (поз. 1, рис. 7) или поставленная в вотчине Вяжицкого монастыря в Толвуе церковь Георгия Стратотерпца «о пяти верхах шатровых» (поз. 11, рис. 7).

К востоку от озера и на юге в той же мере как широко почитаемая Богородица присутствует в спектре алтарных посвящений Иисус Христос. Обращает внимание, что по нашим данным св. Георгий великомученик был много более почитаем на русскоязычном Пудожском берегу (3 алтаря из 12-ти), чем в других местах и в той же мере как Христос и Богородица (тоже по 3 алтаря). Всего здесь стояло 29 церквей, как одиночных, так и в составе погостских комплексов: Шала, Андома, Мегра (поз. 26, 37 и 47, рис. 7), хотя и не таких значительных, как в Заонежье.

В то же время св. Николай Чудотворец был несомненно наиболее почитаемым святым в районах к западу от Онежского озера, населенных вепсами и карелами. Алтарей, ему посвященных, здесь мы обнаружили в четыре раза больше, чем Христу, и в полтора раза больше, чем Богородице (11, 3 и 7 соответственно).

В целом в окружавших Онежское озеро в конце 1620-х гг., как в уцелевших еще с XVI в., так и в возведенных после потрясений Смутного времени, церквях крестьяне — русские, карелы и вепсы — молились у 82-х алтарей. Большая половина из них были связаны с почитанием св. Николая Чудотворца (22=27 %) и различных Богородичных праздников (Благовещения, Рождества, Введения во храм, Покрова и Успения) (20=25 %). Еще 15 посвящений (18 %) связаны с почитанием Христа (Господские праздники: Рождество, Богоявление, Преображение, Вознесение). В основном

это были главные алтари. Так, из 22-х посвященных св. Николаю Чудотворцу, 18 являлись главными и только 4 дополнительными; из 20-ти посвященных Богородице 18 были главными и только 2 дополнительными; из 12-ти посвященных Христу лишь 1 алтарь был дополнительным.¹³

Остается заметить, что не может не удивлять столь значительное количество православных храмов, воздвигнутых в короткие сроки, буквально за три–четыре десятилетия в конце XVI — начале XVII в. в Карелии — этом северо-западном российском приграничье.

Ведь всего полвека назад новгородские архиепископы Макарий (в 1534 г.) и Феодосий (в 1543 и 1548 гг.) вынуждены были констатировать повсеместное бытование в этом отдаленном от центра регионе «кумирской прелести». Сетуя на то, что «...по всему Поморию ...от немецкого рубежа Ливонской земли ... до рубежа свейских немец, и во всей Корельской земли и до ...каянских немец рубежа, и около Пелеискаго озера, и до Лексы реки... скверная мольбища идолские удержашася», новгородский владыка пояснял в чем их суть: «лес, и камене, и реки, и блата, источники, и горы, и холми, солнце, и месяц, и звезды, и езера, и проста рещи всем твари поклоняхуся яко богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бесом — волы, и овцы, и всяк скот, и птицы».¹⁴

Не забудем также, что во времена, о которых мы ведем речь, церкви возводились чаще всего за счет крестьянской общины, в собственности которой, как рефреном указывают писцы — составители исследуемых нами кадастровых документов — все и находилось: «в церкви образы, и свечи, и книги, и ризы, и сосуды, и все церковное строенье мирское». Да и ставились храмы как правило «на пашенной тяглой земле деревни», лишь со временем превращаясь в отдельные поселения — выставки. Общее количество алтарных посвящений в тогдашней Карелии: Заонежских и Лопских погостах к концу 1670-х гг. возросло до полутора сотен (151).

Объяснить тот факт, что только в семи из 17-ти Заонежских погостов (Олонецком, Шуйском, Кижском, Толвуйском, Шунгском, Челмужском и Выгозерском), до конца 1670-х гг. было поставлено 43 церкви, из них 30 сразу

после Смуты междоусобия, но до 1628 г.,¹⁵ можно лишь принимая во внимание чудовищные испытания, которые выпали на долю местного населения в силу причин геополитического характера.

Попавшему в зону активнейшего противостояния борющихся за преобладание на Балтике двух держав — России и Швеции, местному крестьянству пришлось пережить Ливонскую войну, на исходе которой эти земли стали театром военных действий; несколько вторжений отрядов европейских авантюристов в 1590-х гг., прошедших по северу Карелии до Поморья; настоящую военную интервенцию во время Смуты междоусобия в 1610–1613 гг.; и, наконец, четырехлетнюю русско-шведскую войну (1613–1617 гг.), с которой началось правление царя Михаила Романова и которая завершилась отторжением западной части Карелии вместе с Ингрией и Ливонией в пользу шведов по Столбовскому миру 1617 г.

Граница прошла уже серединой Ладожского озера. Шведский король Густав II Адольф удовлетворенно констатировал, выступая в риксдаге, что России пришлось «отказаться от того захоластья, из которого так часто беспокоили нас» (то есть, от ливонских, ижорских и западнокарельских земель, обрамляющих Финский залив с юга и востока — И. Ч.).

Важно отметить, что в Швеции вынашивались еще более далеко идущие планы. В 1621 г. шведы заняли Ригу. В 1628 г. произошло не менее примечательное событие — в Стокгольме был издан переведенный на русский язык (!) малый протестантский катехизис Мартина Лютера.¹⁶ Тогда же началось учреждение лютеранских приходов в Ижорской земле и активное миссионерство западных проповедников в Карелии. Без сомнения, не только военное, но и идеологическое оружие должно было быть задействовано на восточном — прежде всего, карельском — направлении выдающимся политиком и полководцем Густавом II Адольфом, стремившимся к территориальному расширению своего государства для создания великой империи. Однако шведская армия во главе с самим королем была отвлечена вступлением в Тридцатилетнюю войну на полях Германии.

¹⁵ См.: Чернякова И. А., Черняков О. В. Указ. соч. С. 69, 70.

¹⁶ См.: Менгель С. Реформация versus реформа языка? (Тексты западноевропейских протестантов на русском языке в XVII — начале XVIII веков) // Материалы 14 междунар. конгр. славистов, Охрид, 10–16 сентября 2008 г. <http://www.russian.slavica.org/down/JAZIK.doc>

¹³ См. подробнее: Tcherniakova I. Churches and Monasteries on the Shores of Lake Onego, Karelia // Saints of Europe: Studies Towards A Survey of Cults and Culture. P. 135–170.

¹⁴ Цит. по: Чернякова И. А. О чем не рассказал Элиас Лённрот. С. 30.

И как знать, как бы развивались события, если бы Густав II Адольф не погиб в одном из сражений в 1632-м.

Однако в России, по-видимому, хорошо осознавали опасность возможной потери северо-западного приграничья — Карелии. Без сомнения, главная роль в идеологическом — православном — просвещении ее тогдашних обитателей (в подавляющем большинстве карелов) принадлежит церкви и особенно монашеству. Новгородские монастыри Вяжицкий, Хутынский, Тихвинский, Юрьев, Росткин, Колмов, Антониев чрезвычайно усилили свое присутствие в этом регионе, получив в окружающих Онежское озеро погостах дополнительные владения. Монастырские вотчины становятся весьма значительными, особенно в Заонежье и Прионежье в течение XVII столетия.

Так, количество тяглых дворов, включенных в кадастр за монастырями, составляло в 1616–1619 гг. 1164, а вместе с вотчиной митрополита новгородского (321) — 1485 дворов, что в разоренном крае доходило до 36% от всего количества крестьянских дворохозяйств. К 1628–1631 гг. численность крестьянских дворов в монастырских и митрополичьей вотчинах суммарно возросла до 2654-х дворов (что почти вдвое больше).¹⁷ Она сохранилась на том же уровне, согласно итоговой записи переписной книги, вплоть до 1678 г. (2518 дворов).¹⁸

Активно учреждались и местные обители. Кроме уже упоминавшихся Александровского, Муромского, и несомненно существовавших к середине XVI в. Палеостровского, Клименецкого, Машеозерского и Андрусова монастырей, следует назвать появившиеся в последние десятилетия XVI — первые десятилетия XVII в. Вашеостровский, Брусенский, Вознесенский, Ладвинский, а также Демьянову, Лобанову, Корнильеву, Кедрову, Соломенскую, Сяндебскую, Лужандозерскую, Яшезерскую пустыни.

Без сомнения, много более широкий спектр священных имен, известных крестьянам, населявшим Прионежье (в какой-то степени это может быть отнесено и к Приладожью тоже) по сравнению с тем, что был рассмотрен нами относительно Лопских погостов, следует связывать с просветительским влиянием множе-

ства возникших в этой части Карелии на рубеже XVI–XVII столетий монастырей и пустыней.

Разрушением, по всей видимости, объясняется появление в этих краях настоящего социального феномена — погостских прицерковных богаделен, именованных в кадастровых документах «монастырьками». Так, в Андоме в пятнадцати кельях жили «старницы», и еще в пятнадцати — «нищие старцы и старницы», питавшиеся «от церкви Божии»; в Шале в четырех кельях жили «черноризцы», еще шесть келий стояли пустыми, а в пяти — «пять старец черноризец»; на Шунгском погосте, находившемся на острове оз. Путко, имелось при церквях Николы Чудотворца и Ильи Пророка, 22 кельи, в пяти из них жили «семь старцов» и еще в семнадцати кельях — «двадцать пять старец»; на погосте в Вытегре в 1582 г. было зафиксировано 20 келий, об обитателях которых сказано: «живут в них старницы, питаютца от церкви Божией»; на погосте в Пиркиничих тогда же находились «11 мест, что были кельи, а в них жили нищие, питались от церкви Божьи».¹⁹ Еще и в конце 1620-х гг. кризис не преодолен: на погосте в Олонце, согласно писцовой книге, кроме девяти «мест келейных порозжих» стояли «кельи, а в них ... старницы на крестьянских на купленных местах... (всего семь женщин — И. Ч.)»²⁰. Церковь помогала потерявшим дома и близких, но уцелевшим в лихолетье людям, оставшимся одинокими в старости, выжить.

Особым смыслом наполняются с учетом сохранных исторических текстами кадастрового характера и проанализированных нами в данной статье сведений о количестве алтарных посвящений и соотношениях их спектров в разных регионах Карелии легенды, в основе которых, несомненно, исторические события, превращенные вековой интерпретацией в этнокультурный архетип ожидания заступничества небесных покровителей в случае военного нашествия.

О преданиях, в центре которых св. Илья Пророк, мы уже упоминали. Преданий о св. Николае Чудотворце существовало так много, что в начале XX в. краевед Н. Шайжин, собрав их

¹⁷ См.: Чернякова И. А. Карелия на переломе эпох. С. 79. Рис. 4.2.

¹⁸ См.: Tcherniakova I. Op. cit. P. 151. (Прим. к табл. 3.)

¹⁹ ПК 1582. С. 73, 180, 215, 242, 265. См. также: Чернякова И. А. Крестьяне Олонцкого края XVII в. в советской историографии // Историография дореволюционной Карелии: итоги и перспективы изучения. Петрозаводск, 1988. С. 16–34.

²⁰ Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования по истории православных монастырей в Российской империи. СПб., 1890–1897. Цит. по: Олонцкая епархия: Страницы истории. Петрозаводск, 2001. С. 212.

все, опубликовал обзорную статью «Слава святителя и чудотворца Николая в Олонецком крае» в Епархиальных ведомостях.²¹

В свете выявленных нами подвижек в предпочтениях почитаний кажется интересным упомянуть об одной из распространенных легенд. Будто-бы ходивший некогда в Прионежье св. Пророк Илья оставил след левой ноги на камне близ селения Таржеполь, а потом, сделав огромный шаг, ступил правой ногой уже в Машезере, где «ему угодно было иметь монастырь в честь своего имени» и что не пожелавшему продолжать путь с ним вместе св. Николаю Чудотворцу он будто-бы предрек: «не будет ему ... ни чести, ни святости» в этих краях. Этим-то и объясняется, — пересказывал священник В. Пидьмозерский рассуждения местных жителей в своей публикации под названием «Село Таржеполь» в Епархиальных ведомостях — слабое паломничество

к Никольской часовне на оз. Лососинном «в то время как древний Машезерский Ильинский монастырь и приходская церковь, существующая после его закрытия, всегда привлекали к себе большое число близких и дальних богомольцев-карел».²²

Таким образом, зафиксированные писцами попутно, в ходе переписей населения с целью обложения налогом, алтарные посвящения позволяют уловить православный менталитет обитателей Карелии в раннее новое время. Выявленные нами предпочтения в почитании тех или иных святых создают возможность для суждений о настроениях локальных крестьянских сообществ в северо-западном приграничье, не дошедших до сегодняшнего дня ни в каком ином виде. Особый контекст нашим наблюдениям придает то, что речь идет о полном драматизма, переломном моменте общероссийской истории.

Рис. 1. Алтарные посвящения в Лопских погостах XVI—XVII вв.



²¹ См.: Ш[айжи]н Н. Слава святителя и чудотворца Николая в Олонецком крае // Олонецкие епархиальные ведомости. 1909. № 4. С. 104–106; № 11. С. 240–243.

²² Цит. по: Там же. С. 242, 243.

Рис. 2. Алтарные посвящения в Приладожье XVI—XVII вв.

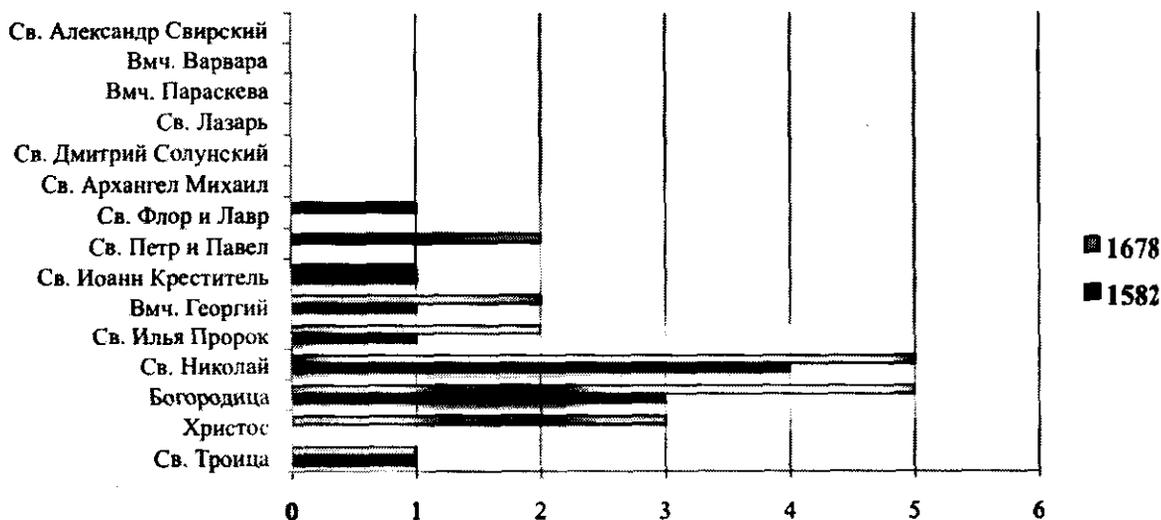


Рис. 3. Алтарные посвящения в Прионежье XVI—XVII вв.

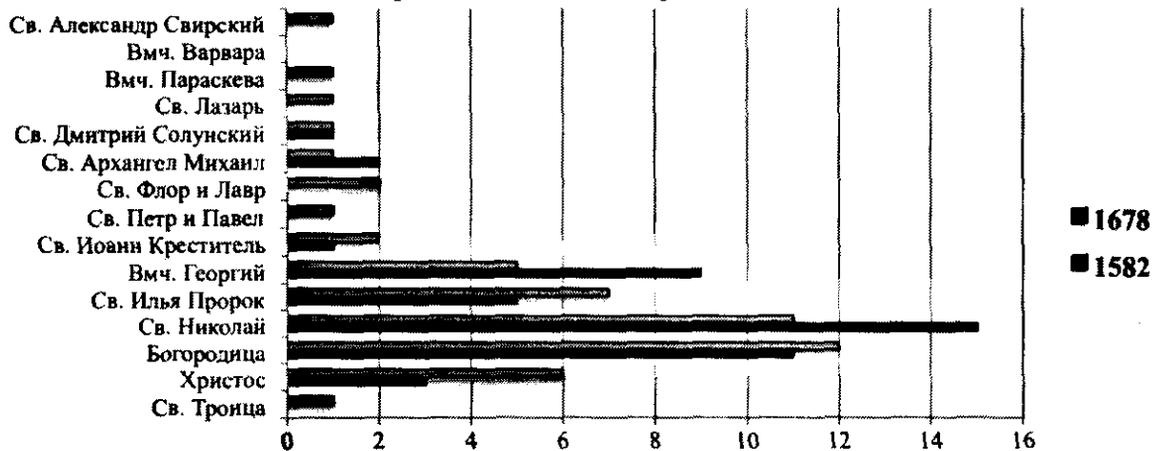


Рис. 4. Алтарные посвящения в Пудожском крае XVI—XVII вв.

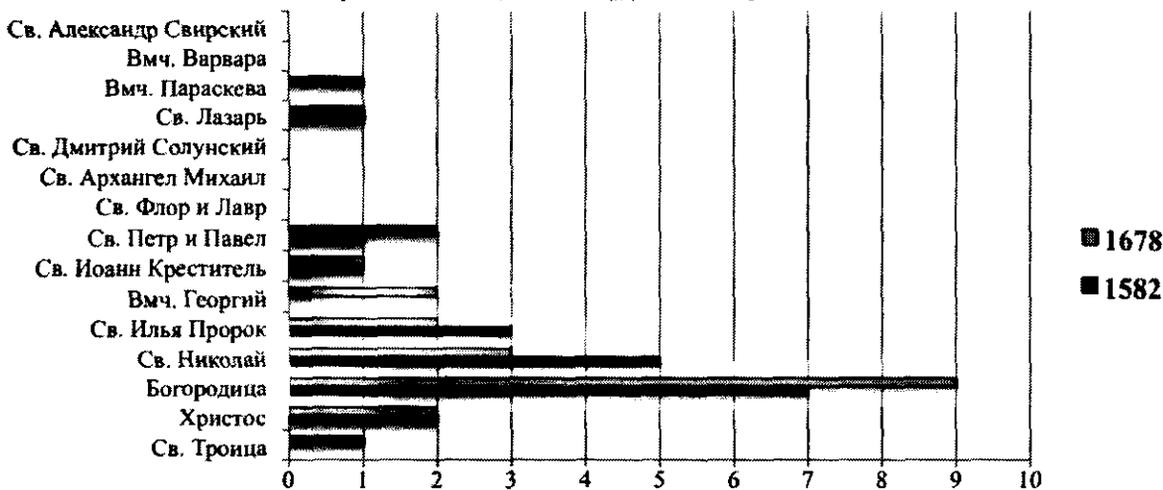


Рис. 5. Алтарные посвящения в Выгозерье XVI—XVII вв.

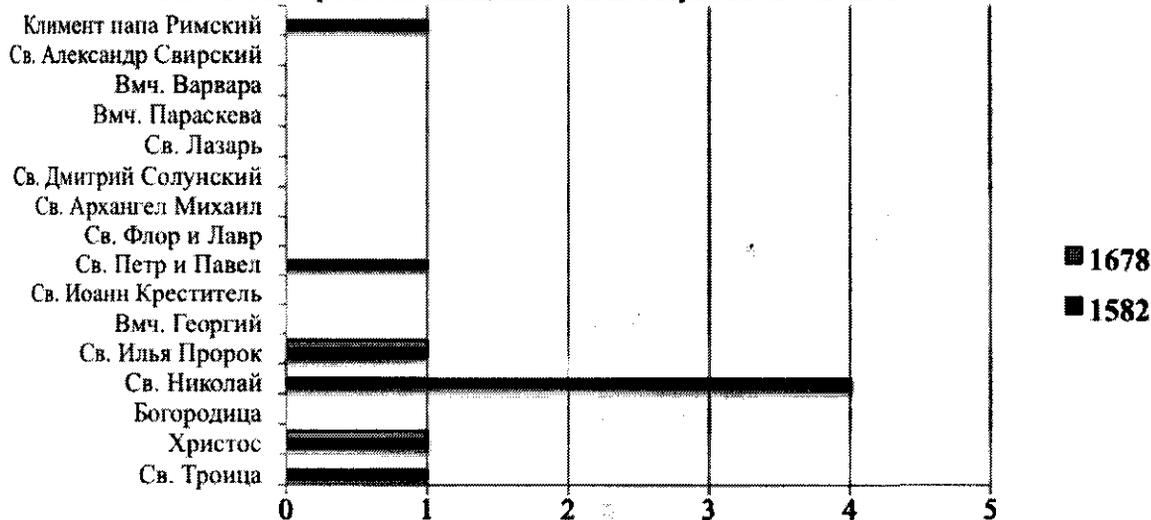
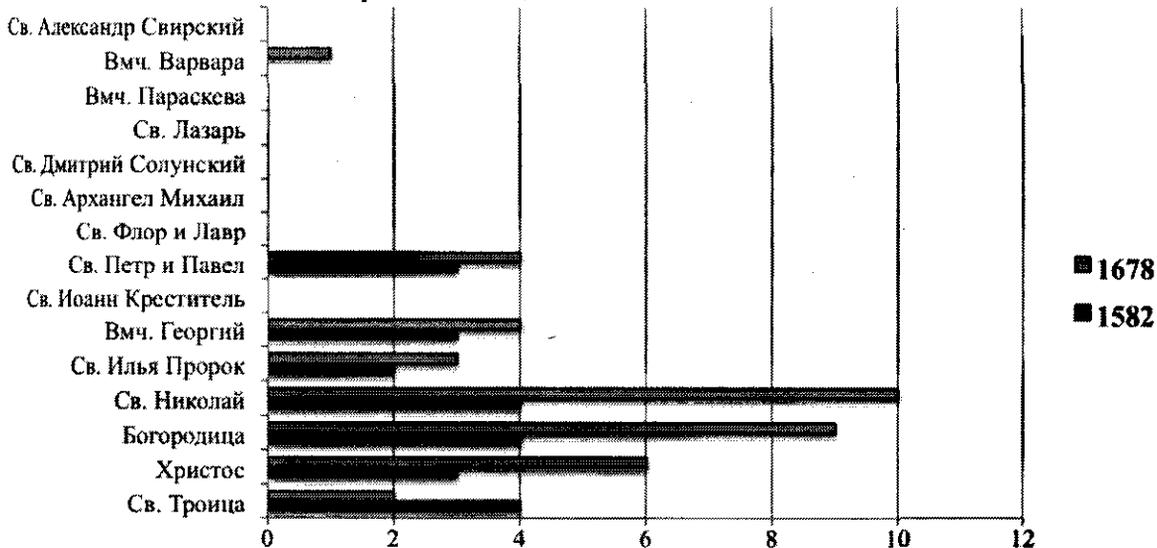


Рис. 6. Алтарные посвящения в Заонежье XVI—XVII вв.



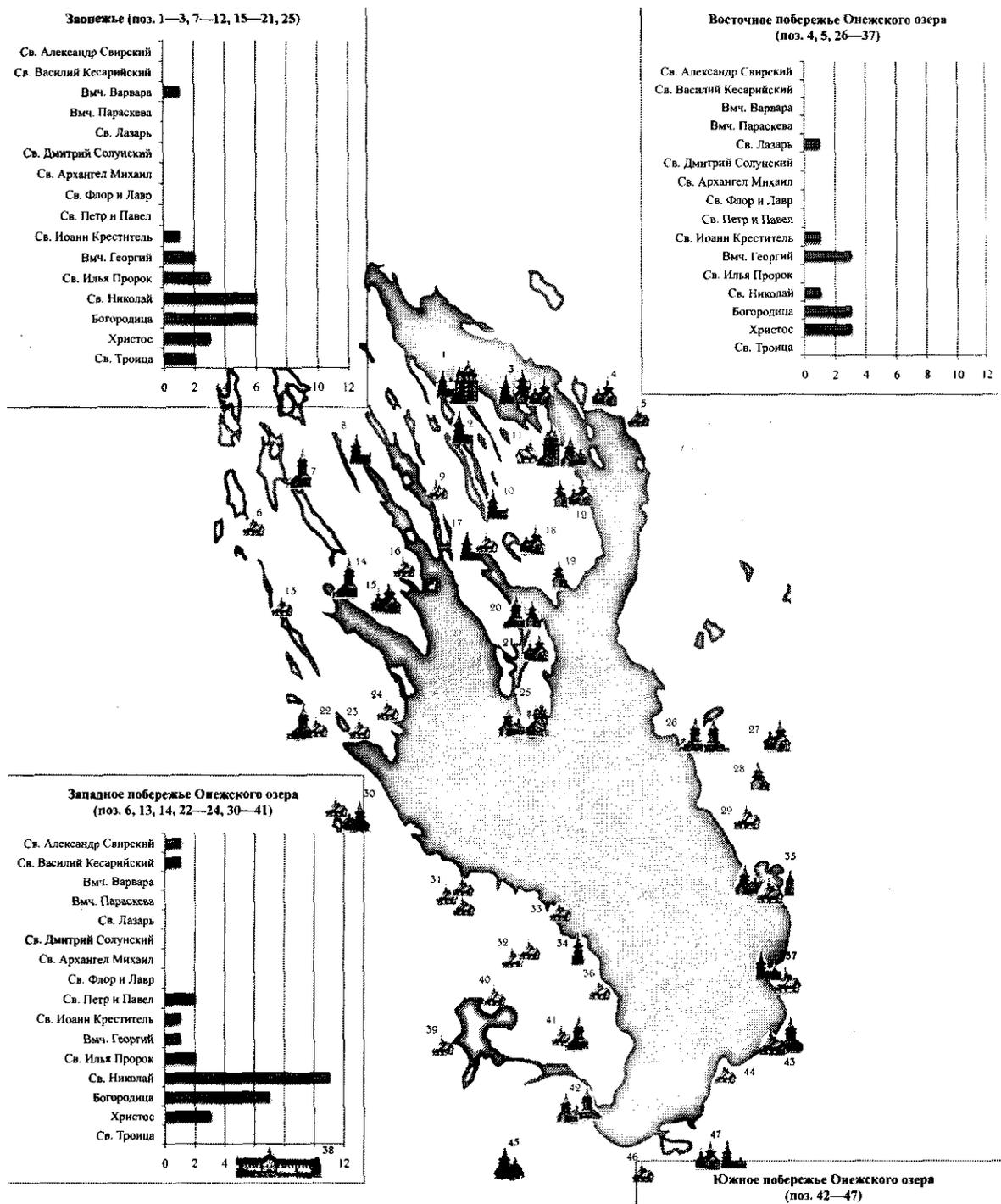


Рис. 7
 Алтарные посвящения в Карелии (окрестности Онежского озера) в первой трети XVII в.

Н. И. Шутова

САКРАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ В ПРАВОСЛАВНЫХ ОКРУГАХ
КАМСКО-ВЯТСКОГО РЕГИОНА

В 2006 г. нами проводилось историко-этнографическое исследование в русских селениях бывшей Вобловицкой волости Слободского уезда Вятской губернии (ныне Белохолуницкий район Кировской обл.), расположенных между двумя левыми притоками р. Вятки — Белой и Черной Холуницей. Эти земли покрыты лесами, болотами, испещрены мелкими речушками. Поверхность холмисто-равнинная. Рассматриваемая территория входит в подзону южной тайги и характеризуется высокой степенью лесистости (около 90 %). Преобладают таежные леса на подзолистых и дерново-подзолистых почвах. Здесь растут ель, пихта, сосна, осина, береза. Сельскохозяйственные земли занимают небольшой процент территории. Плотность населения на 1989 г. составляла 3–6 чел. на один кв.км.¹

Населенные пункты прилегают к крупным и средним рекам региона: два села (Полом и Сырьяны) располагаются на берегу р. Вятки, а остальные — вдоль левых притоков Вятки — рр. Осетровка, Иванцево, Черная Холуница или их мелких притоков. В XIX — начале XX в. каждое село с церковью составляло центр округа. Расстояние между ними — 9–18 км. Такое село было окружено системой мелких деревень и починок, некоторые из них имели свои часовни. Большинство этих деревень существовали еще в 1930-х гг. Во второй половине XX столетия сеть сельских поселений была нарушена, исчезли многие деревни и починок. Ныне сохранились лишь села. В последние годы большинство распаханых площадей заброшено, поля зарастают молодым лесом.

Главным занятием прихожан являлось земледелие. Крестьяне занимались скотоводством и отхожими промыслами, плотничали, катали валенки, производили кирпичи. Важным подспорьем служили работы на близлежащих Белохолуницком, Чернохолуницком, Климовском и Песковском горных заводах, охота, рыболовство. В середине XVII в. через волость прошла большая государева дорога из Москвы

через Хлынов на Кай, и далее в Сибирь. Многие жители занимались извозом: на своих лошадях всю зиму возили хлыновский хлеб в Верхотурье и Тобольск, а обратно из Соликамска везли соль. На р. Вятке стояли пристани, по воде отсюда отправляли заводское железо, древесину.

В конце XVI — начале XVII в. территория нынешних Сырьянского, Всехсвятского и Прокопьевского сельских округов была заселена вотяками-удмуртами. Помимо них, здесь могли проживать и другие пермские народы (коми-пермяки и зыряне), об этом свидетельствуют данные письменной истории, предания и топонимы. В основной массе здесь распространены русские топонимы и микропонимы, однако встречаются наименования деревень, речушек и урочищ пермского и тюркского происхождения — Сырьяны, Быданово, Зыряново, Томозы и др.

Села здесь были основаны во второй половине XVI — начале XVII в.² К концу XVIII в. в этих краях фиксируется единая масса православных. В каждом селе было возведено один или два храма. К этому времени в некоторых окружающих село деревнях и починок имелись свои деревянные часовни. Местное население отмечали Рождество, Масленицу или Проводы русской зимы, Пасху, Троицкую субботу, Троицу, Радуницу, Вознесенье, Иванов, Петров, Ильин и Хролов (здесь: Флоров) дни, Кузьминью, Борисхлеб (здесь: день Бориса и Глеба) и другие церковные праздники. Особое внимание уделялось проведению праздника земля-именинница.³

Самое старинное в этих местах село Полом (Вобловицы, Ильинское на Вобловичах, Спасское или Спасо-Вобловицкое по названию храма) было основано в 1553 г. Вокруг Полома располагались бывшие деревни Сычи, Котомяты, Огневцы, Задняя, Рогозята (за рекой), Драчки и др. Деревянные часовни имелись в деревнях Бережневской, Гавриловской, Иванцевской.⁴

¹ См.: Луппов П. Н. История вятских сел // Энцикл. Земли Вятской. Киров, 1995. Т. IV. С. 145, 146.

² См.: ПМА. 2006 г.

³ См.: Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. Вятка, 1912. С. 518, 519; Откуда мы родом? Из истории сельских поселений Белохолуницкого района Кировской области. Альманах. Слободской, 2001. № 3. С. 17, 18.



Шутова Надежда Ивановна — д.и.н., Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, в.н.с.
E-mail: shutova@ni.udm.ru

⁴ См.: Атлас Кировской области. М., 1997. С. 14, 15, 17, 19.

Зимой и летом, в Троицкую субботу и на Троицу в с. Полом проходили большие базары. На Масленицу в честь Трифона Вятского Чудотворца в селе проходил торжок.⁵

Село Сырьяны (Сырьяны-Николаевское по названию храма) основаны в 1557 г. Здесь помимо каменной церкви, имелось две деревянные часовни. Остальные семь часовен стояли в деревнях Васильковской, Буровской, Васильевской, Коровкинской, Макалдинской, Муйнской, Стерлеговской.⁶ В с. Сырьянах праздновали Николу Вёшного (май) и Николу Зимнего (декабрь). Проводились две ярмарки: Семеновская (3 февраля) и Никольская престольная (6 декабря). Это были большие сельские праздники, куда съезжалась вся округа. В прилегающих поселениях отмечали Михайловскую (д. Стерляги), Ильинскую (д. Стариковцы), Ивановская (д. Пашково), Троицу (д. Вагино). В такие дни в деревню, в которой отмечали праздник, со всей округи, со всех починков собирались гости: «Народ идет-идет табунами, баню истопим, гостей угощаем. А мы еще робили, бригадир бегаёт, бегаёт, матерится» (Анфилатова Наталья Сергеевна, 1929 г.р.). Молодые бегали смотреть, как лед ломается, когда начинается ледостав. Молодежные гуляния и пляски проходили у пожарника в середине деревни и под окнами.

Село Всехсвятское (Сырьяно-Всехсвятское) образовалась в 1615 г., здесь была построена деревянная церковь во имя Всех Святых. По сведениям на 1912 г. в приходе имелись две церкви (в селе и д. Ракаловской), две часовни в селе, две остальные — в деревнях Шихалеевской и Кезвенской.⁷ Отмечали Троицкую субботу и еще какой-то праздник: «Как отмечали — гостевали, ходили по деревне, пляски были под гармошку. Девчата приходили со многими нарядами и переодевались, то в один, то в другой наряд. Чтобы пообщаться, познакомиться» (Попова Серафима Борисовна, 1928 г.р.). В этих краях широко гуляли на трех праздниках: Вознесенье (дд. Быданово, Вохма), Троица (дд. Восход, Матушкино, Пасегово, Пантичи и еще одна деревня между Пантичи и Пасегово, Калабино, Голяки) и Петровский (дд. Пантыл, Гурёнки).

Село Иванцево (старое название Соловецкое) основано в 1716 г. Здесь стояла церковь, освященная во имя Соловецких чудотворцев — Зо-

симы и Савватия. По данным на 1912 г. в окрестных деревнях Дубровской и Кокорской имелись деревянные часовни.⁸ В окрестностях села Иванцева были дд. Дерюши, Сырчино, Кипята, и другие деревни. Жители всех этих поселений ходили в церковь сс. Иванцево или Полом. В селе особо отмечали Алексеевскую и Соловецкую праздники. «В д. Дерюшах клуба не было, была часовня, около нее собиралась молодежь. Плясать там не разрешали, плясали в стороне. У часовни только встречались. В д. Дерюшах главный праздник был Михайлов день, тогда в эту деревню приезжали гости» (Сырчина Валентина Петровна, 1913 г.р.).⁹

Рассмотрим для сравнения особенности са크ральной топографии другого православного микрорайона, в русских деревнях бывшего Малмыжского уезда Вятской губернии (ныне Вятскополянский и Малмыжский районы Кировской обл.). Эти территории располагаются на Правобережье Вятки, входят в подзону широколиственно-хвойных лесов. Рельеф холмистый, развиты эрозионные процессы, которые привели к образованию глубоких оврагов. Почвы дерново-подзолистые, дерново-карбонатные, серые лесные и пойменные. Правобережье Вятки занято сельскохозяйственными землями. Низменный левый берег Вятки занимают болота, пойменные луга с кустарниками, березовые, осиновые, елово-сосновые леса. Плотность населения на 1989 г. составляла здесь более 12 человек на один кв. км.¹⁰

По результатам исследования Ю. В. Приказчиковой, проведенных в 2000–2001 гг., здесь в русских селениях дд. Киняусь, Ершовка, Матвеево, Каракули, Чекашево сс. Кульги, Слудка, Мериновщина и Старый Бурец обнаружены объекты почитания — святые часовни-памятники. Они были устроены по пути движения крестного хода из г. Елабуги с чудотворным образом Спасителя, которую «подымали» вверх по течению р. Вятки. Территория бывшего Малмыжского уезда, по которой проходил крестный ход с чудотворным образом Спасителя, называлась «Спасов округ». В него входил куст деревень, «принимающих» у себя икону Спасителя. С иконой обходили всю деревню, служили молебен на поле, потом заходили в каждый дом, где во дворе был накрыт стол с хлебом и солью.

⁵ См.: ПМА. 2006 г.

⁶ См.: Вятская епархия. С. 524, 525; Откуда мы родом? С. 19–21.

⁷ См.: Вятская епархия. С. 524; Откуда мы родом? С. 22, 23.

⁸ См.: Луппов П. Н. Указ. соч. С. 152; Вятская епархия. С. 520; Откуда мы родом? С. 37, 38.

⁹ См.: ПМА. 2006 г.

¹⁰ См.: Атлас Кировской области. С. 14, 15, 17, 19.

Маркированная подобными культовыми объектами территория называлась «Спасов округ» — сакральное пространство, в котором не случается ничего плохого — ни несчастий, ни болезней. Обетные святыни, имеющие форму столба, являлись центром «своего» мира и очерчивали в горизонтальном пространстве два круга. Первый ограничивал территорию своей деревни, выделяя ее среди соседних селений. Второй круг маркировал ареал «своих» деревень, входящих в «Спасов округ» — залог стабильности и благополучия, и отделял близкородственное население от «чужого», отличающегося по этническому и конфессиональному признакам: русские — татары, христиане — мусульмане. При этом использованные этнонимы «татары» и «русские» в данном случае указывали больше на конфессиональные различия, нежели этнические. На юге Кировской области проживают русские, удмурты, марийцы и татары, и разграничение населения на «своих» и «чужих» происходило преимущественно по религиозной принадлежности.

В целом, на территории юга Вятского края существовала сложная система почитания сакральных объектов, в которую входили как официальные христианские (церкви, часовни над родниками, кресты), так и неофициальные местночтимые святыни (священные деревья, столбы-часовни). В местной культурной традиции часовни-памятники выполняли функцию обетных крестов. Они ставились у разъездов дорог, у ключа, на границе с полем, в деревне у домов. Часовни, зафиксированные на границах дд. Ершовка, Матвеево, Каракули, с. Слудка по своим функциям близки к дорожным сакральным объектам (можно назвать их придорожной маркировкой), они стабилизируют зону вблизи поселений. В дд. Чекашево и Киняусь, с. Кулыги находится комплекс часовен, которые расположены не только на окраинах, но и в пределах селения — на перекрестках, у домов.

Священные столбы устанавливались в особенных пространственных точках — в неустойчивых пограничных зонах, на границе «своего» и «чужого» миров. Некрутская часовня, расположенная за д. Киняусь на холме, по дороге в г. Вятские Поляны, служила местом прощания с рекрутами и покойниками. В д. Матвеево к единственной часовне в поле возили покойников, но с рекрутами прощались на другой стороне селения, по дороге в

г. Вятские Поляны. На территории д. Киняусь, в отличие от других поселений, было большое количество столбов-часовен, по словам местных жителей — пять-восемь. Строительство часовен жители соотносили с обетным крестным ходом из г. Елабуги с иконой Спасителя, а часовни-памятники маркировали движение крестного хода по территории бывшего Малмыжского уезда.¹¹

На примере рассматриваемых микрорайонов зафиксировано, что на православных территориях, заселенных преимущественно русским и обрусевшим населением, сформировалась особая целостная система размещения культовых объектов, которые маркировали важные точки пространства округа. Оно имело ясно очерченную структуру с центром и периферией, строгую внутреннюю иерархию священных мест, систему их почитания и правила гостевания в пределах округа.

Так, в бывшей Вобловицкой волости село с храмом (сс. Полом, Сырьяны, Всехсвятское, Иванцево) являлось главным религиозным центром местности. Здесь отмечали окружной церковный праздник, проходили окружные ярмарки. Вполне возможно, что прежде такие села служили средоточием окружных языческих молений. В селе регулярно велись церковные службы, совершались церковные таинства и требы. Вокруг каждого села располагалась сеть более мелких деревень, выселков, починков, в некоторых из них имелись свои почитаемые памятные часовни. Каждая деревня отвечала за проведение какого-либо календарно-приуроченного праздника, на который съезжались знакомые и родственники со всей округи.

Основу сакрального пространства в русских деревнях «Спасова круга» в бывшем Малмыжском уезде составляла система организации крестного хода с иконой Спасителя и размещение культовых памятников по пути его следования. Своеобразие культурного ландшафта этой местности проявилось в существовании нескольких кругов сакральности, движении крестного хода строго вверх по течению реки, в особом оформлении часовен и особенностях их почитания. Перечисленные элементы имеют многочисленные параллели в традиционных удмуртских обрядах и позволяют говорить

¹¹ См.: Приказчикова Ю. В. Священные деревья и столбы-часовни в культурном ландшафте юга Вятского края // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 181–191.

о причудливом симбиозе христианских идей и реликтов дохристианской культуры в практике и представлениях жителей этой местности.

Примеры христианской традиции формирования сакрального пространства, прослеженные нами на примере двух локальных микрорайонов (бывшие Малмыжский и Слободской уезды), также свидетельствуют о четкой внутренней структуре в локализации культовых объектов и пространственно-временной организации заветных и храмовых праздников. Здесь наблюдается слабая соотнесенность культурного пространства с природными характеристиками местности. Как правило, православные сакральные объекты представляют собой искусственные рукотворные сооружения. Система размещения храмов, часовен, памятников на местности демонстрирует их сильную привязанность к поселениям: они чаще маркируют участки заселенной территории (село, деревню, починок, его центр, окраины, сеть дорог, перекрестки), устроены в память каких-либо особых событий в жизни людей. Встречаются примеры почитания природных объектов: родника, реки, дерева.

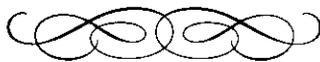
Изучение закономерностей формирования сакрального ландшафта отдельных территорий Камско-Вятского региона показало их взаимообусловленность этническими и конфессиональными различиями обитающих на них групп населения. В сравнении с православными территориями, традиционная удмуртская система расселения, как правило, предполагала существование религиозного центра с окружным святилищем, основными сакральными ценностями в старой материнской деревне, сети более мелких деревень, в каждой из которых имелись своя общедеревенская святыня, группа родовых или патронимических культовых объектов. За пределами каждого селения располагались священные места для почитания хозяев Дикой Природы (Луд, Нюлэсмурт,

родник и пр.) и умерших предков. В представлениях людей того времени низший (нечистый) уровень виртуального пространства был связан с духами умерших, существами подземного / подводного мира.

Исследование состояния локальных форм и путей формирования культурного ландшафта удмуртских деревень показывает высокую степень взаимосвязанности их обитателей с окружающей природной средой. Выдающиеся элементы ландшафта — возвышения, низины, родники с особыми свойствами, старые и сильные деревья — активно использовались в ритуальной практике местного населения. Сами природные объекты: деревья, родники, камни, возвышения (исключение составляют постройки *куала*) — выступают здесь в качестве сакральных памятников. Особое значение придавалось системе размещения культовых объектов относительно окультуренного деревенского пространства и речной долины. Существовала сеть сакральных локусов не только в пределах деревни, но и в пределах каждого частного подворья.¹²

Хорошо организованная система размещения и функционирования дохристианских и христианских культовых памятников и сакральных локусов, коллективное проведение аграрных и семейных праздников способствовали единению и сплочению людей каждой округи не только в хозяйственном и социальном плане, но и в духовном смысле. В пределах каждой локальной территории происходило регулярное воспроизводство сакральных ценностей и психологическая релаксация людей. Все это способствовало успешной адаптации сельского сообщества к занимаемой природной среде и к социально-экономическим условиям обитания.

¹² См.: Шутова Н. И., Капитонов В. И., Кириллова Л. Е., Останина Т. И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009. 244 с.



О. П. Ведьмин

ПОЛИТИКА ИМПЕРАТОРА ПЕТРА III В ОТНОШЕНИИ
ДОМОВЫХ ЦЕРКВЕЙ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Одним из малоизученных аспектов проблемы взаимоотношения императорской власти и Русской православной церкви (РПЦ) является вопрос об отношении самодержавной власти к домовым церквям российской столицы.

Правление Петра III церковный историк И. К. Смолич (1898–1970 гг.) в своем труде охарактеризовал следующим образом: «Петр III по своему воспитанию и природному характеру был иностранцем, которому были чужды Россия и ее Церковь. Его краткое правление... напоминает правление императрицы Анны. Это был период немецко-протестантского господства и «мысленного ига».¹ Однако не все историки согласны с такой трактовкой. Так, А. С. Мильников считал, что Петр III в рамках церковного вопроса действовал в духе «просвещенного абсолютизма»: «И российский император не был в этом смысле оригинален. Тем более что вопрос о необходимости приведения обрядовой стороны православия в соответствие с представлениями эпохи Просвещения был поставлен русской общественной мыслью до Петра Федоровича и независимо от него».²

Следует отметить, что в Европе политику «просвещенного абсолютизма» стал впервые проводить прусский король Фридрих II (1740 г.)³. Первенство в проведении такой политики в России принадлежит императрице Елизавете Петровне (1754 г.)⁴.

За 1703–1761 гг. в Санкт-Петербурге, т.е. от основания города до смерти императрицы Елизаветы Петровны, было построено значительное число домовых церквей в партикулярных (частных) домах. Однако уже при Петре I в 1718 г. вышел указ, запрещавший устраивать домовые церкви и назначать для них священников. Исключения делались только для членов царской фамилии и немногих

старых сановников, которые из-за своих недугов не имели никакой возможности посещать общенародные молитвенные собрания. Этот указ был одним из многочисленных распоряжений государя, отражавших его стремление «...сократить численность духовного сословия, производя из него наборы на государственную, военную или гражданскую службу, а также перевода лиц духовного звания в податные сословия».⁵ Следует отметить, что в это время шла Северная война (1700–1721 гг.) со Швецией. Поэтому все помыслы царя-реформатора были направлены на достижение победы России в этой войне. Этого он добивался от всех сословий страны, в том числе от РПЦ.

После смерти Петра I его преемники снова стали давать разрешения об открытии новых домовых церквей. Так, в царствование Елизаветы Петровны (1741–1761 гг.) количество домовых церквей заметно увеличилось в Петербурге. В XIX в. историк П. Н. Петров писал: «В это время существовали уже здесь в домах братьев графов Разумовских церкви с постоянными священниками для богослужения и церковных треб, как имелись они в доме грузинской княгини Анны Николаевны (на месте Павловских казарм) с 1745 г., в казармах Семеновского полка; у секретаря Данилова (перенесенной в 1747 г. из дома Ушакова), у гр. Ефимовского (перенесенной из дома графов Ягужинских в 1750 г.), у князя Трубецкого (подле теперешнего здания Сената, на Неву, на Англ. набережной), у графини Шереметевой. А 5 декабря 1751 г. преосвященный разрешил освятить церковь в д. Петра Ивановича Шувалова...».⁶

Петр III в именном указе Синоду «О нестроении домовых церквей» от 5 марта 1762 г. исходил из следующего положения: «Сколько нужно есть, для прямого и истинного благочестия веры, созидать Храмы Божии к приношению безкровных жертв, столько более надлежит устроенные вообще для тех соборы и приходские церкви сохранять с подобающим благолепием, ибо неумножение, но благочиние и содержание оных полезно, что зависит от числа потребного к тому прихожан и добротодателей подаяния. А как здесь в



Ведьмин Олег Петрович — к.и.н., Кемеровский государственный университет, доцент
E-mail: vedmins@mail.ru

¹ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Т. 81. Ч. 1. С. 188.

² Мильников А. С. «Он не похож был на государя...»: Петр III. Повествование в документах и версиях. СПб., 2001. С. 275.

³ См.: Энциклопедический словарь. СПб., 1898. Т. 25. С. 470.

⁴ См.: Омельченко О. А. «Законная монархия» Екатерины Второй: Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993. С. 373.

⁵ Смолич И. К. Указ. соч. С. 327, 328.

⁶ Петров П. Н. История Санкт-Петербурга с основания города до введения в действие выборного городского управления по учреждениям о губерниях. 1703–1782. М., 2004. С. 375, 643.

Петербурге великое число в домах построено церквей, то невозможно и надеяться, чтоб общенародные соборы и церкви с должным благолепием сохраняемы были, по тому, что всякой о свой, а не о общей попечению прилагают. И для того Нашему Синоду Высочайше повелеваем, о сем по должности своей разсмотря, немедленно Нам представить; а впредь без соизволения Нашего, в партикулярных домах церквей строить не позволять».⁷

Получив указ Петра III, Синод уже 8 марта 1762 г. направил императору «всеподданнейший доклад». В документе говорилось, что число домовых церквей с позволения прежних Санкт-Петербургских архиереев достигло в городе 30, а кому из знатных персон в партикулярных своих домах церкви иметь дозволено будет, или «отречено будет», то это решение выносит сам император.⁸ В архиве сохранилась ведомость о домовых церквях столицы, которую мы приводим полностью с учетом современной орфографии:

«Ведомость сколько в Санкт-Петербурге, и у кого именно в партикулярных домах состоит церквей, и в какое именование.

Генерал-фельдмаршала, действительного тайного советника, сенатора, военной коллегии президента, лейб-гвардии Преображенского полка подполковника, и кавалера князя Никиты Юрьевича Трубецкого. Всемилющего Спаса Нерукотворенного Образа.

Канцлера, действительного тайного советника, сенатора, действительного камергера и кавалера графа Михаила Ларионовича Воронцова. Климента папы Римского.

Покойного генерал-фельдмаршала, сенатора и кавалера графа Петра Ивановича Шувалова. Казанские Пресвятые Отцы.

Покойной святейшей княгини Гессен-Гомбургской. Благовещения Пресвятые Отцы.

Действительной статс-дамы, графини Марьи Андреевны Румянцевой. Святого апостола Андрея Первозванного.

Вдовствующей фельдмаршалыцы Аграфены Леонтьевны Апраксиной. Воскресения Христова.

Вдовствующей генеральши княгини Ирины Михайловны Юсуповой. Димитрия митрополита Ростовского, новоявленного чудотворца.

Генерал-аншефа, Его Императорского Величества обер-камергера и кавалера графа Петра Борисовича Шереметева. Святой Великомученицы Варвары.

Генерал-прокурора, генерал-кригскомиссара и кавалера Александра Ивановича Глебова. Марии Магдалины.

Их Императорских Величеств духовника Московского Благовещенского Собора протоиерея Федора Дубянского. Преображения Господня.

Покойного обер-гофмаршала кавалера Дмитрия Андреевича Шепелева. Преображения Господня.

Действительного тайного советника, сенатора и кавалера Ивана Ивановича Неплюева. Святого Иоанна Предтечи.

Генерал-поручика, действительного камергера и кавалера, графа Ивана Симановича Гендрикова. Сошествия Святого Духа.

Генерал-поручика, мануфактур-коллегии президента, и кавалера графа Гавриила Ивановича Головкина. Всемилющего Спаса Нерукотворенного образа.

Действительного камергера, и кавалера графа Сергея Павловича Ягужинского, Благовещения Пресвятых Отцов.

Генерал-поручика, двора Его Императорского Величества гофмейстера, действительного камергера и кавалера князя Бориса Александровича Куракина. Рождества Пресвятые Отцы.

Тайного советника, московского генерал-полицеймейстера, и кавалера Ивана Ивановича Дивова. Святого Николая Чудотворца.

Генерал-поручика, сенатора, Санкт-Петербургского коменданта, и кавалера Ивана Ивановича Костюрина. Живоначальной Троицы.

Действительного тайного советника, сенатора, действительного камергера и кавалера графа Петра Григорьевича Чернышёва. Святого Николая Чудотворца.

Адмирала и кавалера Александра Ивановича Головина. Святого апостола Андрея Первозванного.

Генерал-поручика и кавалера графа Андрея Михайловича Ефимовского. Всемилющего Спаса Нерукотворенного Образа.

Комерц-коллегии президента и кавалера Якова Евреинова. Казанские Пресвятые Отцы.

Вдовствующей генеральши Евфимии Мельгуновой. Пресвятые Отцы всем скорбящим радость.

Покойной генеральши княгини Белосельской. Святого Николая Чудотворца.

Двора Его Императорского Величества камергера Сергея Наумовича Синявина. Всемилющего Спаса происхождения честных древ.

Бригадира Михайла Яковлева. Святого Николая Чудотворца.

⁷ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XV. 11460. С. 934.

⁸ См.: РГАДА. Ф. 203. Оп. 1. Д. 1. Л. 6-7.

Статского советника Василья Бакунина. Святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

Санкт-Петербургского гарнизона Ямбургского полка полковника Александра Римского-Корсакова. Благовещения Пресвятые Отцы.

Лейб-гвардии Измайловского полка капитана-поручика принца грузинского. Введения Пресвятые Отцы.

Да сверх оных Санкт-Петербургского купца золотой и галантерейной фабрики содержателя Семена Роговикова. Святого Николая Чудотворца, построена ради немалого числа мастеровых.

Итого тридцать церквей. Обер-секретарь Стефан Писарев».⁹

Император Петр III, рассмотрев представленный ему доклад от Святейшего Синода о домовых церквях, приказал оставить только три из них: у генерал-фельдмаршала Н. Ю. Трубецкого, канцлера, графа М. И. Воронцова и вдовы генерала Е. В. Мельгуновой, впрочем, у последней временно — до ее выздоровления. А что же касается остальных домовых церквей, то в них церковную службу отрешить.¹⁰

Выполнял распоряжение монарха архиепископ Санкт-Петербургский Вениамин, в миру Василий Григорьевич Пуцек-Григорович (ок. 1700–1785 гг.), родом из малороссиян. Григорий Григорович, отец Вениамина, служил в Лубенском полку, а мать происходила из польского дворянского рода Пуцек. Получив хорошее домашнее образование, продолжил обучение в Киевской духовной академии. После ее окончания был привлечен к преподавательской работе в различных духовно-учебных заведениях Казани. В 1740 г. он принял монашество с именем Вениамина. 6 декабря 1744 г. возведен в сан архимандрита, а 14 августа 1748 г. был посвящен в сан епископа. 2 марта 1753 г. Вениамин был переведен на Тверскую и Кашинскую кафедру. С 6 октября 1753 г. и до кончины являлся членом Святейшего Синода. Со 2 апреля 1758 г. он — епископ Псковский, Зарвский и Изборский. 15 сентября 1761 г. был назначен на Санкт-Петербургскую кафедру в сане архиепископа. На этом посту Вениамин находился весь период царствования Петра III, вплоть до 25 июля 1762 г., когда затем он был переведен в Казанскую епархию, где в последствии получил сан митрополита.¹¹

2 апреля 1762 г. архиепископ Санкт-Петербургский Вениамин, получив распоряжение

императора о домовых церквях, предписал указом консистории ключарю Петропавловского собора Сергею Коноплеву привести решение в исполнение. Ключарь отобрал антиминсы из отрешенных церквей, а сами церкви запечатал печатью духовной консистории. К середине мая домовые церкви в столице были закрыты.¹²

28 июня 1762 г. в Санкт-Петербурге произошел дворцовый переворот. Петр III был свергнут, а на престол взошла его жена Екатерина II. Бывшего императора под конвоем доставили в один из загородных дворцов — в Ропшу, где там он нашел свою смерть — 3 июля 1762 г. Мера по сокращению домовых церквей, предпринятая Петром III, не устраивала новую императрицу и даже нашла свое осуждение в манифесте от 6 июля, в котором говорилось: «[Петр III] ... начал помышлять о разорении и самих церквей, и уже некоторые и повелел было разорить самым делом; а тем, которые по теплоте и молитве к Богу за слабым иногда здоровьем не могли от дому своего отлучаться, вовсе закон предписал, никогда церкви Божией в домах не иметь».¹³

Екатерина отдала распоряжение Сенату исправить существующее положение. 15 июля 1762 г. вышел указ Сената «О позволении иметь домовые церкви». В указе сообщалось: «Правительствующий Сенат, в следствие Ее Императорского Величества к верноподданным своим матерних милосердий, о коих чрез изданный от 6 сего июля Высочайший манифест каждому известно есть, елико касается до церквей Божиих, Приказали: запечатанные в правление бывшего Императора Петра Третьего в разных домах церкви Божии распечатать, и где оные до того запечатания были, иметь позволить, и о том в Святейший Синод сообщить ведение, в коем написать и о том, что если и впредь кто о имени в доме своем церкви, по слабости здоровья своего, просить будет, тоб оный Святейший Синод благоволил поступать по своему или Епархиальных Архиереев рассмотрению, в силу законов».¹⁴ Так что архиепископу Вениамину снова нужно было давать предписание, чтоб закрытые домовые церкви снова были восстановлены и в них началось богослужение.

Что же касается деятельности Петра III в церковном вопросе, то он только повторял или развивал те идеи, которые были уже выработаны российским законодательством, начиная с указов Петра Великого.

Там же. Л. 8–90б.

См.: Воробьев Г. А. Вениамин Пуцек-Григорович, митрополит Казанский // Русская старина. 1907. Т. СXXX. Кн. IV. С. 92. См.: Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VII. С. 644, 645.

¹² См.: Воробьев Г. А. Указ. соч. С. 92, 93.

¹³ Оснадацый век. М., 1869. Кн. IV. С. 218.

¹⁴ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XVI. № 11612. С. 20.

Н. С. Велитченко, Г. Н. Храпков

СОЗДАНИЕ ИНСТИТУТА ДУХОВНЫХ КОНСИСТОРИЙ НА ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XVIII В.

(на примере Ярославской епархии)

Период конца XVIII в. сопровождается серьезными изменениями в социальной, экономической и политической жизни населения Российской империи, ростом религиозного индифферентизма, которые вновь остро поставили перед церковью проблему нравственного и профессионального облика служителей культа.

Одним из самых значительных достижений, направленных на пресечение небрежений по службе священнослужителей, стало создание в конце XVIII в. духовных консисторий, призванных бороться с недостатками в духовной среде. Главным их приоритетом стало исполнение обязанностей сословного суда: наблюдение за нравственностью духовенства, контроль за безусловным исполнением священниками своих обязанностей, наказание нарушителей.

Цель данного исследования — выяснить, когда создали институт духовных консисторий, осветить состав и функции вышеназванного органа, каковы были мнения о ее деятельности в первые годы существования среди представителей духовного сословия. Решить этот вопрос позволяет обращение к материалам Ярославского архиерейского дома и Ярославской духовной консистории (Государственный архив Ярославской области, Фонд 232, 230).

Официально институт духовных консисторий был создан указом Синода от 15 июня 1740 г., данные органы создавались в каждой епархии. Их возглавляли архиепископы, в чьем ведении находилась конкретно та или иная территория (копия указа представлена в фондах Ярославского архиерейского дома).¹ Следует отметить, что вышеуказанная организация создавалась по инициативе светских властей, которые видели в консистории не только орган, призванный искоренять пороки

духовенства, но и один из наиболее действенных методов полного подчинения церкви влиянию государственной власти.²

Вот что отмечено в указе: количество духовных членов в консистории определялось в соответствии с размером территории епархии, минимальное число насчитывало не менее пяти клириков, максимальное не более десяти священнослужителей. Вышеназванной духовной организации, как и всякому другому государственному органу, полагалось также вести собственную делопроизводственную документацию. Вследствие этого в консисторию назначались служители из числа светских чиновников (от 12 до 20 человек).³

Обязанности членов консистории являлись достаточно многочисленными. Председатель (эту должность занимал архиепископ) отвечал за проведение заседаний с обсуждением и подведением итогов деятельности членов данного органа; назначение новых служителей; оказание помощи представителям консисторий других епархий в случае необходимости; решение административных вопросов; написание рекомендаций служащим консистории, представленных к награждению либо повышению в чине; подтверждение всех приговоров о наказаниях нарушителей; проверка отчетов по работе духовных правлений (орган, подчиненный консистории и исполнявший ее приговоры на местах).⁴ Ответственность за деятельность на посту председателя духовной консистории архиепископ нес непосредственно перед Святейшим Синодом.

Относительно духовных служителей: требования к клирикам для зачисления в консисторию были достаточно высокими — только служители городских приходов, возрастом не старше 53 лет, не ниже чина протоиерея, срок службы в одном приходе от 10 до 15 лет, наличие духовных или светских наград, положительная рекомендация от архиепископа, справка о способностях и поведении. Их обязанности: прием и обсуждение жалоб на священни-



Велитченко Надежда Сергеевна — к.и.н., Ярославский государственный университет, доцент

Храпков Геннадий Николаевич — Ярославский государственный университет, аспирант
E-mail: gennadiibest@mail.ru

¹ См.: ГАЯО. Ф. 232. Оп. 1. Д. 11. Л. 2–3.

² См.: Знаменский И. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880. С. 22, 23.

³ См.: ГАЯО. Ф. 232. Оп. 1. Д. 11. Л. 8–9.

⁴ См.: Там же. Д. 11б. Л. 10–12.

ков, поступавших с мест, назначение следователей для разбирательства дел, рассмотрение отчетов о проделанной работе; проведение выборов на должность церковного старосты; принятие приговоров; составление отчетов о своей деятельности в качестве члена консистории.⁵

Требования к светским лицам отличались от условий для клириков и были менее жесткими: православное исповедание, возраст не менее 49 лет, чин, дворянское звание, свидетельство с последнего места службы с положительной аттестацией начальства.⁶ Выяснялось также служил ли претендент ранее на военной службе, являлся ли в срок к службе, не был ли в отставке с получением чина или без него. Имеет ли жену и детей, не был ли штрафован или под судом,

Обязанности чиновников: ведение делопроизводственной документации; учет доходов и расходов организации; снятие копий с важных документов; участие в разбирательстве дел, где была необходима их помощь; ревизия приговоров, принятых членами консистории.⁷ Кроме того, секретарь консистории и его помощник должны были вести протоколы заседаний духовной консистории, которые проходили раз в три месяца, и где обсуждалась деятельность этого духовного органа.

Обычно претенденты на должность члена консистории зачислялись на службу с испытательным сроком в два месяца, по истечении которых либо следовал отказ, либо утверждение в качестве постоянного члена консистории. Окончательное решение по поводу зачисления того или иного кандидата на должность принимал архиепископ.

Ярославская духовная консистория была основана по указу от 24 января 1745 г.: количество духовных служителей было определено первоначально в семь человек, светских — в 16 служащих.⁸ Соответственно председателем консистории был назначен архиепископ Ярославский и Ростовский Евгений.

Требования к священнослужителям и чиновникам для зачисления на службу в консисторию и список обязанностей полностью соответствовали требованиям, представленным в указе от 1740 г.⁹

Например, характеристика одного из кандидатов на должность члена консистории: Петр Васильевич Крылов, 43 г., окончил духовную семинарию Санкт-Петербурга с аттестатом первого разряда. В 1774 г. переведен в Ярославль, протоиерей, прослужил в своем приходе 11 лет, награжден фиолетовой скуфьей и орденом Святой Анны третьей степени за активное участие в сборе средств пострадавшим во время войны 1812 г., обладает отличными навыками по службе и поведению благонадежного, судим и штрафован не был.¹⁰

Светские чиновники занимали следующие должности: секретарь, помощник секретаря, три столоначальника, архивариус приходно-расходных книг, четыре канцеляриста и шесть подканцеляристов (бывшее звание приказного служителя). По чинам это были коллежские асессоры, титулярные советники, коллежские секретари, губернские секретари и коллежские регистраторы.¹¹ Именно чиновники такого уровня в большинстве случаев подавали рапорты о переводе в духовное ведомство, поскольку служба в консистории способствовала более быстрому продвижению по службе, увеличению размера пенсии при увольнении по старости или болезни.¹²

Необходимо сказать, что одним из самых строгих условий со стороны Синода по отношению к светским лицам, поступавшим на службу в духовное ведомство, являлось требование, чтобы они и их семьи были православного исповедания.¹³ В противном случае следовал отказ в просьбе о получении места в консистории или правлении.

После того, как служитель поступал на службу в консисторию или правление, по истечении определенного срока (5, 10 и 15 лет) он должен был пройти аттестацию. Делалось это по двум причинам: с целью проверки его способностей по службе, и если человек претендовал на награду или повышение в чине.

Данное мероприятие включало в себя два этапа: сначала служащий сдавал несколько экзаменов (диктант, закон Божий, арифметику и географию), затем он проходил личную беседу с одним из старших членов конси-

⁵ См.: Там же. Д. 11а. Л. 15–16.

⁶ См.: Там же. Л. 17–19.

⁷ См.: Там же. Д. 12. Л. 3–7.

⁸ См.: Там же. Д. 65. Л. 1–4.

⁹ См.: Устав духовных консисторий. СПб., 1795. С. 1, 2.

¹⁰ См.: ГАЯО. Ф. 230. Оп. 3. Д. 92. Л. 1–18.

¹¹ См.: Там же. Оп. 4. Д. 130. Л. 1–3.

¹² См.: Свод законов Российской империи. СПб., 1816. С. 134–155.

¹³ См.: Бычков С. С. Русская Церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной Российской Церкви. 1900–1917 гг. М., 1998. С. 287–290.

стории. После окончания аттестации в канцелярию архиепископа подавались списки чиновников, успешно прошедших испытания. И непосредственно сам глава епархии своей подписью давал согласие на увольнение, назначение на новое место, представление к награде или к повышению в чине.

Таким образом, становится ясно, что священнослужителям и чиновникам консистории были необходимо соответствовать весьма строгому ряду требований при поступлении на службу и во время ее исполнения. Теперь в руках церковных властей находилось одно из самых действенных средств в борьбе с пороками и нарушениями в среде духовенства.

Что же касается финансовых средств, за счет которых существовали консистории, то их неизменно делили на две категории: государство предоставляло значительные денежные суммы вышеназванным духовным органам; часть налогов, собираемых на территории епархии, также поступала в распоряжение консистории.¹⁴

Также необходимо отметить, что в соответствии с указом от 1790 года духовная консистория имела свои исполнительные органы на местах, которые создавались практически одновременно с ней. Это были духовные правления, чьей основной обязанностью являлось приведение приговоров членов духовной консистории в жизнь.

Духовные правления создавались в каждом уезде, их возглавляли три представителя духовенства: протоиерей городского собора, его ближайший помощник соборный и иерей одного из крупных монастырей уезда. Кроме того, в состав этого учреждения назначались трое священнослужителей из числа благочинных и семь светских лиц.¹⁵

Условия назначения в подведомственные органы были менее жесткими: срок службы на одном месте 5 лет, рекомендация начальства и справка о поведении. Главы духовных правлений назначались непосредственно самим архиепископом, остальные с учетом перечисленных требований должны были выдержать испытательный срок в три месяца.¹⁶

Обязанности правлений в основном повторяли консисторские с той разницей, что в их ведении находился только их уезд. Так же по указанию членов консистории ими назнача-

лись следователи по расследованию жалоб, собирались данные о количестве священнослужителей на территории уезда, составлялись списки служащих в правлении и т.п.

Соответственно, становится очевидным, что консистория была весьма разветвленной организацией с самого начала своего создания, по некоторым параметрам она походила на многие светские органы власти, но, отличалась от них коренным образом.

Данная церковная организация, как высшая судебная инстанция для духовенства, для чего она, по сути дела, и создавалась, имела достаточно обширную систему наказаний. Члены данного духовного органа имели полное право самостоятельно выносить приговор провинившимся клирикам в соответствии с тяжестью совершенного ими проступка. Отменить решение о наказании можно было лишь по указу Синода с проведением довольно тщательного расследования.¹⁷

Что же касается самих наказаний, то их насчитывалось более пятнадцати видов: штраф; лишение права священнослужения и рясоношения; понижение в церковном чине; перевод на другое место службы; отправка в монастырь на исправительные работы; установление негласного надзора; телесное наказание от 15 ударов розгами (отменено в 1860 г.); назначение в заштатные служители; временное удаление из духовного сословия; увольнение без права восстановления и т.д.¹⁸

Размеры штрафов начинались от 100 рублей серебром и далее в зависимости от степени тяжести вины уличенного в проступке клирика;¹⁹ священник также лишался возможности совершать церковные таинства на срок не менее одного года. Время пребывания нарушителя в монастыре устанавливалось с согласия главы епархии и настоятеля монастыря, куда отсылался клирик.

Самым частым наказанием, которое применялось к тем, кто не раз нарушал свои обязанности, были перевод в заштатные и временное удаление из состава духовенства. Сроки назначались от 3 лет до бессрочного пребывания в этом статусе.

Такой вид наказания как изгнание пастыря из сословия без последующего восстановления применялся достаточно редко, поскольку

¹⁴ См.: ГАЯО. Ф. 232. Оп. 1. Д. 12. Л. 1-3.

¹⁵ См.: Там же. Ф. 230. Оп. 5. Д. 113. Л. 1-7.

¹⁶ См.: Свод законов Российской империи. СПб., 1834. С. 191-193.

¹⁷ См.: Устав духовных консисторий. СПб., 1832. С. 103-112.

¹⁸ См.: Устав о церковных наказаниях / Свящ. Собор Православ. Рос. Церкви. М., 1829. С. 12-54.

¹⁹ См.: Свод законов Российской империи. СПб., 1829. С. 66-75.

у церковные власти всегда проявляли лояльность по отношению к провинившимся слугам культа. В первую очередь им старались помочь избавиться от пороков, толкавших священнослужителей на совершение проступков, а увольнение рассматривали лишь в качестве последней и крайней меры наказания, которую необходимо применять.

Далее следует отметить, что некоторые духовные и светские члены консистории с целью более быстрого продвижения по службе на несколько месяцев или получения награды отправлялись на службу в духовные органы Москвы или Санкт-Петербурга. Причем делалось это не только в интересах того или иного лица, но и для самой консистории.

Хороший уровень работы служителей свидетельствовал и об уровне эффективности работы духовной консистории, в том числе и Ярославской, что во многом способствовало привлечению дополнительных денежных средств на нужды данного духовного органа.

В целом награждение чиновника мало чем отличалось от поощрения служителя церкви; разница состояла в том, что первого не награждали духовными знаками отличия, большая часть поощрений была представлена в денежной форме. Так же служителей награждали похвальными грамотами, медалями и орденами.²⁰ Далее награжденные лица в списках служащих консистории и духовных правлений ставились уже отдельной категорией.

Рассмотрение донесений о проступках священников является отдельной и достаточно большой категорией дел, представленных в фонде консистории. Ценные сведения по проблеме содержатся в таких источниках как жалобы священников, благочинных, рапорты о результатах проведения следствия, приговоры о наказаниях нарушителей.

Всего за период с 1755 по 1805 гг. в консисторию было представлено 2348 рапортов; из них 893 жалобы непосредственно на представителей духовенства (более 35% от общего числа дел). В целом 402 по обвинению в незаконном использовании церковных средств, 218 — в превышении служебных обязанностей, 149 — в пристрастии к азартным играм.²¹ По 715 делам на обвиняемых наложили наказание по приговору консистории.

²⁰ См.: ГАЯО. Ф. 232. Оп. 1. Д. 2714. Л. 1—19.

²¹ См.: Там же. Ф. 230. Оп. 4. Д. 7, 13, 21, 43, 49, 51, 52, 55, 66; Оп. 5. Д. 5, 23, 31, 32, 35, 44, 58, 61, 72, 80, 83 и др.

Статистика показывает, что наиболее распространенным нарушением было незаконное использование церковных средств. Свободный доступ к деньгам приводил к тому, что некоторые служители церкви начинали пользоваться ими в соответствии со своими личными потребностями.

Общее внимание к себе привлекло дело о присвоении средств, выделенных на постройку нового храма в городе Ростове, поскольку подобного рода преступление было совершено в результате совместной деятельности нескольких священнослужителей.

Произошли следующие события: протоиерей Иннокентий Паклин и священник Воскресенского храма Борис Федоров, под предлогом сбора денег на строительство нового храма взамен разрушенного, получили 1000 рублей серебром и присвоили их себе. Решением духовной консистории от 18 ноября 1779 г. клирик Паклин был уволен от должности с понижением в чине, уплачивал штраф в 500 рублей и на четыре года отправлялся в монастырь на исправительные работы.²² Федоров также лишился чина и места, и на три года ему запрещалось совершение церковных таинств.

Следует отметить, что к подобным нарушениям применяли более строгие меры наказания, так как на них была возложена большая степень ответственности, чем на остальных священниках.

Следующей большой группой дел, представленных в консистории, являются жалобы на превышение служебных полномочий. Некоторые клирики стремились использовать свои полномочия с выгодой для себя, и принимая в расчет, какие отрицательные последствия принесет подобная деятельность подведомственным им приходам и авторитету церкви как института в целом.

Наиболее ярким примером являлось дело о растрате священником города Углича церковных средств на покрытие карточного долга. В ходе расследования удалось доказать, что пастырь Константин Сердюков, проживший в приходе больше 5 лет, пристрастился к игре в карты и неоднократно проигрывал крупные суммы денег. Для оплаты карточных долгов он неоднократно использовал деньги, которые выделялись на покупку утвари, не ходимой для храма.

²² См.: Там же. Оп. 8. Д. 99. Л. 1—67.

Приговором духовного суда от 27 октября 1789 г. священник Сердолюков лишился должности и в чине дьякона переводился в один из приходов города Углича, а так же уплачивал штраф в размере 800 рублей серебром.²³

Кроме того, в распоряжении консистории находилось определенное количество земельных участков, выделявшихся для ее собственных нужд лично по распоряжению архиепископа. И в этом отношении порой возникали такие ситуации, в которых данной духовной инстанции приходилось выступать уже в качестве защитника собственных интересов.²⁴

Наиболее известным примером является дело о незаконном захвате управляющим загородного помещичьего имения Угличского уезда участка земли, находящегося в ведении Ярославской консистории.

Ситуация заключалась в следующем: управляющий загородным имением угличского помещика Змиева мещанин Дмитрий Гуцин самовольно забрал в собственное распоряжение луг, принадлежавший вышеназванному духовному органу, и использовал по своему усмотрению.

Первоначально разбирательство дела поручили членам Угличского духовного правления, но, поскольку обвиняемый не находился в подчинении церкви, было принято решение обратиться в суд с целью возратить потерянное и взыскать с преступника штраф за понесенные убытки.

Сначала направили прошение в Угличский уездный суд. Однако после нескольких месяцев ожидания оно было отклонено по причине недостаточного количества улик против обвиняемого, на защиту которого встали и дворяне Змиевы, уверявшие, что луг находился в их владениях.

Разбирательство дела продолжалось более двух лет, и в конечном итоге суд вынес такой приговор от 20 апреля 1807 г.: луг возвращался в ведение духовного сословия. Также Змиевы должны были выплатить штраф в 1500 рублей серебром и уволить Гуцина. Управляющий судом приговаривался к выплате в 500 рублей.²⁵

Таким образом, консистории приходилось иметь дело не только с нарушениями вну-

три духовного сословия, но и по отношению к нему со стороны лиц недуховного звания. Соответственно, в этом направлении ей в дальнейшем приходилось использовать иные средства и методы для решения подобных проблем, например, сотрудничество со светскими органами власти, такими как окружной суд.

Мнения по вопросу о деятельности консистории, которые уже сложились в первые годы ее существования, разделились. Одни авторы полагали, что данный орган оказывает значительное влияние на духовное сословие и способствует развитию положительных качеств характера у служителей церкви. Другие же наоборот утверждали: работа членов консистории требует с духовенства слишком много, ничего не давая взамен в ответ на просьбы о помощи.

Вот что отмечено в записках одного из клириков, прослужившего 8 лет при духовной консистории: «если священник желал послужить на благо своим собратьям, то лучшего места, чем консистория, нельзя было найти. Именно здесь человек мог получить необходимую поддержку для решения его проблемы...».²⁶

Однако такой точки зрения придерживались не все священнослужители, некоторые давали консистории довольно негативную характеристику. Одним из примеров является статья пастыря Ивана Коренева из села Петровского Ростовского уезда. Он писал, что члены консистории и духовных правлений на самом деле не предпринимают ничего полезного по отношению к духовенству, прошения остаются лежать в архивах «мертвым грузом», все делается только за подношения.²⁷

Соответственно, как и по другим вопросам, не существовало единого мнения о последствиях деятельности консистории. Тем не менее, большинство представителей духовного сословия признавали необходимость существования данного органа с целью решения назревших проблем.

В конечном итоге следует отметить, что создание духовных консисторий оказало значительное влияние на дальнейшую жизнь духовного сословия. Теперь в руках церковных

²³ См.: Там же. Оп. 9. Д. 68. Л. 1–31.

²⁴ См.: Григорович Н. Обзор общих законоположений о содержании православного духовенства со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1863 гг.). СПб., 1867. С. 44–52.

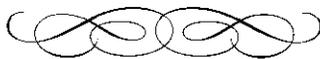
²⁵ См.: ГАЯО. Ф. 346. Оп. 6. Д. 213. Л. 9–13.

²⁶ О значении духовной консистории в жизни духовного сословия // Ярославские епархиальные ведомости. 1862. № 18. 19 апреля. С. 125, 126.

²⁷ См.: О причинах бездействия консисторских служителей во вред духовенству // Там же. 1863. № 23. 27 августа. С. 204–206.

властей находилось одно из самых действенных средств в борьбе с пороками и нарушениями, распространенными в среде духовенства. Таким образом, становится ясно, что консистория, по своему составу, а также пол-

номочиям и деятельности полностью соответствовала поставленной перед ней первоочередной задачей по искоренению пороков, компрометировавших русскую православную церковь.



Е. Ю. Казакова-Апкаримова

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ГОРОДОВ СРЕДНЕГО УРАЛА В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.*

Участие православного духовенства в общественной жизни уральского города в современной историографии рассматривается преимущественно на примере его деятельности в православных общественных организациях: церковно-приходских попечительствах, братствах, обществах трезвости и т.д.¹ Представляется актуальным рассмотреть вопрос об участии духовенства в деятельности светских общественных организаций в городах Среднего Урала в конце XIX — начале XX в.

В истории уральского города конца XIX — начала XX в. были примеры, когда именно по инициативе духовенства создавались общественные организации. В частности, 13 ноября 1911 г. по инициативе духовенства и интеллигенции в Екатеринбурге открылось Общество Милосердия имени Святителя Николая, призванное заниматься благотворительностью.² Православные мотивы в значительной степени определяли суть общественной благотворительной деятельности. Традиционно почетным членом Екатеринбургского благотворительного общества являлся епископ Екатеринбургский и Ирбитский. В годы I Мировой войны им

являлся Преосвященный Митрофан.³ Епископ Екатеринбургский и Ирбитский Митрофан был покровителем Общества вспомоществования нуждающимся воспитанницам Екатеринбургского епархиального женского училища.⁴ Почетным членом Общества вспомоществования недостаточным ученикам Алексеевского Екатеринбургского реального училища являлся епископ Екатеринбургский и Ирбитский Поликарп.⁵

Показательно привлечение представителей духовенства к руководящей деятельности в благотворительных обществах. Например, на протяжении нескольких лет голос протоиерея Алексея Короткова имел особое значение в комитете Екатеринбургского благотворительного общества.⁶ В составе действительных членов и правления Общества вспомоществования нуждающимся воспитанницам Екатеринбургского епархиального женского училища было значительное количество священников. Они фактически управляло всеми общественными делами. Так, в 1912 г. правление общества состояло из председателя — священника Евгения Львова, товарища председателя — протоиерея Крискента Коровина; непременных членов — начальницы училища В. В. Ронгинской и инспектора классов священника Сергия



Казакова-Апкаримова Елена Юрьевна — к.и.н., Институт истории и археологии УрО РАН, с.н.с.
E-mail: apkarimova@mail.ru

¹ См.: Казакова-Апкаримова Е. Ю. Формирование гражданского общества: городские сословные корпорации и общественные организации на Среднем Урале во второй половине XIX — начале XX в. Екатеринбург, 2008; Нечаева М. Ю. Единение во имя Христа: Православные общественные организации Среднего Урала середины XIX — начала XX веков. Екатеринбург, 2008.

² См.: Отчет о деятельности Общества Милосердия за 1912 год со дня открытия его 13 ноября 1911 г. Б.м., б.г. С. 1—10.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ по гранту № 09-01-83112а/У.

³ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского благотворительного общества за 1914 год. Екатеринбург, 1915. С. 2.

⁴ См.: Приложение к Екатеринбургским Епархиальным Ведомостям. 1913. 4 августа. № 31. С. 3—5, 12, 13, 15—17.

⁵ См.: Отчет правления Общества вспомоществования недостаточным ученикам Алексеевского Екатеринбургского реального училища о состоянии и деятельности Общества в срок от 18 октября 1887 года по 21 октября 1888 года, представленный годичному общему собранию 20 ноября 1888 года. Б.м., б.г. С. 2.

⁶ Отчет о деятельности Екатеринбургского благотворительного общества в 1869 году. Екатеринбург, 1876. С. 20, 21; Отчет о деятельности Екатеринбургского благотворительного общества за 1871 год. Екатеринбург, 1872. С. 6.

Увицкого; выборных членов правления священника Феодора Коровина, священника Евгения Дюкова, члена-делопроизводителя Общества попечения о начальном образовании В. А. Федоровского, преподавателя епархиального училища Н. П. Скворцова.⁷

К духовному благословию общественные деятели прибегали в своих начинаниях, решая различные социальные проблемы горожан. Долгое время в Екатеринбурге рассматривался вопрос об отмене или хотя бы ограничении торговли по воскресным и праздничным дням, поставленный приказчиками. После принятия постановления городской думой торговать по воскресеньям и праздникам только с 12 до 2 часов дня, по инициативе приказчиков состоялся благодарственный молебен на Главной площади города напротив кафедрального собора. Молебен совершил «Преосвященный Нафанаил соборне с многочисленным духовенством при громадном стечении народа», «Преосвященнейший Нафанаил благословил приказчиков св. Иконой Вознесения Господня», произнес слова: «Благословение Вас св. Иконой Вознесения Господня есть эмблема вашей радости». Спустя некоторое время (в марте 1887 г.) в Екатеринбурге было учреждено Общество взаимного вспоможения приказчиков, при котором в 1888 г. был основан фонд епископа Нафанаила. Фонд предназначался для воспитания сирот приказчиков. Сформировался этот фонд главным образом из сумм, собранных членами Общества по подписным листам.⁸

Общество взаимного вспоможения приказчиков г. Екатеринбурга имело другой фонд — фонд на открытие профессиональной школы. Эта идея была успешно реализована. В воскресенье 27 октября 1902 г. состоялось торжественное открытие торговой школы с молебном, который «совершал Его Преосвященство, Преосвященнейший Никанор, Епископ Екатеринбургский и Ирбитский, в сослужении с протоиереями Знаменским, Младовым, Гагинским и Игноратовым, с диаконом и певчими Златоустовской церкви». По окончании молебна епископ Екатеринбургский и Ирбитский Никанор обратился к присутствующим с речью, в которой, «предпослав благосло-

вение учащим и учащимся, пожелал жаждущим знания почерпнуть в новом рассаднике просвещения, а учащим с успехом насаждать знания и просвещение, при пожелании развития и процветания школы; Владыка высказал, чтобы дети, выходящие из школы, делались людьми честными, что в торговом мире в высшей степени ценно, т.к. доверие делается только честному человеку. Честному человеку доверяют миллионные дела, а нечестному не доверяют и рубля и т. д.».⁹

Просветительская миссия духовенства проявлялась в преподавательской деятельности и работе в культурно-просветительских обществах, которые в конце XIX в. стали создаваться не только в крупных, но и в малых городах Среднего Урала. Например, действительными членами общества вспоможения нуждающимся учащимся в учебных заведениях г. Соликамска и его уезда в 1900 г. являлись: архимандрит Тихон; Дмитрий Варушкин, законоучитель архангельского училища; Иван Яковлевич Вышенский, диакон Красносельского монастыря; священник Павел Ласин, законоучитель Чермозского женского двухклассного училища; протоиерей Андрей Никитин, законоучитель Дедюхинского женского училища; протоиерей Николай Фотиевич Поносов, законоучитель Соликамской женской прогимназии; священник Василий Егорович Пьянков, законоучитель Соликамских 1-го и 2-го мужских училищ; протоиерей Кесарь Пономарев, наблюдатель церковно-приходских школ Соликамского уезда; Илья Яковлевич Попов, протоиерей Соликамского Собора; священник Василий Пономарев, законоучитель Половодовского училища; священник Стефан Славнин, законоучитель Дедюхинского мужского училища; священник Николай Смышляев, законоучитель Юсьвинского мужского училища; священник Иоанн Чернавин, законоучитель Александровского мужского училища; священник Иоанн Яковкин, законоучитель Кувинского женского училища. Всего в 1900 г. в обществе насчитывалось 14 священников из 73 членов общества. Примечателен и тот факт, что членом правления общества был избран председатель уездного отделения Епархиального училищного совета

⁷ Приложение к Екатеринбургским Епархиальным Ведомостям. 1913. 4 августа. № 31. С. 3–5, 12, 13, 15–17.

⁸ Общество взаимного вспоможения приказчиков в г. Екатеринбурге 1887–1897 г. Утверждено 5-го марта 1887 г. Краткий очерк десятилетней деятельности. Б.м., б.г. С. 5, 17.

⁹ XVI годичный отчет правления общества взаимного вспоможения приказчиков в г. Екатеринбурге с 1-го января 1902 по 1-е января 1903 года. Екатеринбург, 1903. С. 62.

протоиерей Николай Фотиевич Поносов.¹⁰ В деятельности общества попечения о народном образовании в г. Красноуфимске и его уезде в 1898 г. активно участвовал законоучитель Красноуфимского промышленного училища Н. В. Рубин, будучи законоучителем воскресной школы, которая действовала при обществе.¹¹

Высшее духовенство не оставляло без внимания Пермское попечительное о тюрьмах общество. Когда 20 декабря 1869 г. общество праздновало свой 50-летний юбилей, то «в церкви тюремного замка сам епископ Антоний совершил литургию и молебствие в присутствии начальника губернии, всех высших

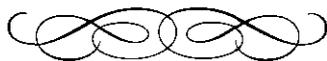
¹⁰ См.: Отчет о деятельности «Общества вспомоществования нуждающимся учащимся в учебных заведениях г. Соликамска и его уезда» за 1900 год. Пермь, 1901. С. 15, 16.

¹¹ См.: Отчет о деятельности общества попечения о народном образовании в г. Красноуфимске и его уезде за 1898 г. Пермь, 1899. С. 13.

чинов администрации и членов общества. После молебна Преосвященный обошел все камеры заключенных. Затем все собрание отправилось на обед в дом директора тюремного комитета, купца П. Е. Шавкунова».¹²

Рассмотренный материал свидетельствует, что в конце XIX — начале XX в. духовенство и создаваемые при его непосредственном участии общественные организации играли значительную роль в общественной жизни городов Среднего Урала, проявляя способности к консолидации, взаимодействуя с другими общественными силами и институтами, деятельно отвечая на запросы своего времени. Особенно активно представители духовенства проявили себя на ниве просвещения и в сфере благотворительности.

¹² Дмитриев А. Очерки из истории губернского города Перми. Пермь, 1889. С. 281.



А. В. Колесов

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ ИНФОРМАЦИИ О ДОРЕВОЛЮЦИОННОМ ДУХОВЕНСТВЕ СРЕДНЕГО УРАЛА

Сбор сведений о представителях уральского духовенства имеет важное значение как для генеалогических исследований, так и для составления жизнеописаний новомучеников, исповедников и подвижников благочестия XIX столетия. В этом сообщении основные источники информации о духовенстве Среднего Урала хронологически ограничены периодом примерно с начала XIX в. до 1917 г., а географически — нынешними границами Екатеринбургской епархии (отчасти — с учетом территорий южной части Екатеринбургского, Камышловского и Шадринского уездов, приходы которых ныне относятся соответственно к Челябинской и Курганской областям и одноименным епархиям). В связи с этим, надо отметить, что юго-западная часть нынешней Свердловской области (бывший Красноуфим-

ский уезд и некоторые соседние территории) до 1917 г. относилась не к Екатеринбургской, а к Пермской епархии, а северо-восточная (бывший Туринский уезд и небольшая часть Тюменского) — к Тобольской епархии.

Основным хранилищем источников о представителях духовенства в нашей стране являются фонды государственных архивов. Однако, работа в них требует определенного уровня предварительной подготовки (обращаться в архив следует уже имея на руках послужной список интересующего человека и зная принадлежность приходов, на которых он служил, к тем или иным благочинническим округам в разные периоды времени). Поиск первичных данных желательно начинать с изучения печатных изданий, хранящихся в фондах библиотек.

В отношении лиц духовного сословия наиболее ценными опубликованными источниками являются епархиальные справочные издания (адрес-календари и справочные книжки). У нас они выходили: по Пермской епархии — за 1870, 1877, 1882, 1885, 1894, 1896, 1899, 1909,



1912; по Екатеринбургской — за 1886, 1887, 1890, 1900, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1909, 1915; по Тобольской — за 1884, 1895, 1897, 1901, 1903, 1908, 1913 гг. Каждый из этих справочников содержит сведения обо всех представителях духовенства данной епархии (с разбивкой по уездам, благочинническим округам и приходам) на соответствующую дату; с указанием фамилии, имени, отчества, сана, должности, образования, стажа, церковных наград. (В Справочной книжке Екатеринбургской епархии на 1915 г. указан и возраст священноцерковнослужителей, приведенный, однако, по состоянию не на дату, указанную в заголовке, а на 1 января 1914 г. В остальных случаях возраст может быть примерно определен по дате окончания соответствующего учебного заведения или исключения из такового; известно, что духовное училище заканчивали примерно в 15 лет, семинарию — в 21–22 года.) В Пермском епархиальном адрес-календаре на 1885 г. дополнительно помещены сведения о лицах, выбывших из епархиального управления и ведомства за предшествующие 20 лет — умерших, перешедших в другие епархии, исключенных из духовного звания.

Общие сведения о содержании справочных изданий епархий Русской православной церкви и их сегодняшнем местонахождении содержатся в монографиях А. И. Раздорского.¹ Следует, однако, отметить, что в них оказались пропущены книгохранилища, содержащие наиболее полные подборки соответствующих справочников по Среднему Уралу, — библиотека литературно-мемориального дома-музея Д. Н. Мамина-Сибиряка (г. Екатеринбург) и библиотека Шадринского краеведческого музея им. В. П. Бирюкова. Отдельные выпуски по Пермской и Екатеринбургской епархиям есть также в Свердловской областной научной библиотеке им. В. Г. Белинского и в краеведческих библиотеках Екатеринбурга и Нижнего Тагила.

Помимо епархиальных справочных изданий, полные списки духовенства по Екатеринбургской и Пермской епархиям на 1896 и 1897 гг. (без указания образования, стажа и наград) содержатся также в соответствующих

Адрес-календарях Пермской губернии.² Кроме того, список духовенства Екатеринбургской епархии на 1899 г. представлен на сайте³ (прежде этот материал не публиковался и, по сути, представляет собой некий черновик).

Таким образом, общее число известных списков духовенства за дореволюционный период составляет: по Тобольской епархии — 7, по Пермской — 10, по Екатеринбургской (с учетом периода вхождения ее приходов в состав Пермской епархии) — 18. Иными словами, наши исследователи здесь находятся в самом выгодном положении; для сравнения заметим, что, например, по Вятской епархии до революции так и не было издано ни одного полного списка духовенства.

Изучение всего комплекта справочных изданий по соответствующей епархии дает возможность составить черновой вариант послужного списка интересующего нас лица, а также наметить его родственные связи с другими представителями духовенства (имеющими ту же фамилию и согласующиеся имена-отчества). Вообще, надо иметь в виду, что родственники обычно устраивались если не на соседних приходах, то, по крайней мере, в пределах одного уезда, а вплоть до конца 1860-х гг. место, занимавшееся священноцерковнослужителем, после его смерти или почисления за штат нередко переходило «по наследству» сыну или зятю.

Другим ценным источником информации о духовенстве являются периодические издания — епархиальные ведомости: Пермские (выходившие в 1867–1919 гг.), Екатеринбургские (1886–1917 гг.; в 1917–1919 гг. выходили Известия Екатеринбургской церкви) и Тобольские (1882–1917 гг.). Они содержат (в официальной части) точные даты определения священноцерковнослужителя на то или иное место, его посвящения в сан, перевода на другой приход, награждения теми или иными наградами и т.д., вплоть до почисления за штат и смерти. Кроме того, в епархиальных ведомостях публиковались сведения о заштатных клириках, вдовах и сиротах духовного звания, получающих пособие от епархиального попечительства, а также списки членов православных общественных органи-

¹ См.: Раздорский А. И. Справочные издания епархий Русской православной церкви (1861–1915): Сводный каталог и указатель содержания. РНБ. СПб, 2002. Он же. Историко-статистические описания епархий Русской православной церкви (1848–1916): Сводный каталог и указатель содержания. РНБ. СПб, 2007.

² См.: Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии на 1896 г. Пермь, 1895. Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии на 1897 г. Пермь, 1897.

³ См.: <http://www.petergen.com/bovkalo/sp/ekaterinburg1899.html>

заций, в которых состояли представители духовенства (Миссионерского и Палестинского обществ, братства Симеона Верхотурского и т.д.). Здесь же ежегодно помещались списки учащихся духовных семинарий, духовных училищ, женских епархиальных училищ (с данными об их успеваемости). В неофициальном отделе епархиальных ведомостей регулярно давались статьи к юбилеям духовных лиц и некрологи, а также материалы исторического характера. Следует, однако, иметь в виду, что в периодических изданиях обычно не указывались отчества представителей духовенства, поэтому, во избежание путаницы, работе с ними обязательно должно предшествовать изучение вышеупомянутых справочников. Кроме того, у епархиальных ведомостей отсутствуют именные указатели, поэтому для поиска информации о том или ином церковнослужителе может понадобиться просмотреть весь их комплект, что является кропотливой работой, требующей больших затрат времени.

В Екатеринбурге обширные подборки Пермских и Екатеринбургских епархиальных ведомостей есть в областной библиотеке им. В. Г. Белинского (краеведческий отдел и отдел редкой книги), научно-краеведческой библиотеке, библиотеке Екатеринбургской духовной семинарии. Каждая из этих подборок является неполной, однако все вместе они содержат 100% всех номеров Екатеринбургских епархиальных ведомостей и более 95% (с учетом фондов краеведческой библиотеки в Нижнем Тагиле — более 99%) номеров Пермских епархиальных ведомостей за период до 1885 г. включительно. Кроме того, в отделе редкой книги областной библиотеки им. В. Г. Белинского есть неполный комплект Тобольских епархиальных ведомостей, а в научно-краеведческой библиотеке — подшивка Известий Екатеринбургской церкви за 1918 г. Общие сведения о периодических изданиях уральских епархий, имеющих в наличии в российских библиотеках, представлены в соответствующем библиографическом указателе.⁴

Издательством «Баско» в настоящее время выпущен набор электронных дисков с полным комплектом Тобольских епархиальных ведомостей и ведется аналогичная работа по Екатеринбургским епархиальным ведомостям.

Среди немногих печатных изданий позволяющих «заглянуть» в первую половину XIX в., надо назвать выпущенную в 1900 г. Справочную книгу всех, окончивших курс Пермской духовной семинарии.⁵ К сожалению, это издание готовилось в спешке, порой на основании непроверенных свидетельств, и поэтому содержит немало ошибок. К тому же, далеко не все даже среди священников имели завершённое семинарское образование, а о причетниках нечего и говорить.

Ну и, наконец, при сборе сведений о лицах духовного звания надо максимально использовать материалы, уже опубликованные членами Уральского генеалогического общества. Речь идет, прежде всего, о священнических родах Бирюковых и Ляпустиных. Их история прослежена более чем за 300-летний период, на протяжении которого они породнились с представителями многих других фамилий уральского духовенства, упоминаемых в соответствующих поколенных росписях.⁶

Сколь бы продуктивным ни был результат занятий в библиотеках, наступает следующий этап исследований — работа в фондах архивов. Из архивных материалов следует обратить особое внимание на клировые ведомости, имеющие наибольшую информативность среди всех документов, относящихся к данной теме. Они составлялись ежегодно по всем православным церквям, в период с 1769 г. и вплоть до 1920-х гг. Объем содержащихся в них сведений несколько менялся со временем. Обычно речь идет о послужном списке каждого из церковнослужителей данного прихода, с указанием возраста, даты и места рождения, профессиональных качеств, поведения, наград и служебных взысканий, а также наличия недвижимого имущества. Весьма интересными должны быть признаны сведения о жене, детях (в том числе о взрослых, проживающих отдельно) и зятях, а также о наличии родственников среди остальных служителей данного храма и (редко) среди епархиального духовенства в целом. Находящиеся в архивах клировые ведомости могут быть сшиты как за

⁵ См.: Справочная книга всех окончивших курс Пермской Духовной семинарии в память исполнившегося в 1900 году (1800 XI/XI 1900) 100-летия Пермской Духовной семинарии. Пермь, 1900.

⁶ См.: Чумакова Э. Е. Бирюковы: мирское и духовное. Екатеринбург, 2003. Рябухо Л. В. Кто они, Ляпустины? // Сплетались времена, сплетались страны. Вып. 4. Екатеринбург, 1999. Она же. Мои рода — мое богатство // Сплетались времена, сплетались страны. Вып. 7. Екатеринбург, 2001.

⁴ См.: Периодика Урала: Библиографический указатель. Вып. 1. Дореволюционные издания. Свердловск, 1976.

один год по всем церквам благочиннического округа или (реже) всего уезда (в фондах духовных консисторий и благочиний), так и за несколько лет (иногда — за несколько десятков лет) по какой-то одной церкви (в фондах соответствующих церквей).

Наряду с клировыми ведомостями, при каждой церкви ежегодно (начиная с эпохи Петра I) составлялись исповедные росписи (другие названия этого документа — исповедальные ведомости, духовные росписи и т.п.). Они представляют собой посемейные списки всех прихожан данного храма (начиная с лиц духовного звания), с указанием их возраста, отношения к главе семьи, времени прохождения исповеди и причастия, либо причины пропуска таковых (например, отлучка, в связи с учебой в семинарии). Таким образом, исповедные росписи по объему информации о духовенстве существенно уступают клировым ведомостям, однако при отсутствии последних, в какой-то мере могут их заменить. Почти все сохранившиеся исповедные росписи находятся в фондах отдельных церквей.

Одним из важнейших генеалогических источников являются Ревизские сказки, представляющие собой материалы переписей податного населения. Первая ревизия в России была проведена в 1719 г., последняя (10-я) — в 1858 г. В ревизских сказках указывались: глава семьи и отношение к нему других ее членов; их имена, отчества, фамилии и возраст. На левой странице разворота перечислялись лица мужского пола, на правой — женского. При этом одновременно приводились данные по предыдущей и текущей ревизиям, с пояснением изменений, происшедших в составе семьи за минувший период.

Среди родоведов существует мнение о том, что Ревизские сказки не могут быть использованы для сбора сведений о представителях духовенства, так как последнее не относилось к числу податных сословий. Подобные рассуждения, при всей своей кажущейся резонности, тем не менее, приводят к неверному выводу; достаточно сказать, что в Государственном архиве Пермского края имеются ревизские сказки на священноцерковнослужителей и членов их семей за 1833 г. по Екатеринбургскому, Камышловскому и Ирбитскому уездам и за 1795 г. по Верхотурскому округу.⁷

Наконец, главным источником генеалогической информации за дореволюционный период у нас считаются Метрические книги записей о родившихся, браком сочетавшихся и умерших. Первая часть этих книг (о родившихся) содержит записи о дате и месте рождения и крещения; имя родившегося, данные о родителях и воспитанниках. Вторая часть (о бракосочетавшихся) включает сведения о времени и месте бракосочетания, данные о жене и невесте (включая их возраст и социальное положение), а также о поручителях. В третьей части (об умерших) записаны даты смерти погребения и данные об умершем, включая его возраст и причину смерти. Нельзя не отметить, что даты основных событий в жизни человека Метрические книги указывают с точностью если не абсолютной, то максимально возможной по условиям того времени (чего, к сожалению, нельзя сказать о других перечисленных документах). Метрические книги могут храниться как в государственных областных архивах (фонды духовных консисторий и отдельных церквей), так и в районных, а также при отделах ЗАГС.

Перейдем к практическому рассмотрению ситуации с уральскими архивами. К сожалению, условия для работы, сложившиеся к настоящему времени в главном региональном хранилище документов, — Государственном архиве Свердловской области, — могут быть признаны крайне неудовлетворительными. Достаточно сказать, что значительная часть дел из фонда Екатеринбургской духовной консистории (включая все содержащиеся в нем клировые ведомости за период до 1885 г.) ныне является закрытой для исследователей, что называется, «по определению», а при заказе остальных дореволюционных документов, относящихся к «учреждениям религиозного культа», на руки удастся получить в среднем не более половины от общего количества дел, указанных в заявке. Сами сотрудники ГАСО объясняют это необходимостью обеспечить сохранность документов, однако надо заметить, что в соседних областных архивах ничего подобного не наблюдается.

Как бы там ни было, одним из реально возможных путей преодоления сложившейся ситуации является максимально возможное использование фондов не только ГАСО, но и других архивов. В первую очередь, здесь должен быть назван Государственный архив Пермского края, электронный каталог кото-

⁷ См.: ГАПК. Ф. 111. Оп. 1. Д. 2418, 2712, 2764 и 2981 соответственно.

рого ныне доступен для всех пользователей Интернета.⁸ К сожалению, административные документы Пермской духовной консистории сохранились очень плохо, а почти все дела, которые имели отношение к Екатеринбургской епархии по территориальному принципу, еще в 1885 г. были переданы в Екатеринбург. Осталось несколько дел с клировыми ведомостями по церквам Екатеринбургского уезда за 1856–1874 гг. (Ф. 542, 605, 636) и различными документами по Верхотурскому Николаевскому и Екатеринбургскому Ново-Тихвинскому монастырям за 1861–1885 гг. (Ф. 198), а также немного метрических книг по Камышловскому уезду за 1800–1852 гг. (Ф. 502).

Гораздо лучше представлены документы церквей и монастырей бывшего Красноуфимского уезда (приходы которого после 1885 г. продолжали оставаться в ведении Пермской епархии); в ГАПК они содержатся в отдельном фонде (Ф. 37. Оп. 3, 353, 363, 376, 385, 386, 436, 542).

Самое приятное впечатление оставляет Государственный архив в г. Шадринске, содержащий очень значительное количество документов по благочинническим округам, монастырям, церквам и церковно-приходским школам бывшего Шадринского уезда (а также, — в меньшем количестве, — по церквам бывшего Камышловского уезда, ныне находящимся на территории Курганской области). Отдельный фонд (И-206, 130 дел) посвящен благочинию 1 округа монастырей и общин, к которому относились, в частности, такие обители, как Каменский Преображенский монастырь, Колчеданский Покровский монастырь, Красносельский Введенский монастырь, Грязновская Покровская община. (Кстати сказать, документы по разным монастырям Екатеринбургской епархии отложились также в фонде 603 ГАСО.) Клировые ведомости по церквам южной части Талицкого района Свердловской области, до революции относившимся к Шадринскому уезду, также надо искать в ГАШ, среди документов соответствующих благочиннических округов.

Далее, известно, что в государственных областных архивах в Кургане и Челябинске содержится некоторое количество метрических книг по церквам бывшей Екатеринбургской епархии, в советское время территориально отошедшим к соответствующим областям.

Государственный архив Тюменской области в г. Тобольске, несомненно, представляет

собой тему для отдельного исследования. Достаточно сказать, что находящийся в нем фонд Тобольской духовной консистории содержит 36 407 единиц хранения за 1721–1919 гг., против 6 381 дела Екатеринбургской духовной консистории в ГАСО и 3 195 дел Пермской духовной консистории в ГАПК. Среди этих документов должны быть представлены материалы и по уральским приходам, находившимся до 1799 г. в ведении Тобольской епархии. Кроме того, с достоверностью можно говорить о наличии в Тобольском архиве метрических книг и исповедных росписей по церквам Туринского и Тюменского уездов (Ф. И-156. Оп. 15), а также материалов государственных переписей населения 1666 и 1897 гг.

Вместе с тем, до образования в 1799 г. Пермской епархии, приходы, располагавшиеся к западу от Уральского хребта, относились не к Тобольской, а к Вятской епархии и, соответственно, документы по ним за этот период надо искать в Государственном архиве Кировской области, содержащем 213 фондов религиозных учреждений. Из них один только фонд Вятской духовной консистории (Ф. 237) содержит 111 427 единиц хранения за период 1722–1937 гг.

Наконец, немалое количество документов, имеющих отношение к ранней истории Православия на Урале (XVII–XVIII вв.) находится в Российском государственном архиве древних актов в Москве. Так, известно о том, что в его фондах представлены:

— Ревизские сказки первых трех ревизий, за 1719, 1743 и 1762 гг.

— Материалы предшествовавших им всеобщих переписей населения, 1680, 1710 гг.

— Крестоприводные книги, т.е. списки населения, составленные при приведении его к присяге новому царю (за 1645, 1682 гг.).

— Окладные книги, содержащие данные о духовенстве, находящемся на окладе, т.е. получающем содержание от казны.

— Документы Тобольского Архиерейского дома (Ф. 1446).

Данная работа, разумеется, не может претендовать на всестороннее освещение затронутого вопроса. Ее автор намеревался лишь поделиться собственным опытом с людьми, начинающими заниматься историей и генеалогией уральского духовенства. Подготовка новых, более основательных публикаций по этой теме продолжает оставаться в повестке дня ближайшего будущего.

Е. Д. Королева

ЛЮДИ, СОБЫТИЯ, ПОЛИТИКА В ПЕРЕПИСКЕ ДУХОВНОГО И ГРАЖДАНСКОГО ВЕДОМСТВ

(по материалам Оренбургской губернии, вторая половина XIX — начало XX вв.)*

Некоторые архивные дела объединяют документы, отличающиеся информационной насыщенностью, ведомственной принадлежностью, жанром, степенью субъективизма. Таким образом, событие, легшее в основу архивного дела, предстает перед исследователем в многомерном изображении. Соотносятся индивид и служебная инстанция, различные ведомства, иллюстрируется механизм их деятельности, высвечиваются личностные качества персонажей, обращают на себя внимание емкие характеристики людей и общественных явлений. Переплетения характеров, служебных отношений, общественной практики вызывают размышления о роли «вещного» и «вечно-го» в жизни участников той или иной истории, попавшей в фонды архивохранилища.

Как правило, в изучении триады «Государство. Церковь. Общество» под последним понимается образованное общество, в целом обмирщенное и оппозиционное власти, как государственной, так и церковной. Но обществами называли себя и являлись таковыми по закону сословные объединения мещан, купечества, сельских обывателей — крестьян, казаков, рабочих, например, уральских горных заводов. Их относительная автономия включала в себя сферу производства, быта, управления, благочиния. Демократизм этих корпораций выражался, в частности, в одном из полномочий общественных сходов — в составлении мирских приговоров, с которыми они могли обращаться в разные ведомства, соблюдая, конечно, их иерархию.

По ведомству православного исповедания нередкими были приговоры сходов с жалобами на приходских священников. Обыч-

но в числе претензий указывалось самовольное распоряжение церковными деньгами, опущение богослужений и молебнов, повышенная плата за требы, «неблагоповедение». Ответственные приговоры направлялись в волостные или станичные правления и правящему архиерею. По его распоряжению благочинный священник проводил расследование, справляясь о происшедшем у местного священника и его прихожан; о результатах благочинный доносил духовной консистории. Журналы консистории являются очень ценным источником, так как содержат в себе подробное изложение полученных документов: прошений, рапортов, писем. В справках журнального текста помещены ссылки на законодательные акты, циркуляры, распоряжения местных и центральных органов власти, имеющие отношение к делу. Помимо определения, которое выносят члены консистории из всего объема поступивших документов, на первой странице постановления может находиться резолюция епископа, ставящая точку в деле или санкционирующая продолжение его.

Отлаженная процедура рассмотрения происшествия, и канцелярская лексика порой оживляются неожиданными решениями, образными выражениями, разговорной речью авторов документов. Так, в ответ на приговор прихожан Кичигинской церкви Троицкого уезда, в котором участники схода жаловались на «корыстолюбивые деяния» своего священника и просили епископа уволить пастыря из их прихода. Вина о. П. Морева заключалась в том, что он все церковные доходы присваивал в пользу причта. Поводом к письменному обращению послужила замена священником кружки для сбора подаваний у плащаницы в пользу причта вместо сбора на нужды церкви. Это повторилось на следующий год, несмотря на протесты церковного старосты и обращение к священнику станичного атамана. Ни атаман, ни правление не смогли примирить общество с батюшкой. Из послужного списка священника секретарь консистории записал в справке постановления, что в свое время о. Морев получил выговор за словесное оскорбление атамана Коркинского посел-



Королева Елена Дмитриевна — к.и.н., Уральская государственная академия ветеринарной медицины, доцент кафедры профессионального обучения, истории и философии

E-mail: korel93@mail.ru

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках науч.-иссл. проекта «Государство, Церковь, общество в России во второй половине XIX — первой трети XX в.: на материалах Южного Урала». Проект РК 2009 Урал: Челябин. обл. 09-01-85122 а/у.

ка Челябинского уезда и замечание за вымогательство платы за брачные документы с казака своего прихода. Теперь же священнику приказано: «впредь не выставлять братские кружки и вообще довольствоваться добровольными пожертвованиями прихода и не доводить прихожан до жалоб к Епархиальному Начальству. Следственные издержки по сему делу в количестве 6 руб. для препровождения священнику Сементовскому взыскать со священника Морева».¹

Сословно-территориальные сообщества отстаивали свою самостоятельность не только в административном, но и в судебном порядке. Объектом общественного недовольства могли быть обществом же избранные, например, приходские попечительства в случае нарушения его членами делегированных им полномочий. В подобных случаях виновниками оказывались не столько организационные структуры, сколько конкретные их представители, зачастую на личностном уровне все недоразумения и благоустроивались. Более трех лет — с марта 1900 по июнь 1903 г. подчиненными епископа и земского начальника 2-го участка Верхнеуральского уезда разбиралось дело по обвинению Нижне-Авзяно-Петровского попечительства в незаконном расходовании общественных денег на строительство церковно-приходской школы. Сообщение о пожертвовании Нижне-Авзянским обществом 1,2 тыс. руб. на постройку школьного здания было помещено в отчете Епархиального училищного совета за 1900 г., опубликованом в «Епархиальных ведомостях». Попечительство, самовольно расходуя на школу общественные деньги, задолжало заводской кассе более 200 руб. и 350 руб. подрядчику, за поставленный им для школы сруб. Приговором от 31 декабря 1900 г. жители требовали от попечительства вернуть обществу 1,4 тыс. руб.

После ознакомления с обстоятельствами на месте, благочинный священник в рапорте епископу не считал возможным уладить конфликт в ближайшее время. Он ссылаясь на тяжелое экономическое положение Авзянских заводов, на возбужденное состояние жителей, на нетактичность наблюдателя училищного совета, на поведение председателя местного попечительства, который все дела сдал своему заместителю — приходскому священнику,

а затем благочинному. Однако неожиданно все изменилось к лучшему. Новый благочинный в рапорте скупно перечисляет сделанное им: с просьбой о помощи в строительстве школы он побывал у земского начальника, директора местных заводов, волостного старшины и везде ее получил. В результате из разных источников были изысканы средства на постройку двух школьных зданий — для мальчиков и девочек, приговор о возврате попечительством обществу 1,4 тыс. руб. постановлением уничтожен, подрядчик получил положенные ему деньги.²

Нередким исходом расследуемого дела было вынесение оправдательного приговора. Но чтобы обоюдно обвиняемым сторонам избежать наказания, — такое встречается не часто. Бывает это обычно тогда, когда участники происшествия подчиняются разным ведомствам. В таком случае важным становится, вероятно, не только установление истины, но и честь мундира. Благочинный священник Инфантьев, выполняя поручение епископа Митрофана (Вицинского), изучал обстоятельства написания жалобы жителями Ивановской волости на своего настоятеля и просьбу заменить его другим священником. Опросив пятьдесят восемь человек, подписавших приговор, он выяснил, что большинство из участников схода сгонялись на него по требованию волостных властей и были принуждаемы поставить свои подписи, а за безграмотных и отсутствующих подписи были подделаны. «Вследствие сего, — заключает благочинный, — явились в приговоре все промахи и ошибки священника несовременные и допущенные им в продолжении всего двадцатилетнего служения его в приходе с. Ивановки <...> Живых же проступков священника Боголюбова ни одним прихожанином не высказано». Священник, не признавая себя виновным, объяснял причину возведения на него обвинений в требовании им отвода земли для прицта, возобновлении приговора на ругу, обеспечении квартирой, потому что в последние пять лет добровольные даяния в пользу прицта значительно уменьшились. На основании этого консисторией было определено: «так как о проступках священника Боголюбова своевременно не заявлено, то оные, на основании 158-й статьи Уложения о наказаниях (изд. 1866 г.), оставить без преследования». Вместе

¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 3. Д. 5370. Л. 52.

² См.: Там же. Д. 5769.

с тем, поступок волостных властей, заключающийся в засвидетельствовании, по мнению епархиального начальства, ложно составленного приговора и вся переписка передавались на обсуждение Оренбургского губернского правления.

На обращение Оренбургской консистории отреагировало Оренбургское губернское по крестьянским делам присутствие. Доставить сведения о действиях волостных властей было поручено мировому посреднику 3-го участка Челябинского уезда Белобородову. Поведение местного священника в присутствии не обсуждалось, так как оно в свое время было рассмотрено его непосредственным начальством. Белобородов доложил, что никто из опрошенных им жителей не подтвердил неправильного составления приговора. В том же журнальном постановлении присутствия было поручено Челябинскому уездному полицейскому управлению объявить священнику Боголюбову, что его обвинения волостной власти в злоупотреблении, а волостного писаря в нетрезвости голословны, поэтому оставляются без рассмотрения. Следующей инстанцией, куда из присутствия поступила переписка об означенном деле, стал Челябинский мировой съезд. Опираясь на дознание мирового посредника, было определено: «должностных лиц, утвердивших приговор ответственности не подвергать, и дело по сему предмету производством прекратить, о чем донести Оренбургскому губернскому по крестьянским делам присутствию».³

Таким образом, никто из участников истории к ответственности привлечен не был, но обсуждение дела с 14 января 1874 по 13 ноября 1875 г. выявило статус, содержание, механизм взаимоотношений — частных, общественных и служебных.

Так называемая «государственная церковность» синодального периода в истории РПЦ характеризуется обязательным исполнением церковных таинств и обрядов в частной, общественной и государственной жизни. Нарушение соответствующих статей Свода законов подлежало ответственности.

В действительности воля императора, интересы того или иного ведомства, личные пристрастия разнообразили законодательную практику. Если истец не был удовлетворен исходом дела, он имел законные основания требовать пересмотра приговора. Название

одного из дел, хранящихся в архиве Оренбургской консистории — «О привлечении к законной ответственности управляющего Инзерским заводом Диц (лютеранина) за враждебное его отношение к православной церкви и обрядам ее. А также о нетерпимых якобы дрязгах с управляющим Диц священника Инзерского прихода Александра Иванова»⁴ — указывает на неизбежное столкновение духовных и гражданских учреждений. Но в данном столкновении понадобился авторитет обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, чтобы оградить «религиозную свободу православного населения от насильственных действий иноверца». В ноябре 1895 г. священник Инзерского завода в своем донесении извещал Оренбургского владыку Николая (Адоратского) о кощунственных действиях управляющего по отношению к религиозным обрядам Церкви. На пасхальной седмице 1895 г. он запретил звонить в колокола, а когда его не послушали, то обрезал у колоколов веревки, языки колоколов были отобраны и спрятаны. В престольный праздник причту было запрещено ходить с крестом, а рабочим велено выходить на работу. В праздничные и царские дни рабочие также принуждались идти на завод. Священнику грозило лишение квартиры и уменьшение содержания от завода.

Через месяц дело было направлено прокурору Троицкого окружного суда на зависящее от него распоряжение с просьбой привлечь управляющего к ответственности. В июле 1896 г. прокурор уведомил Консисторию о том, что дело по обвинению фон Дица в преступлениях, предусмотренных 35-й и 36-й статьями Устава о наказаниях, постановлением земского начальника 2-го участка Верхнеуральского уезда, в силу всемилостивейшего манифеста от 14 мая 1896 г., прекращено. Вследствие этого Консистория постановила о прекращении дела и сдаче его в архив. Но в декабре этого же года священник Иванов опротестовал решение земского начальника и просил прокурора Троицкого окружного суда вновь рассмотреть дело. В июле 1897 г. прокурор уведомил консисторию, что не нашел оснований к протесту состоявшего приговора. За месяц до этого сюда же поступило отношение обер-прокурора Синода, в котором он просил «не оставить его сообщением подробных сведений» о ходе дела и о мерах, какие приняты духовной и граждан-

³ ГАОО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 202.

⁴ Там же. Ф. 173. Оп. 3. Д. 5164.

ской властью к защите религиозной свободы православного населения завода. Осенью 1897 г. священник и управляющий в письмах к епископу Владимиру (Соколовскому) представили свое видение затянувшегося выяснения, обвиняя противную сторону. В ответ на прошение преосвященного Владимира К. П. Победоносцеву, обер-прокурор привел мнение Оренбургского губернатора Ершова, который из произведенного дознания сделал вывод: «1) вызывающие поступки управляющего возникли, главным образом, на почве неприязненных его отношений с местным духовенством и не имеют характера принципиальной вражды к православию, 2) тем не менее, для предотвращения неуместного вообще вмешательства заводского управления в церковные и школьные дела им сделано надлежащее предложение владельцу ... завода и должно внушение управляющему Фон-Дицу».⁵ Вероятно, мягкость наказания не очень облегчила обвиняемому дальнейшее пребывание на заводе, так как кажущаяся его победа и поражение местного причта, прихожан и духовного начальства надолго остались в памяти местных заводчан. Так, в июле 1904 г. преподаватели Инзерского 2-х классного училища просили благочинного 15-го округа разъяснить им «мучащие их, обидные для православного христианина недоразумения» (события 1895–1896 гг.), прося ознакомить их с содержанием дела, потому что народ рассказывал всякое. Собственно, данное дело и заканчивается в 1904 г. журнальным постановлением консистории об объявлении учителям о недавних событиях и результатах расследования.

Епархиальное начальство, будучи представителем ведомства православного исповедания в губерниях и состоявшее, главным образом, из правящего архиерея и членов консистории, не всегда приходило к единому мнению по решаемым вопросам. В отличие от членов консистории-священнослужителей, секретарь ее был светским чиновником, назначаемым Синодом, следовательно, являлся не только проводником его указов и циркуляров, он контролировал соответствие документов консистории и резолюций архиерея высшим законодательным актам и постановлениям. Функция «ока» Синода была почвой для разногласий между двумя силами. Но не личные приватные заметки о сотрудничестве

соперничестве провинциального духовного начальства, а скупые строки архивных документов позволяют описать и проанализировать эти непростые взаимоотношения.

Не знал благочинный 32-го округа Орского уезда священник И. Успенский, что его предложение об еще одном способе борьбы с «великим горем земли Русской — злоупотреблением алкоголем» — учреждении общества трезвости не в одном приходе, а в округе вызовет длительное выяснение о ведомственной принадлежности такого общества и по окончании которого последует отказ.

На рапорте о Успенского начертана резолюция епископа Владимира от 18 октября 1900 г.: «Учреждение благочиннического общества трезвости разрешается. Напечатать содержание сей бумаги в виде проекта в «Оренбургских епархиальных ведомостях» в подражание оо. благочинным, духовенству плодотворным мыслям о Успенского. <...> Благовременно о сем позаботиться, потому что перепой и алкогольная отравка губит души и здоровье многих русских людей и составляет заметное зло и в духовенстве». Вскоре священник прислал в Оренбург проект устава общества, который был испещрен исправлениями и дополнениями, но не возвращен автору.

В марте 1902 г. благочинный обратился с вопросом о судьбе проекта. В июне того же года консистория определила отклонить ходатайство, предложив ему для искоренения народного недуга «озаботиться учреждением, буде в том настоят нужда, при церквях подведомственного ему округа церковно-приходских обществ трезвости на точном основании циркуляра обер-прокурора Синода от 23 декабря 1893 года, объявленного Оренбургскому духовенству в № 17 ОЕВ за 1894 год».

В этом циркуляре епархиальным начальствам разъяснялось, что общества трезвости бывают двоякого рода. Одни ограничиваются в своей деятельности пределами церковного прихода, используют беседы и личный пример членов общества, поэтому подлежат ведению духовного начальства. Разрешение обществ, распространяющих свою деятельность за пределы одного прихода и использующих более широкую программу способов воздействия, зависит от министерства внутренних дел. По территориальному охвату общество, описанное в проекте устава было отнесено членами консистории ко второму разряду. И второе обстоятельство: то, что в церквях 32-го

окрута не существовало разрешенных правительством обществ трезвости, послужило поводом для отказа в прошении благочинного. Тем не менее, на журнальном постановлении епископ распорядился «приготовить бумагу» губернатору с просьбой о разрешении благочиннического общества трезвости на условиях, «каких угодно правительству».

Когда проект устава общества был представлен на благоусмотрение министра, тот уведомил обер-прокурора, что, по его мнению, подобное учреждение должно состоять в ведении духовного начальства. После обсуждения в Синоде определено следующее: «цель общества трезвости 32-го благочиннического округа — борьба с пьянством может быть успешно достигнута приходскими обществами трезвости, и потому к соединению их в одно общество всех приходов благочиннического округа и к утверждению устава сего общества не усматривается достаточных оснований». На тексте этого указа епископ Владимир наложил резолюцию об объявлении его о благочинному и публикации указа в «Епархиальных ведомостях» к сведению отцов благочинных и приходских пастырей, чтобы они по возможности открывали общества трезвости в каждом приходе, попечительства должны быть направляемы благочинными, а в случае необходимости епархиальным начальством.

Так как XIV-й и XV-й тома Свода законов Российской империи содержали разделы о преступлениях против веры, а также о предупреждении и пресечении их, то религиозная жизнь населения и внутренняя деятельность Церкви были уделом государственной власти. Два ведомства были неразлучны в сокровенной исповедной и обрядовой практике верующих, в церковном и монастырском строительстве, в почитании святых.

Архиереи и священники обязаны были доносить о ложных чудесах и вымышленных чудотворных иконах. Такие иконы было велено отбирать из частных домов в соборные и монастырские церкви, священникам и благочинным производить о них расследование и присылать отчет в Синод. Те, кто разглашали «какое-либо, будто бы случившееся чудо», особенно «до предметов святых, касающиеся», приговаривались к тюремному заключению на время от четырех до восьми месяцев.⁶ Опасение быть обвиненным в «легкомыслии

и легковерии» определило поведение Оренбургского епископа Антония (Радонежского) когда ему доложили о мироточении иконы святителя Николая, принадлежавшей уряднику Уральского казачьего войска Макарову. Только после расследования, в котором активную роль сыграл наказной атаман Уральского казачьего войска А. Д. Столыпин, преосвященный частным письмом оповестил обер-прокурора Синода А. Н. Толстого. Митрополит Филарет (Дроздов) в своем письме владыке Антонию попенял на его осторожность и передачу расследования светскому начальству. При расследовании же выяснилось, что оглашение иконы мироточивой оказалось ложным, т.к. не обнаружилось «над кем-либо какое-либо благотворное действие» и росвидные капли, появившиеся на образе, были следствием «отпота», поэтому икону было велено убрать в укромное место церкви.⁷

Обоюдная ответственность светских и духовных властей за проступки против общественного благочиния, касающиеся, в частности, распространения «вредных слухов о подложных проявлениях чудес», о массовом почитании, на практике не раз сталкивала исполнителей в вопросе о первенстве и разделении полномочий. Например, в 1867 г. в роднике у с. Преображенского Оренбургского уезда была обнаружена икона Богородицы «Троеручица», церковь, куда ее поставили, «посещают несметное стечение из всех сторон народа», — как доносил волостной старшина. Этот факт стал предметом расследования. Исполняющий должность губернатора сделал внушение оренбургскому уездному исправнику о том, что дознание нужно было передать не в духовное ведомство, а «судебному следованию, о чем было прошение Его Преосвященству».⁸

«Дело по сему предмету производством прекратить и сдать в архив». Эта стандартная фраза завершает постановляющую часть расследованных дел. Каковыми бы ни были их результаты для постороннего глаза воссоздается довольно полная картина прошлого. «Написанное пером» слово рельефно и в сжатой форме деловой документации характеризует человека его достоинствами и недостатками, социальные общности и структуры власти. А ведь это архив не сдается. За дверями присутственных мест — гражданских или духовных, давались не

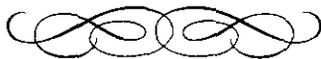
⁷ См.: Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в ее прошлом и настоящем. Оренбург, 1902. Вып. II. С. 881, 882.

⁸ ГАОО. Ф. 27. Оп. 1. Д. 12. Л. 2–3.

⁶ См.: СЗРИ. 1913. Кн. V. Т. XV. Ст. 933.

официальные оценки и приговоры, попадавшие иногда в орбиту следственных материалов. Как известно, многие изученные и завершённые дела имели продолжение, инициируемое ходатайствами неудовлетворенных истцов и ответ-

чиков или высокопоставленных персон. Таким образом, ведомственная переписка, сочетавшая в себе разные виды источников, в свою очередь является интересным и важным источником по истории РПЦ синодального периода.



А. В. Мангилёва

ЗАУРАЛЬСКОЕ ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО НАКАНУНЕ ОБРАЗОВАНИЯ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

В основу предлагаемого сообщения легли данные адрес-календаря Пермской епархии за 1885 г., составленный Н. Д. Топорковым.¹ По данным А. И. Раздорского, адрес-календари стали печататься в Пермской епархии с 1870 г.² Основную часть адрес-календаря занимает «Список соборов и церквей по округам» (имеются в виду благочиннические округа), в котором приводятся данные о дате постройки храма, количестве прихожан, способах содержания духовенства, а также списки приходского клира с указанием уровня образования, года окончания учебного заведения и наградах.

В соответствии с данными адрес-календаря, на момент отделения Екатеринбургской епархии³ в состав образовавших ее зауральских уез-

дов входило 346 православных и 33 единоверческих храма, к которым было приписано 489 286 и 15 349 прихожан соответственно (в совокупности — 504 635 человек (С. 179)).

Официально одной из причин выделения зауральских приходов в самостоятельную епархию стал недостаток приходских священников. Данные адрес-календаря свидетельствуют, что в приходских храмах действительно имелись вакантные штатные места. В православных храмах не были замещены 25 священнических и 12 псаломщических мест. Пустовало также одно протодиаконовское место (в кафедральном Богоявленском соборе Екатеринбурга), хотя в домово́й Крестовоздвиженской церкви детского убежища протодиако́н А. Н. Серебренников служил на псаломщическом вакансии (С. 128, 129). При этом следует оговориться, что 8 священнических и 3 псаломщических места официально не были заняты «по неимению средств». Эту причину указывают в тех случаях, когда церкви по штату полагалось несколько священников и, соответственно, несколько псаломщиков. Тогда действительно прихожане могли постараться сократить свои расходы на причт, а возможно, и духовенство попыталось повысить свои доходы, правда, увеличив нагрузку на оставшихся членов причта.

В остальных случаях причина, по которой место пустует, не указывалась. При этом семь священнических и шесть причетнических мест были вакантны также в двух- и трехштатных храмах, в десяти храмах оставалось вакантным единственное священническое место, а в трех храмах — псаломщическое. В трехштатной церкви Кузнецкого села Екатеринбургского уезда должность первого священника была вакантна, а место третьего пустовало «по неимению средств» (С. 142). Слож-



Мангилёва Анна Владимировна — к.и.н., докторант
Института истории и археологии УрО РАН
E-mail: istor@uran.ru

¹ См.: Пермский епархиальный адрес-календарь на 1885 год. Пермь, 1884. В дальнейшем ссылки на страницы адрес-календаря даны в тексте в скобках.

² См.: Раздорский А. И. Справочные издания епархий Русской Православной Церкви (1861–1915). Сводный каталог и указатель содержания. СПб, 2002. С. 24.

³ Имеются в виду только приходские церкви, приписные и монастырские храмы, при которых не было прихожан, в данном случае не учитываются. Общее число храмов в Екатеринбургской епархии на момент ее отделения — 428 (См.: Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 9). По данным о. Валерия, в составе новообразованной епархии было 375 приходских храмов; расхождение объясняется тем, что при городских соборах также были приходские общины, к тому же в адрес-календаре учтены реалии еще неразделенной Пермской епархии, когда границы благочиний могли не совпадать с административными границами уездов: так, в составе Верхотурского уезда в адрес-календаре значатся три прихода Кунгурского уезда. Эти приходы были отданы под надзор ближайшего благочинного, остальные приходы которого находились, однако, в соседнем Верхотурском уезде. В настоящей работе эти приходы не учитываются.

но сказать, как в этой ситуации единственный священник мог успевать выполнять требы. На приходе Нижнеуфалейского завода, жалоба мастеровых которого и послужила поводом для возбуждения дела об отделении зауральских уездов от Перми,⁴ в адрес-календаре числятся положенные по штату священник и два псаломщика, а вот в соседнем, Верхнеуфалейском заводе место второго священника пустует «по неимению средств» (С. 142).

В единоверческих храмах пустовали в основном диаконские места (шесть вакансий), что вполне понятно: участие диакона в службе не является обязательным. В трех церквях не было священников (в Невьянском заводе Екатеринбургского уезда — священника и диакона (С. 148)), в двух пустовали места второго священника. Только в одном храме (Сосновское село Шадринского уезда) это объяснялось отсутствием средств; здесь же и по той же причине числилось вакантным место второго псаломщика (С. 164). Внешне благополучная ситуация с псаломщиками объясняется тем, что в абсолютном большинстве единоверческих храмов их обязанности исполняли сами прихожане. Таким образом, недостаток штатных священников наблюдался в 15,2% единоверческих храмов. Объясняется это традиционной бедностью единоверческих приходов (не обязательно прихожан) и нежеланием духовенства служить в этих храмах.

В целом надо отметить, что количество пустовавших священнических мест выглядит довольно большим, хотя сложно сказать, как долго эти места оставались вакантными: за период подготовки и печатания адрес-календаря ситуация могла существенно измениться. При этом отсутствие священников переживалось прихожанами достаточно тяжело: об этом свидетельствует жалоба мастеровых на свое четырехмесячное ожидание. Само же духовенство, видимо, не всегда спешило воспользоваться открывшимися вакансиями, предпочитая занимать места низших клириков на богатых приходах. Так, на псаломщической вакансии во Входе-Иерусалимской церкви Нижнетагильского завода (Верхотурский

уезд) служил священник Н. И. Осокин, окончивший в 1870 г. Казанскую духовную академию (С. 108): выпускниками академии в самом уездном Верхотурье, например, похвастаться не могли.⁵ Священники занимали диаконское и псаломщическое места в Успенской церкви Новотихвинского монастыря (С. 128), в целом по викариатству значатся еще три случая, когда священники занимали псаломщические вакансии.⁶ В Шадринском Преображенском соборе служил псаломщиком выпускник семинарии 1879 г. Г. А. Боголепов (С. 150), но в этом случае можно предположить, что он не получил священнического сана в связи со своей молодостью (канонический возраст рукоположения в иерея — 30 лет, в период церковных реформ Александра II Святейший Синод требует от епархиального епископата соблюдения этого правила). Но вот в отношении выпускника Ярославской семинарии 1869 г. И. С. Тихомирова, служившего псаломщиком в Троицкой церкви Каменского завода Камышловского уезда такое предположение невозможно. В обоих случаях есть вероятность того, что псаломщики не вступили в брак, либо женились вторично или на вдовах, что делало их рукоположение недопустимым. Кроме того, препятствием для посвящения в сан могли быть физические недостатки или некоторые заболевания.

Следует отметить, что положение с незанятыми церковными местами в зауральских уездах если и отличалось от ситуации в Предуралье, то только в лучшую сторону. В Заура-

⁵ Храмы Верхотурья вообще выглядят достаточно бледно в отношении духовенства: четыре городские храма были штатными, один — приписной. Протоиерей и три священника окончили семинарию по второму разряду, один иерей — со званием студента. Оба диакона не пошли далее духовного училища, три псаломщика окончили первый класс семинарии, духовное училище и приходское училище. Одно псаломщическое место оставалось вакантным. Малочисленность духовенства объяснялась малым количеством прихожан (993 человека на весь город). А вот чем можно объяснить тот факт, что городские храмы оказались не слишком привлекательны для именитого духовенства, сказать сложно. Вероятно, реальные доходы городского духовенства были не слишком велики: паломников более привлекал монастырь, где могли совершать службы архимандрит и 7 иеромонахов (трое из них выпускники семинарии, двое окончили ее со званием студентов). Действительно городской образ жизни Верхотурье уже вряд ли обеспечивало, а для выпускников семинарии важен был уже не только уровень комфорта, но и, к примеру, возможность обучения детей неподалеку от дома.

⁶ Например, в Алапаевском заводе Верхотурского уезда священник занимает штатное место псаломщика, а сверх штата служат еще два псаломщика. Это свидетельствует о богатстве прихода: сверхштатных клириков прихожане содержали за свой счет; так что вполне понятно, почему иерей не считал для себя унизительным занимать церковнослужительское место.

⁴ «При посещении им [Екатеринбургским викарным епископом Нафанаилом] Нижнеуфалейского завода более чем 200 мастеровых, около 4 месяцев не имея возможности управлять религиозные надобности, подали жалобу на епископа [Пермского] Ефрема, обвиняя последнего в нежелании назначить выбранного ими священника. Нафанаил переправил письмо в Петербург, где при посредстве губернатора оно попало в Синод» (Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 9).

Уровень образования Сан	Академия			Семинария				Уездное училище				Начальное училище	Светское образование	Не обучался	Итого	
	Магистр	Кандидат	Действительный студент	Студент	2 разряд	3 разряд	Высшее отделение	Не окончил	Полный курс	Высшее отделение	Не окончил					Причетнический класс
Протоиерей	2	2	-	6	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	14
%	14,3	14,3	-	42,8	28,6	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	100
Священник	-	4	3	135	206	7	7	54	8	10	9	1	-	4	2	450
%	-	0,9	0,7	30	45,8	1,6	1,6	12	1,8	2,2	2	0,2	-	0,9	0,4	100
Диакон	-	-	-	-	3	-	5	47	33	53	40	11	2	1	4	199
%	-	-	-	-	1,5	-	2,5	23,6	16,6	26,6	20,2	5,5	1	0,5	2	100
Псаломщик	-	-	-	1	1	-	1	71	80	53	119	17	8	2	12	365
%	-	-	-	0,3	0,3	-	0,3	19,5	21,8	14,5	32,6	4,7	2,2	0,5	3,3	100

лье имелись вакантные священнические места в 6,9 % православных храмов (в 24 из 358), тогда как в другой части Пермской епархии подобный недостаток испытывали в 10,8 % православных церквей (35 из 323). Самым тяжелым было положение в бедном Оханском уезде, где в 38 храмах не хватало 10 священников (т.е. пустовали места в 26,3 % церквей), причем в семи случаях — «по недостатку средств». Это также доказывает, что причины дефицита кадров крылись не только (и не столько) в строгости епархиального начальства, сколько в нежелании духовенства служить на бедных приходах. С другой стороны, псаломщических вакансий везде было меньше, чем священнических (в Предуралье в целом — 8 мест, из них 3 места — в Оханском уезде), так что следует признать, что в вопросах образовательного уровня претендентов в Перми действительно проявлялись достаточную принципиальность.⁷

Для выявления причин, по которым в Пермской епархии пустовало некоторое число штатных мест, необходимо произвести анализ образовательного уровня служащих клириков, поскольку именно этот показатель играл главную роль при назначении на церковные места в XIX в. Для наглядности данные об образовательном уровне клириков лучше всего свести в таблицу. Разброс отметок об образовании в адрес-календаре достаточно велик, поэтому представляется уместным свести эти отметки к более общим показателям. В данных об учащихся духовных академий приводятся те звания, с которыми окончили обучение их выпускники. В случае, если студент покинул академию до выпуска, в таблице он учтен в качестве выпускника семинарии, окончившего ее по первому разряду (со званием студента). В данных об учащихся семинарий учтены по отдельности выпускники различных разрядов, семинаристы, доучившиеся до высшего отделения семинарии, а также те, кто покинул ее еще раньше. Учащиеся уездных духовных училищ также разделены на тех, кто окончил полный курс обучения, доучился до высшего отделения, недоучился до высшего отделения, а также тех, кто выбрал для себя обучение в специальном причетническом классе. В графе «начальное училище» учтены все типы начальных школ: церковно-приходские, земские, заводские. Под «светским образованием» подразумевается обучение как в средних, так и в высших учебных заведениях. Следует также сделать оговорку, что в таблице приведены данные не только о служащем духовенстве: в ряде случаев адрес-календарь приводит данные об образовании запрещенных и заштатных

⁷ Приложения к адрес-календарю приводят данные, которые свидетельствуют о сокращении количества производств на штатные места в середине 1880-х гг. Если в 1868 г. было произведено 36 иереев и 26 диаконов, то в 1884 г. — 1 протоиерей, 23 священника и 5 диаконов (С. 183, 185). В отношении диаконов ситуация объясняется тем, что в предшествующий период в сан диакона производили за заслуги псаломщики, которые продолжали занимать свои прежние места. Теперь, с возвращением диаконов в штат храмов, уже имеющих сан претендентов на эти места оказалось слишком много. Но наличие и сокращение производства в священники. При этом в соответствии с данными адрес-календаря в 1884 г. реальная ситуация на приходах выглядела следующим образом: по штатам полагалось иметь в православных храмах епархии 17 протоиереев, 901 священника, 27 диаконов, 1 036 псаломщиков, в реальности же служили на приходах 34 протоиерея, 838 священников, 367 (!) диаконов, 673 псаломщика (С. 184). Очевидно, что в предшествующие годы епархиальное начальство достаточно широко пользовалось возможностью награждения за заслуги без произведения на соответствующее штатное место: «излишние» протоиереи и диакона несколько уменьшают дефицит священников и псаломщиков, но не покрывают его полностью.

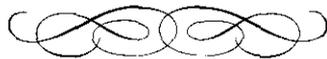
клириков. Под числом, означающим количество человек, обозначено процентное значение этой цифры.

Данные таблицы показывают, что к уровню образования клириков в Пермской епархии относились достаточно серьезно. Среди священников абсолютное большинство является выпускниками семинарий, среди диаконов также значительное число хотя бы некоторое время обучалось в семинарии. Среди псаломщиков процент обучавшихся в семинарии ниже, чем среди диаконов, а вот при сравнении показателей об обучении в уездном училище картина получается более сложной. Среди псаломщиков больше тех, кто окончил училище: вероятно, часть из них составляют те, кто в предшествующий период надеялся на достаточность такого образовательного уровня для получения диаконского сана. Обращает на себя внимание сравнительная непопулярность среди диаконов и псаломщиков причетнического класса, призванного разгрузить духовную школу от тех, кто очевидно не мог продвигаться дальше церковнослужительского места.

Перспектива обучения «до тех пор, пока хватит сил» представлялась более привлекательной возможно, при этом учитывалась и возможность перехода в светское учебное заведение.

В целом данные таблицы свидетельствуют о том, что пермские епархиальные власти достаточно объективно относились к претендентам на то или иное церковное место, так что обвинения их в невнимательности к нуждам отдаленных от епархиального центра приходов представляются несколько надуманными. Жалобы прихожан на нехватку клириков вполне понятны, но в Святейшем Правительствующем Синоде должны были осознавать, что подобная ситуация объясняется не неадекватностью епархиального архиерея, а отсутствием подготовленных кандидатов на вакантные места. Стремление зауральских приходов к обособлению можно объяснить скорее давно сложившимся экономическим неравенством между двумя частями Пермской епархии: епископ Ефрем был прав, когда говорил, что епархию оставили «соль да воду».⁸

⁸ Цит. по: Лавринов В., прот. Указ. соч. С. 9.



О. А. Мельчакова

«ПО УСЕРДИЮ К ХРАМУ БОЖИЮ Я ВСЕГДА ГОТОВ
ЖЕРТВОВАТЬ НА ПОПРАВЛЕНИЕ ОНОГО...»

(деятельность Н. Н. Демидова, направленная на финансовую поддержку православных церквей)

Цель данной работы — составить некоторое представление о благотворительной деятельности, направленной на поддержку православных церквей, одного из представителей известного рода Демидовых, владельца Нижнетагильских заводов и многочисленных вотчин, Николая Никитича Демидова, основываясь на документах, содержащихся в фонде 102 («Демидовы — заводовладельцы») Государственного архива Свердловской области.

Уехав из России в 1815 г. Н. Н. Демидов жил в Западной Европе до своей смерти, последовавшей 22 апреля 1828 г. В 1824 г. он оконча-

тельно обосновался во Флоренции, где основал свою домашнюю церковь, для которой из России было присланы церковная утварь и книги.¹

Находясь за границей, Н. Н. Демидов не только продолжал контролировать свое обширное горнозаводское хозяйство через управляющих своих контор в Петербурге, Москве и Нижнем Тагиле, но и решал проблемы финансирования строительства и ремонта храмов при Нижнетагильских заводах и в принадлежащих ему вотчинах. В частности, в переписке Н. Н. Демидова с управляющими его Петербургской домовою конторы конца 1823–1826 гг. неоднократно обсуждался вопрос с выделением средств на ремонт церкви в подмосковной Петровской вотчине. В ноябре 1823 г. Н. Н. Демидов, получив сведения о плохом состоянии как самого здания церкви, так и риз-



Мельчакова Ольга Анатольевна — Уральский государственный университет, старший преподаватель кафедры истории России
E-mail: istrus@usu.ru

¹ См.: ГАСО. Ф. 102. Оп. 1. Д. 161. Л. 30об.—31.

ницы, о нехватке некоторых богослужебных книг, потребовал от петербургских управляющих обеспечить составление сметы предстоящих расходов архитектором Тюриным или одним из московских управляющих, а также высказал намерение самому купить ткани для священников за границей.² Но даже в марте 1826 г. приказ Демидова все еще оставался не выполненным. Николай Никитич обвинил руководство Московской конторы в игнорировании его распоряжений и предписал немедленно прислать необходимую смету. Побудительным мотивом для его решительных действий послужила просьба сестры, Екатерины Никитичны, о приведении храма в должное состояние.³ Наконец, получив нужную справку, в мае 1826 г. Николай Никитич отправил подробное предписание, которое позволяет охарактеризовать его отношение к храму, который был знаком ему с детства, так как, по его словам, он «с 10 лет до 18 почти всякое лето жывал в Петровском» и даже хорошо помнит местный иконостас.⁴ При изучении содержания его «повеления» возникает впечатление, что, прежде всего, он пытается свести к минимуму предполагаемые расходы на обновление этого храма. При этом Демидов ссылается на подобного рода опыт при ремонте иконостаса в церкви его Одесской «экономии», где удалось сократить расходы вдвое по сравнению с первоначально предполагаемыми десятью тысячами. По мнению Демидова, затраты на реставрацию иконостаса в Петровской церкви можно свести всего лишь к двум-трем тысячам рублей. Главные аргументы против сооружения нового иконостаса, которые приводит Николай Никитич, сводятся к тому, что, во-первых, для сельской церкви не нужна большая роскошь, а, во-вторых, управляющие Московской домовою конторы привыкли присваивать себе часть хозяйских денег, проходящих через их руки.⁵ Ссылаясь на мнение приказчика Белова, Демидов требует сэкономить и на покупке церковной утвари, обойдясь лишь ремонтом старой. Кроме того, он предлагает шить ризы для облачения священника и дьякона из высланных им из-за границы тканей, хотя допускает и покупку других, «коли нужно получше». Но тут же расхваливает высланные ткани, утверждая,

что для деревенской церкви некоторые из них даже слишком хороши. В конце концов, Николай Никитич предлагает управляющим высказать собственное мнение по поводу выбора тканей и украшения риз «глазетом», обещая без гнева рассмотреть их предложения («принять без сердца»)⁶. Демидов не усматривает необходимости и в покупке новой плащаницы, а при побелке церкви снаружи считает нужным «ей дать колер», не забыв оговорить, что для этого следует использовать только самую дешевую краску. Вместо обмена двух разбившихся колоколов на один новый с доплатой он предлагает отлить новый колокол на собственных заводах, либо в Москве из произведенной на них меди с добавлением разбитых колоколов.⁷

Решая проблемы, связанные с затянувшимся ремонтом церкви в селе Петровском, Н. Н. Демидов распорядился о том, чтобы Московская контора впредь заблаговременно «каждогодно отбирала сведения, какие нужно сделать поправки по церквам в подведомственных ей вотчинах и в чем настоит потребность по другим предметам, и об оном предварительно доставляла роспись» в Петербургскую контору для своевременного получения им необходимой информации.⁸ Демонстрируя свое рвение в выполнении этого «повеления» хозяина, петербургские управляющие немедленно предписали руководству Московской конторы: «Доставить сюда сведения, сколько при какой церкви и каких имеется риз для облачения священников, дьяконов и дьячков и в каком они виде, ибо здешняя контора получила от его превосходительства материи и сделала из оных несколько риз, из коих, смотря по надобности, может некоторые церкви удовлетворить в недостатках».⁹ Но и сам хозяин, и его управляющие явно лукавили. Что касается Демидова, то он выслал «старые», т.е., видимо, подержанные ткани.¹⁰ Ризы же из них еще не могли быть сшиты, так как посылку Демидова задержали на российской таможене и петербургским управляющим даже пришлось заплатить штраф.¹¹

Придерживаясь скрупулезной экономии при финансировании ремонта церкви в селе Петровском, Н. Н. Демидов в то же врем про-

² См.: Там же. Л. 186–186об.

³ См.: Там же. Л. 186об.

⁴ См.: Там же.

⁵ Там же. Л. 187.

⁶ См.: Там же. Д. 178. Л. 24.

⁷ См.: Там же. Л. 79–79об.

² См.: Там же. Л. 5–5об.

³ См.: Там же. Д. 170. Л. 91–91об.

⁴ См.: Там же. Л. 185об.

⁵ См.: Там же.

являл щедрость при назначении жалования известным ему священникам вотчинных церквей. Ярким примером является его решение повысить с 1 января 1824 г. с 380 до 550 руб. «денежный оклад» священнику церкви подмосковного вотчинного села Сергиевского Стефану Гаврилову по его просьбе, поданной управляющему Петербургской конторы М. Данилову, в которой он жаловался на то, что «доведен до крайней бедности, так, что не может себе рясы сшить или обуви, пристойной по его сану, иметь», а, кроме того, «имея четырех дочерей, уже невест, лишен средств выдать их в замужество».¹²

На средства Н. Н. Демидова были построены храмы во многих купленных им вотчинных селах, в том числе, в Ерахтуре, расположенном в Касимовском уезде Рязанской губернии. Осенью 1823 г. Николай Никитич высказал петербургским управляющим свое желание построить в этом селе церковь, затратив на ее возведение не более 40 000 тыс. рублей. При этом он предлагал выяснить, намерены ли внести свои пожертвования на сооружение храма местные крестьяне.¹³ Получив письмо от хозяина, петербургские управляющие потребовали, чтобы для составления сметы на строительство этой церкви свое мнение по поводу сроков постройки, цен на строительные материалы и вклада в ее возведение ерахтурских крестьян высказали, как приказчик Ерахтурской вотчинной конторы А. Обедов, так и руководство Московской конторы.¹⁴ При этом они предусмотрительно не называли сумму, которую готов был вложить в строительство Н. Н. Демидов, возможно, рассчитывая присвоить какую-либо ее часть, а также делали акцент на участии ерахтурцев: «Между тем имеете вы переговорить с крестьянами, не сделают ли они, со своей стороны, пожертвование на сие благоугодное дело. Если у них есть кирпичные заводы, то не согласятся ли они поставить на всю церковь кирпич, и не сделано ли уже на сей случай какого-либо приутовления?»¹⁵. Поэтому Обедов воспринял ордер из Петербурга как приказ к подготовке строительства храма за счет населения управляемого им села, распорядился о приготовлении необходимых строительных материалов и отпрапортовал, что «крестьяне нуж-

ный лес и бут своим счетом уже приготовляют ныне же», и ждут «приказания на изготовление прочих материалов».¹⁶ Вопрос о разработке проекта здания церкви в Ерахтуре был поставлен уже в 1823 г. В декабре этого года архитектор Евграф Дмитриевич Тюрин представил в Петербургскую контору проект Ерахтурской церкви и смету на ее строительство,¹⁷ но, видимо, эти проекты не были одобрены Н. Н. Демидовым, так как в июне 1824 г. петербургские управляющие доложили Демидову о получении присланного им плана постройки церкви при Нижне-Салдинском заводе, который предполагалось использовать и для строительства храма в Ерахтуре.¹⁸ Несмотря на требование Николая Никитича построить Ерахтурскую церковь в течение двух-трех лет, даже в марте 1827 г. она все еще оставалась не достроенной, видимо, прежде всего, по вине петербургских и московских управляющих.¹⁹

Безусловно, руководство Петербургской конторы играло значимую роль в качестве посредников между Демидовым и населением принадлежавших ему вотчин при решении проблем, связанных с удовлетворением потребностей вотчинных крестьян в сфере отправления религиозных обрядов. Нередко именно от петербургских приказчиков в значительной степени зависело, выделит ли заводчик средства на строительство, ремонт и другие нужды вотчинных церквей и какие суммы сочтет необходимым предоставить. Так, например, от руководства домовой конторы зависела судьба Вознесенской церкви села Сметанино Ярославского уезда Вятской губернии, купленного Николаем Никитичем в ноябре 1825 г. у Александра Акакиевича Демидова. В марте 1826 г. священник этой церкви Иван Юшин прислал в Санкт-Петербургскую домовую контору письмо, адресованное Н. Н. Демидову, с просьбой помочь в ее достройке.²⁰ Отвечая на обращение Юшина, петербургские управляющие выразили свою готовность способствовать удовлетворению его просьбы, но в то же время попытались переложить затраты на достройку церкви на прежнего владельца села, А. А. Демидова, который, якобы говорил им, что «его осо-

¹² Там же. Д. 158. Л. 95–95об.; Д. 161. Л. 46–46об.

¹³ См.: Там же. Л. 53об.

¹⁴ См.: Там же. Д. 158. Л. 56об., 57об.–58.

¹⁵ Там же. Л. 57об.

¹⁶ Там же. Л. 107.

¹⁷ См.: Там же. Л. 239об.

¹⁸ См.: Там же. Д. 161. Л. 262–262об.

¹⁹ См.: Там же. Д. 178. Л. 62.

²⁰ См.: Там же. Д. 170. Л. 114.

бенное усердие и желание есть по сделанному обету означенную церковь стройкою покончить на свой счет и просил, чтобы в оном ему не препятствовать».²¹

Экономя на ремонте храмов в вотчинах, Николай Никитич не жалел денег на содержание Входа-Иерусалимского церкви в Нижнем Тагиле, посещаемом высокопоставленными особами из числа представителей горного ведомства и гражданских чиновников. Об этом свидетельствует передача в октябре 1826 г. в дар Входа-Иерусалимского храму церковной утвари, сделанной по его заказу из нижнетагильского золота и украшенной драгоценными камнями, которую предписывалось «начать ... употреблять при службе, по надлежащем освящении, в день тезоименитства господина Николая Никитича, а впоследствии – во время храмового и других больших праздников».²² В письме, прилагаемом к посылке с этими дорогостоящими вещами, петербургские управляющие требовали от приказчиков Нижнетагильской заводской конторы сообщить об этом даре Н. Н. Демидова руководству местной коронной и горной администрации и пермскому преосвященному для того, чтобы пожертвование их хозяина получило широкую известность и имело бы ожидаемый им резонанс.²³ Видимо, нижнетагильские приказчики предприняли активные действия с целью широкого разглашения об этом пожертвовании Демидова, поскольку Синод объявил дарителю благодарность.²⁴

Ориентация на общественное мнение прослеживается и в пожертвованиях Н. Н. Демидова на церкви, находящиеся за пределами его заводов и вотчин. В этом отношении представляет интерес его письма в Петербургскую контору от 16 августа и 23 октября 1825 г. по поводу просьбы Пермского губернатора внести пожертвование «на устройство церкви приказа общественного призрения».²⁵ Н. Н. Демидов считает, что пожертвование уже сделано внесением 500 пудов листового и 300 пудов полосного нижнетагильского железа на строительство этой церкви, а в ответ на предложение петербургских управляющих дополнить этот дар 5 000 рублей, сначала декларирует свое нежелание делать пожертвования «на укра-

шение губерний и прочих заведений», но затем заявляет о необходимости сделать исключение для Пермской губернии, на территории которой расположены принадлежащие ему заводы. Однако, прежде чем санкционировать передачу 5 000 рублей в дар Пермскому приказу общественного призрения, Демидов пытается выяснить, каким пожертвованием откликнулся на просьбу Пермского губернатора заводчик А. И. Яковлев, что обнаруживает еще один побудительный мотив его действий – стремление не выглядеть хуже на фоне других дарителей, заниматься благотворительностью «сообразно прочим заводчиков».²⁶

Следует отметить, что Н. Н. Демидов пресекал любую попытку его управляющих самостоятельно заниматься благотворительностью от его имени, оставляя за собой право решения вопроса о необходимости того или иного дара. Именно поэтому в январе 1822 г. петербургские управляющие, по поручению Николая Никитича, передали его «особенное неудовольствие» нижнетагильским приказчикам за самовольное пожертвование ими 5 000 рублей на строительство церкви при горном кадетском корпусе и писали им по этому поводу следующее: «Пожертвования по каковым бы то ни было предметам не зависят и не могут зависеть от контор или управляющих, но от самого господина хозяина и иначе быть не может. У нас здесь предложения или требования на пожертвование бывают весьма часто, но мы никогда не делаем оных без позволения его превосходительства, чего рекомендуем Вам держаться в полном смысле».²⁷

Экономия в расходах на содержание вотчинных храмов не может преуменьшить общий вклад Н. Н. Демидова в поддержку Русской православной церкви. Он известен неоднократными дарами на благо отдельных церквей. Так, например, в мае 1826 г. он сообщил петербургским управляющим о своем намерении внести от 1 500 до 2 000 рублей на нужды московской церкви Вознесения на Гороховом поле и отремонтировать главный придел церкви Георгия в Ендовах, разрушенный во время Отечественной войны 1812 г.²⁸

²¹ Там же. Л. 114об.

²² Там же. Л. 339.

²³ См.: Там же. Л. 339об.–340.

²⁴ См.: Там же. Д. 178. Л. 151.

²⁵ Там же. Д. 168. Л. 105об.–106об.

²⁶ Там же. Л. 106об.

²⁷ Там же. Д. 170. Л. 43–43об.

²⁸ См.: Там же. Л. 164–164об.

И. А. Никулин

ТОБОЛЬСКИЙ АРХИЕРЕЙСКИЙ ДОМ В КОНЦЕ XVII — НАЧАЛЕ XVIII ВВ.: СТРУКТУРА И УПРАВЛЕНИЕ

Архиерейские дома представляют собой уникальное явление, свойственное по своему содержанию только истории Русской Церкви. Дореволюционными историками был сделан большой вклад в изучение архиерейских домов, их устройства и деятельности. Самому подробному и тщательному изучению была подвергнута структура Новгородского архиерейского дома в работе Д. Б. Грекова.¹ Автор попытался не только изучить схему епархиального и вотчинного управления, но и представить ее эволюцию на протяжении XVI–XVII вв. Не менее интересная работа была посвящена описанию Казанского архиерейского дома.² Известный историк И. М. Покровский тщательно исследовал положение дел в Казани, сравнивая с общероссийской ситуацией. Он же систематизировал данные об архиерейских домах в первой половине XVIII в., в первую очередь, обращая внимание на их штаты и средства.³ Ряд работ, в которых лишь косвенно затронут вопрос об аппарате епархиального управления, посвящен деятельности Новгородского⁴ и Холмогорского⁵ архиерейских домов. Деятельность Ростовской кафедры изучалась уже в постсоветскую эпоху. А. Г. Мельник попытался понять, как устройство митрополичьего дома в XVII в. влияло на архитектурный ансамбль митрополичьего двора.⁶ А подробному рассмотрению Ростовского архиерейского дома в XVIII в. посвяще-

на монография А. Е. Виденеевой.⁷ Попытка систематизировать знания об архиерейских домах была предпринята в статье, опубликованной в Православной энциклопедии.⁸

Изучалось устройство и Tobольского архиерейского дома. На историю появления софийских вотчин обратил внимание В. И. Шунков в своем знаменитом труде, посвященном истории сибирского земледелия.⁹ Общую ситуацию попытались показать авторы монографии по истории Православной Церкви в Восточной Сибири, но, увы, очень обще, указав лишь наличие архиерейского приказа и обозначив его функции¹⁰. Значительный вклад в изучение митрополичьего дома внесла Н. С. Харина. Ряд ее статей посвящен становлению и развитию вотчинного землевладения Tobольских владык в XVII и XVIII вв.¹¹ С. Н. Щербич в небольшой статье обозначила источники формирования земельных угодий архиерейского дома.¹² Пристальное внимание историки уделяют просветительско-литературной деятельности центра Сибирской епархии.¹³ Большим вкладом в изучение вопроса стала публикация целых комплексов документов.¹⁴

⁷ См.: Виденеева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII века. М., 2004.

⁸ См.: Алексеев А. И., Флора Б. Н. Архиерейский дом // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III.

⁹ См.: Шунков В. И. Очерки истории земледелия Сибири (XVII в.). М., 1956. С. 368, 369.

¹⁰ См.: Дулов А. В., Санников А. П. Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX веков. Иркутск, 2006.

¹¹ См.: Харина Н. С. Tobольский архиерейский дом в XVIII веке: взаимоотношения государства и епархии. Докл. на конф. «Исторические исследования в Сибири и на Дальнем Востоке: проблемы и перспективы». <http://history.nsc.ru/snm/harina.htm> 13.10.08; Она же. Социальная структура вотчин Tobольского архиерейского дома на основе материала дозорных и переписных книг XVII — начала XVIII в. // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: сб. материалов II регион. молодеж. науч. конф. Новосибирск, 2008. С. 85–91; Она же. Начало землевладения Tobольского архиерейского дома: формирование трех крупных земельных владений // Наука и инновации XXI века: материалы VII Окр. конф. молодых ученых. Сургут, 23–24 нояб. 2006 г.: в 2 т. Сургут, 2007. Т. 1. С. 85–87.

¹² См.: Щербич С. Н. Источники формирования земельного фонда Tobольского архиерейского дома в XVII в. // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2009. № 9. С. 81–85.

¹³ См., напр.: От Вятки до Tobольска: церковно-монастырские библиотеки Российской провинции XVI–XVIII веков. Екатеринбург, 1994. С. 88, 99; Дворецкая Н. А. Сибирский летописный свод (2-я пол. XVII в.). Новосибирск, 1984; Литературные памятники Tobольского архиерейского дома XVII века. Новосибирск, 2001. (История Сибири. Первоисточники. Вып. 10).

¹⁴ См.: Вотчины Tobольского Софийского двора в XVII в. Тюмень, 2001; Tobольский архиерейский дом в XVII веке. Новосибирск, 1994.



Никулин Иван Александрович — Московская православная духовная академия, студент
E-mail: [nikulinivan@yandex.ru](mailto:nikulivan@yandex.ru)

¹ См.: Греков Б. Д. Новгородский дом Святой Софии (Опыт изучения организации и внутренних отношений крупной церковной вотчины). СПб., 1914. Ч. I.

² См.: Покровский И. М. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 г. Казань, 1906.

³ См.: Он же. Средства и штаты великорусских архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов 1764 г. Казань, 1907.

⁴ См.: Макарий, архим. Описание Новгородского архиерейского дома. СПб., 1857.

⁵ См.: Верюжский В. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской Церкви в конце XVII века. Церковно-исторический очерк. СПб., 1908.

⁶ См.: Мельник А. Г. Ростовский митрополичий двор в XVII в. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1990. Вып. I. С. 132–144; <http://rostmuseum.median.ru/publication/srm/001/melniko2.html> 29.10.09.

вался главным распорядителем архиерейского дома. Кроме него в приказе служили другие чиновники: дьяк и несколько (2–3) подьячих.

Суд над мирянами вершил приказной вместе с дьяком и подьячими. Суд же над лицами, имеющими священный сан, возглавлял «судия духовных дел» (духовный судья),²⁵ назначаемый главой епархии обычно из архимандритов приписного Иоанно-Введенского Междугорного монастыря. Заседание проводилось также с участием приказного, дьяка и прочих служащих приказа. Таким образом, духовный судья не был ведущим лицом в разряде, а приглашался только для участия в судебном заседании и вынесения решения.²⁶ Так за весь период пребывания Преосвященного Игнатия в Тобольске нам известна только одна грамота, в которой рассматривалось преступление лица в священном сане и в этом суде, как и было положено, участвовал «судия духовных дел».²⁷ Другое дело, в котором известно председательство архимандрита, касалось мирянина, который пренебрегал более ранними постановлениями церковного суда.²⁸ Видимо для разрешения такой непростой ситуации посчитали необходимым его присутствие, хотя с точки зрения действовавшего тогда церковного права суд над мирянами совершался без его участия.

Разряд, кроме церковного суда, являлся центром управления епархией. В нем писались основные грамоты и другие бумаги, рассылавшиеся от имени митрополита, велась переписка с церквями и монастырями, подготавливались бумаги и решения на утверждение главе епархии, рассматривались ставленнические и другие дела. В архиерейский приказ стекались все необходимые сведения, отчеты и донесения.²⁹ По всем наиболее важным делам митрополит должен был писать в Москву, причем чаще всего и царю и патриарху. Документы, рассылаемые в нижестоящие инстанции, т.е. в монастыри, центры десятин, и отдельные церкви составлялись дьяками часто уже по готовому шаблону, лишь по указанию митрополита, и скреплялись их подписью. Иногда в исключительных случаях митрополит сам писал грамоты.

В период с 1693 по 1698 г. приказным был Осип (Иосиф) Семенович Немчинов,³⁰ после

суда над ним в 1698 г.³¹ на его место был назначен Иаков Немчинов.³² Должность дьяка все годы пребывания митрополита Игнатия на кафедре исполнял Михайло Витязев. Он был опытным администратором занимал эту должность еще до приезда митрополита Игнатия в Сибирь.³³ Известны имена некоторых «судей духовных дел» конца XVII в. Так сначала им был архимандрит Игнатий (Груздев), а после 1695 г. в этой должности упоминается лишь архимандрит Киприан.³⁵

Другим важнейшим ведомством архиерейского дома был казенный приказ. В сферу его компетенции входила митрополичья казна, которая как учреждение, была центром всей хозяйственной жизни митрополичьего дома. Кроме денег, в казне содержался архив ценных бумаг, книгохранилище, немалые запасы тканей, посуды и всего прочего, без чего не могло функционировать огромное хозяйство. В казенный приказ поступал оброк с вотчин Софийского дома. Сюда же стекались «дани» и всевозможные пошлыны, взимавшиеся церковью Сибири и церковные налоги с мирского населения.³⁶ Здесь находился и главный архив Тобольской митрополии.

Главой казенного приказа был казначей. Чаще всего его назначали из монашествующих. Функции казначея были весьма разнообразны. Он участвовал в размежевании земельных владений митрополита и других феодалов, в снабжении митрополичьего двора съестными припасами, выдавал грамоты на построение новых церквей, наконец ведал приходом и расходом основных денежных средств митрополичьего дома.³⁷ Делопроизводство в приказе исполняли светские чи-

софийский сын боярский и хозяин двора, который находился «на Софийской земле под горою под Паниным бугром» (см.: Вотчины Тобольского Софийского двора в XVII в. С. 17). В 1691/92 г. (7200 г.) он уже замечен в качестве десятильника в Усть-Ницынской слободе (см.: Покровский Н. Н. Сибирское дело о десятильниках. С. 177) и только с приездом нового митрополита в 1693 г. становится приказным. Впрочем, властью своею он видимо злоупотреблял, потому что уже в начале 1698 г. отстранен от должности и попал под следствие по делу о десятильниках (см.: РГАДА. Ф. 214 Оп. 3 Ст. 1363. Л. 368). В августе 1698 г. признан виновным и послан в Якутск (см.: Там же. Л. 384; Покровский Н. Н. Сибирское дело о десятильниках. С. 180).

³¹ См.: Древние церковные грамоты. С. 44 и след.; РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1363 С. 99.

³² См.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 106.

³³ См.: Древние церковные грамоты. С. 44 и след.; РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 75.

³⁴ См.: Древние церковные грамоты. С. 55, 62.

³⁵ См.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 1–106.

³⁶ См.: Мельник А. Г. Указ. соч.

³⁷ См.: Там же.

²⁵ См.: Алексеев А. И. Флоря Б. Н. Указ. соч. С. 533.

²⁶ См.: Греков Б. Д. Указ. соч. С. 152, 153.

²⁷ Древние церковные грамоты. С. 54.

²⁸ См.: Там же. С. 61, 62.

²⁹ См.: Дулов А. В., Санников А. П. Указ. соч. С. 26.

³⁰ См.: Показательна судьба этого человека. В первые (до 1684 г.) Немчинов Осип (Иосиф) Семенович упоминается как

новники: дьяк и один-двое подьячих. В годы архипастырства митрополита Игнатия сменилось несколько казначеев. По приезде в Тобольск им был назначен иеромонах Игнатий Груздев,³⁸ через год он был замещен иеромонахом Иосифом Знаменским.³⁹ С 1695 г. и вплоть до отъезда митрополита Игнатия в Москву должность казначея занимал монах Иосиф (Милуков).⁴⁰ Должность дьяка в казенном приказе долгие годы занимал Григорий Яковлев. На это место он был назначен еще при митрополите Павле, и оставался на своем посту все время управления Сибирской епархией митрополитом Игнатием.⁴¹ Сохранилось имя одного из подьячих казенного приказа — «Мишки Протодьяконова».⁴²

Особую роль в управлении епархией играло соборное духовенство, так как ему «давались особые права и полномочия, которые выдвигали соборян из ряда приходского духовенства».⁴³ Клирики кафедрального собора чаще всего выполняли роль посланников, проверяя дела на местах. По царской росписи штата 1621 г. соборный клир составляли: протопоп, протодиако́н, ключарь, три священника, диако́н, два пономаря, звонильник, сторож и просвирница. В целом примерно столько же духовенства было в кафедральном соборе Казанской епархии в 1706 г.⁴⁴ Возможно, что к концу XVII в. среди соборного духовенства было два диакона.⁴⁵ Сохранились имена клира главного епархиального храма. Так ключарем Софийского собора все годы архипастырства митрополита Игнатия был иерей Иоанн Васильев,⁴⁶ «Сибирския Соборныя церкви» иерей Иосиф сопровождал митрополита Игнатия в путешествие по Зауралью.⁴⁷ Соборный диако́н Лаврентий отвозил грамоту и все необходимое для освящения первого православного храма в столицу Китая Пекин.⁴⁸ Кста-

ти, об особом доверии именно соборному диако́ну говорит тот факт, что грамоту на получение в Селенгинском монастыре десяти рублей выдали именно ему, а не следовавшему вместе с ним верхотурскому священнику Григорию.⁴⁹ В качестве помощника в поездке по епархии с крестовым иеромонахом Израилем был послан соборный иеродиакон Никифор Амвросиев.⁵⁰

Большую роль в управлении епархией играли митрополичьи дети боярские. В конце XVII в. в Тобольском архиерейском доме их числилось 20 человек. Они занимались управлением вотчинами, выполняли различные поручения, служили посыльными, представляли интересы митрополита в различных инстанциях, были «стряпчими». Например, они участвовали в описи имущества виновных в злоупотреблениях десятильников.⁵¹

При домово́й церкви числилось крестовое духовенство. Сохранились имена лишь некоторых клириков домового храма Архиерейского дома. Так в документах 1694/1695 гг. и 1700 г. упоминаются одни и те же лица — казначей (1700) иеромонах Савватий⁵² и иеромонах Израиль,⁵³ а также иеродиакон Исаакий (1700 г.), которого тоже можно отнести к крестовому духовенству — так как он сопровождал своего архипастыря в Москву.⁵⁴

В обязанности крестового духовенства входило, в первую очередь, совершение богослужения в домово́й церкви. Впрочем, оно выполняло и поручения по управлению епархией, и в этом качестве стояло близко к соборному духовенству. Так, например, зимой 1695/1696 гг. крестовый иеромонах Израиль и соборный клирик иеродиакон Никифор Амвросиев по благословению митрополита Игнатия посещали Верхотурский уезд, наблюдая за церковной жизнью, имея особые полномочия от архиерея, так как сам Тобольский Владыка называет их «ексархами».⁵⁵ Близко к крестовому духовенству стояли келейники митрополита. Их могло быть несколько, иногда один из них был иеродиаконном.⁵⁶

³⁸ См.: Древние церковные грамоты. С. 46

³⁹ См.: Там же. С. 56

⁴⁰ См.: Там же. С. 52 и след.

⁴¹ Там же. С. 46 и след.

⁴² Там же. С. 48 и след.

⁴³ Покровский И. Казанский архиерейский дом. С. 268.

⁴⁴ Протопоп, два ключаря, два иерея, протодиако́н, два диакона, два пономаря, два сторожа и просфорник-монах. См.: Покровский И. Казанский архиерейский дом. С. 295, 296.

⁴⁵ По крайней мере, упоминается почти одновременно соборный диако́н Лаврентий и соборный иеродиакон Никифор Амвросиев.

⁴⁶ Священник Иоанн (Иван) Васильев занимал должность ключаря Софийского собора с 1686 г. по 1701 г. См.: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. С. 383; Дворецкая Н. А. Указ. соч. С. 91.

⁴⁷ Житие Симеона Верхотурского. С. 213.

⁴⁸ История Российской иерархии. М., 1810. Ч. 2. С. 491–500.

⁴⁹ Грамота Сибирского митрополита Игнатия Селенгинского монастыря игумену Мисаилу, о денежной выдаче диако́ну Лаврентию, отправленному в Китай с церковными потребностями и утварями // АИ. Т. V. 1676–1700. № 243. С. 445.

⁵⁰ Житие Симеона Верхотурского. С. 220

⁵¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1363 С. 3870б.

⁵² См.: Житие Симеона Верхотурского. С. 212.

⁵³ См.: Там же. С. 220

⁵⁴ См.: Оглоблин Н. Н. Библиотека сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // «Библиограф». 1892. № 8–9, отд. 1. С. 286.

⁵⁵ См.: Житие Симеона Верхотурского. С. 220

⁵⁶ См.: Покровский И. Казанский архиерейский дом. С. 296, 297.

Особое место занимала в жизни митрополита богослужебная деятельность. К этой сфере относилась ризница. В ней хранилось не только церковные облачения, но и книги и утварь, необходимая для совершения архиерейского богослужения. Богослужебную деятельность обслуживали: станица певчих дьяков (10 чел.) и станица певчих подьяков (11 чел.), также один подьякон (иподиакон).⁵⁷ Все они также считались служащими Софийского дома.

Ежедневную жизнь архиерейского дома, по описи 1701 г. обслуживали следующий ряд лиц.⁵⁸ На архиерейской поварне и хлебне числились повар и 5 хлебников. Охраной Софийского двора и топкой многочисленных печей занимались еще четыре человека. Отдельно располагались технические службы. В источниках упоминается отдельный конюшенный двор. На нем хранились архиерейские кареты и сани, а также специальные телеги и сани, например водовоз. Его служащими были «возницы и конюхи» в числе трех человек. На хозяйственном дворе имелась небольшая кузница, в которой трудился кузнец. В обслуживании архиерейского дома участвовали также мастеровые. По описи 1701 г. их числилось 3 человека. Скорее всего, двое из них были «иконниками», а один «деревщиком».⁵⁹

Своеобразным кладовщиком был сушиленный монах. В его ведении находились сушила, погреба и кладовые. В них хранились запасы продовольствия, а также книги, посуда, ткани, медная посуда и прочее.⁶⁰ В ведении чашника находились погреба с различного рода напитками.⁶¹

Важно заметить, что все органы управления представляли собой единое целое, их обязанности порой смешивались — представители различных учреждений могли участвовать в одном и том же деле. Например, 7 мая 1698 г. «по приказу преосвященного Игнатия митрополита Сибирского и Тобольского для переписи животов посланы Софийского двора Знаменного монастыря архимандрит Игнатий Груздев да крестовой черной священник Израиль, дьяк Михайло Витезев, дети боярские

Василей Груздев, Косьма Главин, Осип Хавов, Федор Старков, Василей Аврамьев, Федор Дерев, Афонасей Скорняков».⁶² С одной стороны, в описи отмечены представители судебного приказа, с участием «судии духовных дел» естественно дети боярские, с другой стороны крестовый иеромонах, возможно как доверенное лицо митрополита.

Опись 1701 г. содержит данные о системе окладов 72 служащих архиерейского дома. Часть должностей занимали только монахи (6 чел.). Они получали только денежное довольствие в виду того, что жили и питались при архиерейском доме. Большая часть служащих занимала должность митрополичьих детей боярских (20 чел.) Их материальное обеспечение сильно разнилось. Всего по окладу можно выделить 10 категорий детей боярских. Сложно указать конкретную причину — можно лишь предположить, что в конце XVII в. существовала система распределения между ними обязанностей, что и определяло разницу в окладах. В целом нужно отметить небольшую дифференциацию годовых выплат между всеми должностями Софийского двора, кроме высшей администрации: приказного, казначея и двух дьяков (см. табл. 1).

В целом структура архиерейского дома была сходна с другими епархиальными центрами того времени. По переписи 1701 г. в штате Тобольского Архиерейского дома находилось 72 человека. В это число не входило соборное духовенство. Для сравнения отметим, что в начале XVIII в. всех служащих вместе с соборным клиром в Новгородском архиерейском доме было 1 233 чел., в Ростовском 498 чел., Псковском 288 чел., Тверском 240 чел., Крутицком 151 чел.⁶³ Ясно, что общее количество служащих Тобольского дома значительно разнилось с центральными епархиями. Малочисленность штата легко объяснить слабой заселенностью Сибири, и постоянной нехваткой, как духовенства, так и служащих.

Изучение системы центрального управления в дальнейшем может помочь понять систему функционирования Архиерейского дома в целом как органа управления и контроля. Требуется уточнение распределения обязанностей служащих, на основе изучения дополнительных материалов. Поставленный вопрос еще требует более глубокого изучения.

⁵⁷ См.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 770б. — 790б.

⁵⁸ См.: Там же. Л. 36, 760б. — 77, 780б, 79 — 790б.

⁵⁹ См.: Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 138.

⁶⁰ Опись содержимого сушил и кладовых Тобольского Архиерейского дома в 1701 г. См.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 19 и далее.

⁶¹ См.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 750б.; Мельник А. Г. Указ. соч.

⁶² РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1363 С. 3870б.

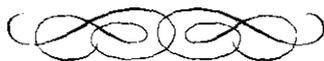
⁶³ См.: Покровский И. М. Средства и штаты великорусских архиерейских домов. С. 122.

Система окладов Тобольского архиерейского дома в 1701 г.

№	Должность	Кол-во чел.	Оклад			
			руб.	чет ржи	чет овса	пудов сол
1	Приказной	1	50	50	50	-
2	Казначей (монах)	1	10	-	-	-
3	Дьяки	2	15	15	15	5
4	Дети боярские	20	2,5-5	3-8	3-8	1,5-2
5	Подьячие 1	2	4	7	7	2
6	Подьячие 2	2	2-2,5	4	4	1,5
7	Подьякон	1	5	8	8	1,5
8	Станица певчих дьяков	10	2,5-4	4-7	4-7	1-2
9	Станица певчих подьяков	11	2,5-4	3-6	3-6	1-2
10	Крестовый иеромонах	1	4	-	-	-
11	иеродиакон	1	4	-	-	-
12	Чашник (монах)	1	4	-	-	-
13	Сушиленной монах	1	3	-	-	-
14	Сторож казенного приказа (монах)	1	2	-	-	-
15	Мастеровые 1	2	5	7	7	2
16	Мастеровой 2	1	2,5	4	4	1,5
17	Кузнец	1	3	5	5	1,5
18	Церковные сторожа и истопники	4	2,5-3	5	5	1
19	Возницы и конюхи	3	3	3-5	3-5	1
20	Повар	1	4	6	6	2
21	Хлебники	5	3	4	4	1,5
ВСЕГО 72 чел.						

Таблица составлена на основе данных описи 1701 г. РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 75-79об.

* Иподиакон.



иеромонах Пётр (Гайденко)

БЫЛИ ЛИ ЕПИСКОПАТ И ДУХОВЕНСТВО КИЕВСКОЙ РУСИ ФЕОДАЛАМИ?

Появление в последние годы целого ряда исследований, посвященных наиболее раннему, домонгольскому, периоду в истории Руси и ее Церкви,¹ ставит перед сообществом русистов вопросы, которые еще совсем недавно могли бы показаться странными: насколько хорошо изучены первые столетия жизни христианства на Руси и насколько верны наши «устоявшиеся» представления о социально-политической

и экономической деятельности церковных институтов древнерусского государства, вошедшего в мировую историю под названием Киевская Русь? Современная ситуация в исторической науке такова, что даже крайняя скудость письменных источников, извинявшая немногословие мысли XIX столетия в отношении церковной истории древнего киевского государства, уже не кажется такой уж непреодолимой проблемой, как об этом в свое время писал Е. Е. Голубинский и его современники.

Одним из стереотипов в отношении оценки деятельности церкви в домонгольской Руси стало восприятие различных институтов церковной организации восточных славян (епископских кафедр, соборных и приходских храмов и, конечно же монастырей) в качестве феодальных институтов. Причем с легкой руки С. М. Соловьева и Н. П. Павлова-



Пётр (Гайденко), иеромонах — к.и.н., Казанский государственный архитектурно-строительный университет, доцент кафедры истории и культурологии
E-mail: paulo8kaz@rambler.ru

Прежде всего, это работы Л. В. Янина, М. Б. Свердлова, А. В. Назаренко, И. Н. Данилевского, Б. Н. Флори, М. В. Библикова, И. В. Дергачевой, А. Е. Мусина, В. В. Милькова, Т. Н. Джаксон, А. Ю. Парамоновой, В. Б. Перхавко, Л. В. Милова, В. В. Долгова, Т. Ю. Фоминой и многих других.

Сильванского, А. Е. Преснякова, а в дальнейшем во многом благодаря усилиям Б. Д. Грекова, М. Н. Тихомирова, Б. А. Рыбакова, Я. Н. Шапова и И. Я. Фроянова сложилось мнение, вошедшее в научную и учебную литературу, что уже на раннем этапе своего существования (в конце X — первой трети XII вв.) церковная организация Руси представляла собой более или менее развитый феодальный институт.² Однако на сколько это верно?

Несколько лет назад в Российском историческом сообществе развернулась жаркая полемика по проблеме существования в Западной Европе и древнерусском государстве феодализма.³ И хотя эта проблема для российского исторического научного сообщества не нова,⁴ однако ее разрешение в конкретных работах не только по-разному рисует образ прошлого, но и по-разному определяет перспективы развития медиевистики в целом. На этот раз инициатором возникших споров стал ныне покойный А. Я. Гуревич. Разразившаяся после одного из его выступлений и последовавшей после этого серии статей дискуссия приобрела столь сильный резонанс, что значительная часть исследователей домонгольской Руси, в след за исследователями средневекового Запада, была вынуждена более сдержанно и осторожнее использовать термины «феодализм» и «ранний феодализм» в отношении реалий исследуемого ими периода. Готовя настоящий доклад, мы со-

знательно уклонились от каких-либо категоричных суждений по этой проблеме. Однако не смотря на сложившуюся историографическую традицию и солидные доводы авторитетнейших представителей спорящих сторон сомнения, высказанные в свое время А. Я. Гуревичем и его сторонниками, нам видятся не только обоснованными, но и заслуживающими особого внимания. Так, при описании и оценке событий церковной жизни в Киевской Руси мы вынуждены встречаться с рядом обстоятельств, которые плохо вписываются в рамки уже «хрестоматийных» историографических представлений об истории раннего периода русского христианства, образ которого сформировался с одной стороны благодаря церковной интеллектуальной традиции, претендовавшей на византийское наследие,⁵ а с другой — связан с советской историографией в контексте классовых противоречий, якобы существовавших в древнерусском обществе уже на ранних этапах государственности у восточных славян.⁶ При более близком рассмотрении проблемы мы сталкиваемся с целым рядом затруднений, которые не позволяют нам безоговорочно соглашаться со сложившейся историографической традицией по исследуемой проблеме. В итоге мы вынуждены задать вопрос: насколько верно или, по меньшей мере, допустимо рассматривать русскую церковную организацию этого периода в качестве феодального института? Не имея возможности в рамках одной статьи дать развернутый ответ, мы ограничимся только двумя сторонами этой проблемы и обратим наше внимание на вопросы церковной собственности (на землю, недвижимость и имущество) и вопросы ее правового оформления.

Была ли церковь вовлечена в земельные отношения? При всей кажущейся ясности ожидаемого на этого вопрос ответа мы пока не готовы высказать сколько-нибудь однозначные суждения. Это объясняется рядом затруднений. Во-первых, Киевская Русь — раннефеодальное государство, правовые отношения которого хоть и были сходны с теми, что существовали в Европе, но Европе более раннего периода, в которой еще не было «классического фео-

² При всей неоднозначности и многообразии путей генезиса феодализма у различных народов (См.: Удальцова З. В. О работе секции научного совета «генезис и развитие феодализма» // Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М., 1969. С. 20, 21), в целом можно выделить некоторые общие признаки тех институтов, которые могут быть названы «феодальными»: 1) наличие крупной земельной собственности (условной или безусловной), 2) присутствие развитых письменных правовых отношений на основе договоров, 3) принадлежность глав института к лестнице феодальной знати, 4) включенность верхушки института и его представителей в сюзеренно-вассальные отношения. В отношении церкви помимо всего сказанного следует учесть еще одно важное обстоятельство: господство религиозной идеологии.

³ Приведем только несколько публикаций на эту тему: Хачатурян Н. А. Современная медиевистика России в контексте мировой исторической науки // Средние века. М., 2001. Вып. 62. С. 195–212; Горский А. А. Дружинное государство. А был ли «феодализм» в Древней Руси? // Родина, 2002. № 9. С. 39, 40; Феодализм: понятие и реалии. М., 2008; Решина А. И. Дар и некоторые аспекты проблемы становления феодализма в современной медиевистике // СВ. М., 2004. Вып. 65. С. 3–44; 2005. Вып. 66. С. 75–114; Хачатурян Н. А. Общественная система и принцип относительности. К вопросу о содержании концепт-явления «феодализм» // СВ. М., 2007. Вып. 68 (1). С. 6–35.

⁴ Примером этого может быть статья Ю. В. Качановского (См.: Качановский Ю. В. О понятиях «рабство» и «феодализм» // Вопросы истории, 1967. № 6. С. 123, 134).

⁵ Об издержках этого византийского наследия для русской исторической науки и русского богословия очень эмоционально и вместе с этим убедительно писал В. О. Ключевский (см.: Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 308, 309).

⁶ См.: Советская историография Киевской Руси. Л., 1978. С. 172–176.

дализма». Для той же самой правящей элиты Руси продолжительный период времени ценность представляла не земля и ее ресурсы, а территория и собираемые на ней дани и подати, что например, очень ясно видно в дарении в пользу церкви десятины, а не земельных владений. Собственно и в самом древнерусском общественном устройстве, устойчиво сохранявшем яркие черты общинного порядка, даже в XI–XIII столетиях отсутствовали классы и социальный антагонизм,⁷ свойственные для обществ с развитой системой различных форм собственности и, прежде всего, собственности на землю. То есть даже сама социальная структура общества очень мало говорит в пользу существования на Руси X — первой трети XII вв. частного землевладения. Во-вторых, развитие церковных институтов на севере и юге Руси имело ряд принципиальных отличий, позволяющих говорить о наличии на некоторых этапах своего становления более или менее ограниченной автономии новгородских владык от Киевской кафедры.⁸ Это означает, что даже в случае обнаружения каких-либо фактов, косвенно или прямо указывающих на возможность существования церковного землевладения, связанные с этими свидетельствами процессы нельзя однозначно интерпретировать как общерусские. И, наконец, в-третьих, имеющиеся в распоряжении исторической науки источники не позволяют говорить о бытовании в конце X — начале XII вв. не только частного или монастырского землевладения, но и развитых земельных отношений, как в церкви, так и в государстве вообще.

Самый ранний оригинальный письменный памятник оформления договорных земельных отношений на Руси (в южной ее части) — это открытое и прокомментированное С. А. Высоцким софийское граффити о приобретении вдовой Всеволода Олеговича земли для Кирилловского монастыря, в последствие ставшего фамильной усыпальницей Ольговичей.⁹ При всех спорных мнениях¹⁰

относительно авторства и времени появления этого своеобразного частного актового «документа»¹¹ следует признать, что это первое свидетельство земельной сделки, и датируется оно 50-ми годами XII в.¹² Что касается знаменитых грамот Антониева монастыря, то сохранившиеся в очень поздних списках, они до сих пор вызывают споры по вопросу достоверности содержащихся в них сведений. Однако даже, если отвергнуть имеющиеся в их отношении сомнения и принять эти документы в качестве источников, заслуживающих доверия, то приходится признать, что и в этом «наилучшем» случае новгородские памятники, хоть и информативны,¹³ однако относятся лишь к началу 30-х — середине 50-х гг. XII в.,¹⁴ т.е. формально принадлежат времени распада Киевской Руси.

Летописание и патерики также позволяют говорить о передававшихся Печерской обители князьями и другими дарителями земельных участков, городов, в том числе города Полонного, сел¹⁵ и двора в Суздале.¹⁶ Тем не ме-

¹¹ Настоящий «документ» по основным признакам можно было бы в основном отнести к группе частных актов, однако по форме его «записи» и «публичности», он в равной мере мог бы быть отнесен и к корпусу публичных актов, что в целом характерно для древнерусского права, которое, по мысли А. С. Лаппо-Данилевского было «еще далеко от таких тонких теоретических построений» (Лаппо-Данилевский А. С. Очерк русской дипломатика частных актов. СПб., 2007. С. 54, 55).

¹² См.: Котышев Д. М. Указ. соч. С. 164–174.

¹³ См.: Гайденко П. И., Фомина Т. Ю. Обзор письменных источников по истории русской церкви и церковно-государственных отношений в домонгольской Руси. Т. 1: Источники по истории русской церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (до 1154 г.). Ч. 1. Летописные и каноническо-правовые источники, назидательные послания духовенства. Казань; Набережные Челны, 2008. С. 155–159.

¹⁴ См.: Янин В. Л. Новгородские грамоты Антония Римлянина и их дата // Вестн. Моск. ун-та: Сер. 9. История, 1996. № 3. С. 76, 80.

¹⁵ См.: Киево-Печерский патерик // Библиотека древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 4. С. 321, 361, 362; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М.; Харьков, 2001. Кн. 2. С. 75.

¹⁶ В связи с пожаром в Суздале ПВЛ сообщает об этом «дворе» «с селами», переданными до этого поджога Печерскому монастырю митрополитом Ефремом (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 228). Подобное известие содержит и Печерский патерик, сохранивший память о том, что в том же Суздале князем Георгием, сыном Владимира Мономаха, был построен храм, подобный Печерскому и Ростовскому соборам (Киево-Печерский патерик. С. 311). Так что вполне возможно, что мы имеем дело не с собственностью Переяславского митрополита, а с его юрисдикцией. То есть Печерский монастырь получал право иметь свое подворье на территории иной митрополии. Что же касается храма и сел, то, вероятно, они относились к ведению местного князя, представлявшего местной митрополии право получения с них ренты подобной той, какая будет предоставлена смоленскому епископу при учреждении Смоленской епископии. Вероятно, налоги, поступающие от этих неизвестных суздальских сел шли на строительство собора. О сооружении храма в Суздале так же сообщает и епископ Симон (Там же. С. 361, 362). Однако формула, которой

⁷ См.: Майоров А. В. Галицко-Волынская Русь: Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. С. 10.

⁸ См.: Гайденко П. И. Еще раз о суде Лукой Жидятаю (1055–1059 гг.) // Каптеревские чтения. 7. М., 2009. С. 53–62.

⁹ См.: Высоцкий С. А. Древне-русские надписи Софии Киевской. XI–XIV вв. Киев, 1966. Вып. 1. С. 61.

¹⁰ Разномыслие связано с именами А. А. Горского, Н. Л. Пушкаревой и Я. Н. Щапова (см.: Котышев Д. М. О поземельных сделках в Древней Руси (к изучению надписи № 25 из киевской Софии) // Исследования по Русской истории и культуре. М., 2006. С. 164, 165).

нее, мы не знаем ни на каких условиях они отходили обители, ни то, были ли они в ее «собственности», ни то, что собственно следует понимать под этими «городами»,¹⁷ «даваниями» и «дарениями». В условиях же того, что дарение в раннефеодальном обществе было выражением определенного договорного начала¹⁸ в устанавливавшихся или закреплявшихся отношениях дарителя и стороны, принимавшей дар, рассматривать имущество, строения и денежные средства, передававшиеся кафедрам, монастырям и храм, в качестве безусловной собственности церковной организации никак нельзя. К тому же и существование патроната в отношении церкви со стороны князей и боярства также может служить подтверждением того, что владение церковью недвижимостью, храмами и церковной утварью очень часто было условным.¹⁹ К тому же, еще раз повторимся, совершенно неясен статус не только передававшихся монастырям сел, но и их жителей.

Обители получали земли, которые оказались в руках бояр и князей в результате окняжения, но была ли эта земля их собственностью. Сомнительно. Окняжение лишь означало «включение племенных княжений в состав Древнерусского государства» и введение на этих землях «раннефеодальной эксплуатации» «через систему податей» при сохранении «полной самостоятельности сельских общин».²⁰ Примечательно, что при описании жизни Печерского монастыря ничего не говорится о холопах или каких-либо несвободных лицах. В монастыре трудится бедная часть братии, которой порой не хватает для выполнения больших работ. И тогда на помощь приходят бесы²¹ или наемные работники, труд которых

всегда требовал оплаты.²² То есть в обители трудятся главным образом свободные лица, отношения которых с монастырем носят договорной характер.

Впрочем, и упоминаемое нами знаменитое софийское граффити № 25 к сожалению, не получило необходимой интерпретации. Рассматриваемое нами киевская софийская надпись позволяет сделать некоторые предварительные суждения о форме заключения договора. Удивительно, что эта сторона настоящего памятника до сих пор так и не была изучена. И так, судя по имеющемуся тексту можно заключить следующие предварительные выводы. Сделка совершалась в храме в присутствии большого числа свидетелей («послухов»), представленных духовенством, мужами и лицами, чья правоспособность хоть и не вызывает сомнения уже фактом появления их имен, но социальное положение которых установить трудно.²³ Договор нес на себе печать архаичности, а по форме и процедуре заключения очень напоминал многочисленные западноевропейские и скандинавские образцы подобных купчих и договоров исследуемого нами периода и хорошо описанных А. Я. Гуревичем.²⁴ Правда, не совсем понятно, почему документ был записан на стенах Софии.²⁵ Если бы такая форма документирования сделок была нормой, то можно предположить, что подобными записями должен был быть испещрен весь храм. Однако ничего подобного не наблюдается. Было бы интересно выяснить, чем мог быть обоснован выбор места граффити и почему значительная часть граффити, нанесенных на росписи храма и по сути «портивших» ее, не уничтожалась, а сохранялась. Поэтому мы позволим предположить, что появление настоящей записи вероятнее всего было связано с невысокой актовой культурой этого периода в Южной Руси. Трудно исключить и такую возможность, что перед нами действительно один из первых письменных договоров на покупку земли.²⁶ Этот оригинальный документ

Симон подтверждает свою ревность в этом деле, «которую я сам создал» едва ли может быть рассмотрена в качестве подтверждения наличия у епископа достаточных для строительства церкви средств. Во-первых, под этой формулой может подразумеваться то, что Симону могли принадлежать идея возведения этого храма и организация сбора средств, а, во-вторых, в церковной традиции постройка соборных церквей и приходских храмов чаще всего ставится в заслугу именно правящим архиереям.

¹⁷ Что это за безымянные города? Мы едва ли можем ответить на этот вопрос. Если это не риторика, то вполне возможно, что под городами могли пониматься не города как таковые, а укрепленные центры-погосты. Однако это лишь догадка, обосновать которую мы пока не готовы.

¹⁸ См.: Токарев С. А. О жертвоприношениях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 33.

¹⁹ См.: Флоря Б. Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 51–53.

²⁰ Свердлов М. Б. Генезис и структура Феодалного общества в Древней Руси. Л., 1983. С. 82.

²¹ См.: Киево-Печерский патерик. С. 451, 452.

²² См.: Там же. С. 453.

²³ Поскольку значительная часть свидетелей сделки указан без отчества, можно предположить, что их положение было ниже того, какое занимали остальные участники этого договора.

²⁴ См.: Гуревич А. Я. Феодализм перед судом историков // Феодализм: понятие и реалии. М., 2008. 37.

²⁵ Примечательно, что первоначально запись о дарении десятин в пользу храма Богородицы тоже была сделана на стенах храма (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 124).

²⁶ Вероятнее всего в домонгольской Руси были распространены устные формы заключения соглашений. Так, например

сохранявшийся в форме граффити, может навести на мысль об особых интересах церкви в этом деле. Впрочем, едва ли можно безусловно согласиться с мнением, что появление рассматриваемого памятника свидетельствовало в пользу того, что с конца XI в. клирам соборных храмов отводились какие-то «широкие городские функции».²⁷ В этом случае приходится задаться вопросом: а принадлежал ли в описываемый период Софийский храм церкви? Почти утвердительно можно сказать — нет. Церковь распоряжалась им, но собственником храма выступал великий князь, либо правящая династия,²⁸ что в целом соответствовало европейской патронимальной практике этого времени.²⁹ Поэтому столь «свободное» использование храма духовенством нам видится маловероятным. Скорее всего, наоборот, эта запись — следствие воли покупателя и продавца, заручавшихся свидетельством не только бывших при них лиц, в том числе членов клира этого храма, но и Бога. Вероятно, именно Он выступал основным гарантом надежности заключенной сделки и успешного, или благополучного исхода этого дела.

В киевский период, чаще всего мы имеем дело с экономической и административно-политической зависимостью церковных институтов от князя, боярства и даже городских общин. Даже если принять во внимание широкую социальную мобильность древнерусского общества, то и в этом случае «рядовое духовенство», под которым понимаются, прежде всего, приходские священнослужители, по своему статусу в социальной лестнице были наравне с крестьянством.³⁰ Греческий епископат, выполнявший консульские функции по своему правовому статусу иностранца не мог пользоваться широкими правами собственности. Даже при том, что князья и боярство довольно рано стали выступать патронами монастырей и храмов, однако широкое при-

менение практика патронажа над епископскими кафедрами началось намного позже, т.е. не ранее середины, или второй половины XI в., т.е. по мере обрусения епископата.³¹ Что же касается возможности существования княжеской инвеституры в русской церковной организации, то обоснование подобных отношений на Руси требует еще большего числа оговорок, поскольку таковые отношения, если и существовали, то, если не считать ряд уставных грамот 30-х гг. XII в., не имели необходимых письменных соглашений и продолжительное время не были основаны на земельных отношениях.³² Отношения князя и священства не сопровождались оммажем (во всяком случае, о подобных отношениях нет никаких известий) и в исследуемый период область церковного прихода или территория юрисдикции кафедры больше напоминали не аллод (использовавшаяся у франков награда, обеспечиваемая службой), а вейцл (норвежское дарение, близкое к кормлению, но без прав наследования).³³

Если же говорить об иерархических отношениях внутри самого церковного клира, то они помимо канонических норм, строились по большей части на патронаже со стороны покровителей и на экономической взаимозависимости, основанной не на земельных отношениях, а на способности тех или иных территорий обеспечивать необходимы выплаты в пользу епископских и митрополичьих кафедр. Вероятно, именно этим можно объяснить продолжительное отсутствие церковных приходов в селе. К тому же в Киевской Руси в целом прослеживается очень низкий уровень «дело-производственной» культуры внутри самой церкви и это при том, что значительная часть духовенства происходила из Византии или стран византийского мира. Поэтому, при всей кажущейся включенности древнерусской церковной иерархии в элиту древней Руси и в состав княжеского управления, которое мы условно можем назвать «княжеской администрацией», безусловно согласиться с существованием феодальных отношений в церкви никак нельзя.

есть все основания предполагать, что знаменитое установление десятины в пользу храма Богородицы первоначально было изложено лишь в устной форме. Но особенно хорошо практика устной передачи информации прослеживается в области межкняжеской дипломатии. Летописание позволяет говорить, что при взаимном общении князья чаще всего прибегали к помощи послов, передававших адресатам не письменные, а именно устные послания (см.: Лихачев Д. С. Русский посольский обычай XI–XIII вв. // Исторические записки. М., 1946. № 18. С. 55; Гайденко П. И., Фомина Т. Ю. Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 119).

²⁷ См.: Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. М., 1989. С. 126; Котышев Д. М. Указ. соч. С. 173.

²⁸ Об этом можно судить хотя бы на основании имеющихся в зборе захоронений.

²⁹ См.: Флоря Б. Н. Указ. соч. С. 45–47, 52.

³⁰ См.: Свердлов М. Б. Указ. соч. С. 222.

³¹ Так, например, многие беды, выпавшие на долю первых ростовских владык явно стали возможными именно благодаря тому, что они не находили должной поддержки в лице княжеской власти.

³² См.: Гайденко П. И. Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: Становление высшего церковного управления (1037–1093 гг.). Казань, 2006. С. 147–158.

³³ См.: Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 24, 25.

А. С. Ряжев

ПЛАН РЕФОРМЫ СИНОДА 1786 Г. (по бумагам А. А. Безбородко)

Время Екатерины II отмечено государственным законотворчеством, в том числе и в отношениях с Церковью. В этой связи светские власти строили планы реформ, призванных ввести церковную политику в правовые рамки «просвещенного абсолютизма». Ныне в научный оборот введены два подобных проекта — «Толковый план» 1770 г. Духовно-гражданской комиссии (частной комиссии по делам религии в составе Уложенной комиссии)¹ и записка «О монастырях» 1786 г. Г. А. Потемкина.² Но сведений о других предприятиях, готовившихся государством для Церкви, в историографии нет. В частности, неизвестными остаются предложения Г. А. Потемкина о переустройстве Св. Синода. План данной реформы следует изучить, что и входит в задачу настоящей работы.

Базу источников составили бумаги вице-кацлера А. А. Безбородко из Российского государственного архива древних актов. Среди них наиболее важно письмо А. А. Безбородко Г. А. Потемкину от 22 сентября 1786 г. с санкцией Екатерины II на инициативы о преобразованиях в управлении Церковью. Также значение имеет канцелярский экстракт вопросов А. А. Безбородко и ответов Г. А. Потемкина о реформе, составленный из их писем. Ценность представляют и карандашные черновики А. А. Безбородко (всего девять) о подготовке изменений.³ Экстракт и черновики не датированы, но их содержание можно отнести к периоду между 10 апреля и 22 сентября 1786 г. (датировка понятна из дальнейшего изложения). Одна заметка, впрочем, более поздняя: в ней преосвященный Платон (Левшин) назван митрополитом, а этот сан был дан ему в 1787 г. Все бумаги подлинны. Исключением

стал лишь экстракт, дошедший до нас в копии XIX в., но с учетом черновиков А. А. Безбородко текст документа достоверен. Значение источников трудно переоценить, ибо в них определен смысл церковной политики Екатерины II.

Поводом к реформе стал именной указ Синоду от 10 апреля 1786 г. о секуляризации и разборе штатов Церкви в Малороссии.⁴ Указ касался киевского, черниговского и новгород-северского наместничеств, означая перенос сюда великорусских порядков и наступление в стране второй, после 1764 г., волны «просвещенной» секуляризации. Г. А. Потемкин предлагал более значимую в территориальном и политическом аспектах реформу, и подал на сей счет Екатерине II особую записку. Документ неизвестен, но существование его бесспорно — А. А. Безбородко в письмах Г. А. Потемкину и в своих заметках часто вспоминал: «В записке Вашей Светлости, поданной в 1786 году...», «по плану положено было...», «я помню...», как прежде считали...», и так далее.

Для уточнения плана реформ Екатерины II указала А. А. Безбородко начать переписку с Г. А. Потемкиным. В ходе обмена мнениями обозначилась первая ступень реформы. Г. А. Потемкин предполагал — сначала на юге, а затем и по всей стране — укрупнение епархий, конфискацию земель «лишних» архиерейских домов, огромное сокращение монастырей, перенос развития структуры Церкви на заселяемые окраины и закрепление за церковным образованием только резервной роли.⁵

Преобразования подразумевали и новое устройство Синода. Отсюда главный вопрос А. А. Безбородко: «Здесьний митрополит представляет, что в Синоде по болезням обоих протопопов сидят он да архиепископ Псковский, кроме того, в большие дни и проповеди из синодальных членов сказать не может ни один почти. Полагает он, что нужно прибавить ныне двух членов — и по его мнению — одного из архиереев и другова из архимандритов. Из последних рекомендует он Ростовского Борисоглебского Иринея. Но я помню, что считали кроме архиереев от Синода иметь протопопов, а не архимандритов...



Ряжев Андрей Сергеевич — к.и.н., ГОУ ВПО «Тюльтинский государственный университет», доцент
E-mail: riazhev@yandex.ru

¹ См.: Омельченко О. А. Церковь в правовой политике «просвещенного абсолютизма» в России // Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России. М., 1988. С. 24–92.

² См.: Ряжев А. С. Неизвестные проекты русского «просвещенного абсолютизма» по делам религии // Отечественная история. 2004. № 2. С. 146, 147, 150.

³ См.: РГАДА. Ф. 168. Оп. 1. Д. 157. Л. 1–2; Д. 158. Л. 1–2об; Д. 159. Л. 3–4; Д. 160. Л. 1, 3–5, 7, 9, 11–18.

⁴ См.: ПСЗ. Т. 22. № 16375.

⁵ См.: РГАДА. Ф. 168. Оп. 1. Д. 158. Л. 1.

Ежели должно уволить архиерея предстояще, то кого поместить из архиереев..., архимандритов или протопопов...».

Г. А. Потемкин ответил: «Синод есть изображение собора общего. Посему все епископы должны быть члены. Первенствующие три всегда вправе заседать, то есть Новгородский, Московский, Киевский, а прочие по два года присудствуют, два в Петербурге и один в Москве. Чрез сие узнают каждого способность. Как же Синод есть изображение всей иерархии, то быть тут же и из архимандритов и протопопов... Ежели сделают всех архиереев членами Всероссийского Синода, то начать очередь зависеть будет от Синода...».⁶

Вот в чем соль замысла реформы: образовать в Синоде стабильное ядро, своего рода «непременный совет», и вместе с тем жестко вести ротацию прочих духовных чинов. Цели были понятны: за счет постоянной группы сделать работу Синода устойчивой, переменный же состав вышkolить и превратить в опору на местах, особенно в Москве, где имела силу оппозиция Екатерине II. Это отвечало настроениям монархини, давно искавшей «приводной ремень» для церковного управления. За реформу стояло и «просвещенное» духовенство. Не зря у А. А. Безбородко назван «здешний» иерарх — Гавриил (Петров), новгородский митрополит и доверенный человек Екатерины II: в 1780-е гг. он много раз жаловался ей на недееспособность Синода.

Ротация понуждала сокращать епархии: всего их было тогда 34, и такое количество епископов нельзя было провести через Синод в разумный срок, а ведь их хотели «разбавить» еще и архимандритами. Но сокращение епархий было признано необходимым и без того. Гавриил (Петров) указывал Екатерине II: ученых и работоспособных епископов мало, целый ряд епархий переживает «вдовство», и это уже болезнь синодского управления Церковью.

Соответственно, новый вопрос А. А. Безбородко также начинался со ссылки на митрополита Гавриила: «Он же узнает великую нужду в наполнении мест праздных архиерейских и просит, ежели нельзя выдать нового расписания, велеть, по крайней мере, определять епископов туда, где они преимущественно нужны, именно в Севск и Тамбов, да для Тульской губернии в Коломну. Как о сем полагать изволите?». — «Я поистине признаю, — отвечал Г. А. Потемкин, — последнее распоряжение... натуральным по локальному положению... Так бы и имеющиеся архиереи восприяли. Коломен-

ские вошли бы к Московскому»,⁷ дав толчок к объединению и иных смежных мелких епархий.

Екатерина II, изучив мысли А. А. Безбородко, одобрила план Г. А. Потемкина. Но перед ней вставали трудности воплощения реформы: следовало урегулировать статус будущих членов постоянной группы Синода, обеспечить их лояльность, наладить субординацию после всех назначений, не допуская прежней вражды черных и белый клириков, и, наконец, определить «лишние» епархии. Искать пути монархиня вновь поручила А. А. Безбородко.

О решениях вице-канцлера говорят его черновики. Так, на одном из бумажных клочков обозначено положение особ намеченного «непременного совета» Синода — глав древних центров Церкви: Киева, Новгорода, Москвы. Все их традиционные привилегии уравнивались, и для укрепления единства Великой и Малой России сделано это было по киевскому образцу.⁸

Возможный состав совета не вполне устраивал Екатерину II: наряду с обласканным ею Гавриилом (Петровым) там оказались бы и киевский владыка Самуил (Миславский), угодливый, но казавшийся ей скользким и ненадежным, и московский архиепископ Платон (Левшин), близкий к наследнику и оппозиции, и, как следствие, утративший доверие монархини. Но Екатерина II нашла выход. В записи А. А. Безбородко о переводах епископов, в частности, стоит: «...Переведется... в Москв[у] — викарий, Богоявленский архимандрит Серапион, он же будет и архимандрит монастыря Знаменского. В Новгород викарием архимандрит Афанасий. Контора тоже Синодальная поручена [будет] Афанасию».⁹

Это и есть решение Екатерины II, предубежденной против Платона (Левшина). Факт доселе неизвестный: императрица готовилась отстранить его от заведования конторой Синода в Москве. В другой записке А. А. Безбородко значится: «Ныне в Синодальной Конторе присутствуют два брата родные: митрополит Московский [Платон], да протопоп Успенского Большого Собора (Александр Левшин — А.Р.) и между ними третьего никого нет».¹⁰ Написано это уже в 1787 г., когда Платон стал митрополитом, но очевидно, что и тогда императрица искала способ исключить участие Платона в делах Синода: у А. А. Безбородко имеется 1

⁷ Там же. Л. 2.

⁸ См.: Там же. Д. 160. Л. 17.

⁹ Там же. Л. 5.

¹⁰ Там же. Л. 4.

проект указа о закрытии конторы Синода в Москве.¹¹

Планы Екатерины II и Г. А. Потемкина ввести в Синод новых людей заставляли заботиться об улучшении обстановки в учреждении. Раздумья вице-канцлера понятны из такого наброска: «В Синод потребные члены. Назначение туда архимандритов не полагалось, да и посажение их [неудобно], ежели будет... председательствовать духовник [монархини или] протопоп Преображенский, особливо первому нельзя... [быть председателем]; разве [дойдет очередь] до [архиереев как] членов [Синода].

По плану положено было здесь заседать, кроме первых архиереев, двум по смене. Ныне, кроме Псковского, потребен еще один, да в каждый год где два братья[?] Всеми делами правят один архиерей и протопоп».¹²

В черновике, как легко понять, речь шла о нежелании иерархов — выходцев из монашества видеть в Синоде белых клириков и о пожизненном членстве псковского епископа. В 1786 г. в Синоде, в частности, состояли: митрополит Гавриил (Петров), архиепископы — московский Платон (Левшин), моголевский Георгий (Конисский), псковский Иннокентий (Нечаев), и протоиереи — духовник Екатерины II И. И. Памфилов, и «преображенский протопоп» С. М. Коронацкий, служивший в патрональном храме одноименного полка лейб-гвардии, причем И. И. Памфилов занимал в учреждении место архимандрита, а не протоиерея. Отсюда митрополит Гавриил хотел замены протоиереев, о чем и гласил соответствующий вопрос А. А. Безбородко Г. А. Потемкину. Сказывалась также вражда митрополита с протоиереями.¹³ Но И. И. Памфилов был не только духовником, но и доверенным человеком императрицы, и она желала сохранить его в Синоде.

Для этого следовало уравнивать статус клирика в отношении архимандритов. Г. А. Потемкин подсказал способ: наградить духовника митрой и дать жалование, как у архимандритов.¹⁴ Митра, впрочем, была непривычной для протоиереев наградой, и Екатерина II просила А. А. Безбородко еще раз обсудить за тею с Г. А. Потемкиным.

Также укрепляло опору Екатерины II в Синоде присутствие архиерея из Пскова, которого она хотела отметить за лояльность пожизненным членством. В бумагах вице-канцлера имеется проект указа с нужной привилегией: в Синоде архиереи, кроме «первопрестольных, заседать должны... по два, переменяясь всякие три года, но как ныне архиепископ Псковский... от давнего времени в Синоде, то куда таково... будет, назначать... по одному...».¹⁵ Полагая сделать Иннокентия пожизненным членом вне постоянной группы, императрица снижала риск появления нелояльных иерархов в переменном составе Синода.

Присутствие преосвященного и замещения духовником архимандричьего места требовали ввода в Синод не двух архиереев и двух архимандритов, как полагал Г. А. Потемкин, а по одному. В заметках А. А. Безбородко находим решение Екатерины II: «В Синод посадить сперва нового Тульского архиерея на два года, а потом архимандрита принять».¹⁶ Тульский архиерей — это Тихон (Малинин), а архимандрит «на потом» — Ириней (Клементьевский) из Ростова, рекомендованный митрополитом Гавриилом, оба лояльные и «просвещенные». Тем самым обстановка в Синоде складывалась в видах Екатерины II.

Записки А. А. Безбородко содержат также принцип объединения епархий и наметки по слиянию их в центре страны, на северо-западе и юге. Здесь А. А. Безбородко готовил монархине следующее: размежевывать епархии так, чтобы кафедра была в той губернии, в какой большей частью ляжет новая епархия.¹⁷

Об итогах работы по уточнению положений реформы А. А. Безбородко сообщил Г. А. Потемкину в письме от 22 сентября 1786 г.: «...О епархиях всякие заготовлять [повелено] указы, и я с Василием Степановичем (В. С. Поповым, начальником канцелярии Г. А. Потемкина — А.Р.) пришлю на апробацию к Вашей Светлости проекты их. Между тем долгом поставляю донести Вам о некоторых примечаниях Государыни.... Первое... Для уменьшения архиереев и издержания [средств на них] соединить Епархии Тверскую с Московскою, Тульскую с Калужскою, Курскую с Орловскою, Воронежскую с Харьковскою и Рязанскую с

¹¹ См.: Там же. Л. 16.

¹² Там же. Л. 5.

¹³ См.: Титлинов Б. В. Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Его жизнь в связи с важнейшими событиями своего времени. Пг., 1916. С. 426–434.

¹⁴ См.: РГАДА. Ф. 168. Оп. 1. Д. 160. Л. 3.

¹⁵ Там же. Л. 15.

¹⁶ Там же. Л. 5.

¹⁷ См.: Там же. Л. 7, 140б.

Тамбовской», как это ранее предлагал сам А. А. Безбородко.

«Второе, чтоб вместо семинарий... в епархиях оставляемые суммы... обратить на... усиленные нормальных училищ. Третье, чтоб ежели викарные архиереи не очень нужны, не отдавать содержания Симонова монастыря Златоустовскому, а Крутицкий дом оставить Петру Дмитриевичу (П. Д. Еропкину, главнокомандующему Москвы — А.Р.) на магазины.

Четвертое, чтоб в Синоде сидеть архиереям по два попеременно по три года, ибо такое время назначается от Ее Величества и для провинциальных депутатов, к составлению Главной Расправной палаты присылаемых.

Когда я читал об отличении почетом белозерского священства, и сказал, что мне Ваша Светлость изволили говорить о духовнике царя Алексея Михайловича, Государыня отозвалась, что она бы сама очень желала своего, как вдового, священника почтить шапкою (митрой — А.Р.), а знатнейших протопопов отличать крестами, и для того указала в запас приготовить архимандричью шапку. Ваша Светлость не оставит и тут меня уведомить, удобно ли сие будет, ибо я видел, что для сего назначен день Екатерины...».¹⁸

Третий пункт письма требует расшифровки. К нему есть черновой комментарий вице-канцлера: «Если бы положатся епископы подчиненные в помощь... первопрестольным архиереям, то у Новгорода быть архимандриту Хутынскому или Юрьевскому с титулом Старорусского. А у Московского Златоустовскому с титулом Дмитровского». Возвращаясь к закрытию Крутицкой епархии, А. А. Безбородко также записал: «Опасной Симонов монастырь, как он лежит ниже всех строений... Москвы, то... отдать его на гофтпитал[ь], содержание же его определить Златоустовскому монастырю».¹⁹ Но дело было в том, что Екатерина II не считала викариев, особенно в Москве, нужными, и не желала тратить на них средства, которые планировалось получить от закрытия епархий и монастырей, и поэтому просила Г. А. Потемкина определить освобождаемые ресурсы на светские нужды.

Что же касается награждения И. И. Памфилова митрой, то Г. А. Потемкин выразил по-

лезность данной меры, и 23 ноября 1786 г., на тезоименитство Екатерины II духовника почтили.

Г. А. Потемкин принял сообщение А. А. Безбородко к сведению, и с этого времени реформа по стране в целом считалась делом времени. Однако ныне в глаза бросается скромность анонсированных результатов преобразований. Вот черновые списки епархий, составленные А. А. Безбородко, первый — сразу после выхода указа 10 апреля 1786 г., второй — накануне отправки письма от 22 сентября 1786 г. Вместе с викариатами в первом 34 епархий, во втором, после упразднения девяти прежних кафедр и учреждения пяти новых — 30.²⁰ Вряд ли это дало бы государству большую экономию средств.

У А. А. Безбородко есть конкретная выкладка: «Останется в пользу казны от упразднения епархий Крутицкой, Переяславской, Суждальской и Устюжской 18 596 рублей, от уничтожения дач и монастырей 3 830 рублей, от упразднения Синодской конторы 4 692 рубля», всего 27 118 рублей, также «из семинарий Крутицкая переведется в казну, отпускаемые же на Устюжскую, Переяславскую и Суждальскую [семинарии] 6 000 рублей» будут обращены на народные училища.²¹ В итоге от реформы ждали выигрыша отнюдь не на миллионы.

«Сверх того убавилось немалое число монашествующих»,²² — добавлял А. А. Безбородко, и отсюда понятно, что «просвещенные» реформаторы, светские и духовные, связывали главные надежды не с финансовой, а с политической и социальной сторонами изменений. Во главу угла ставилось преобразование Церкви как феодального института, направленное на ликвидацию ее политического значения. В этой связи показателен четвертый пункт о равных сроках работы выборных членов духовных и светских органов в письме А. А. Безбородко от 22 сентября 1786 г.: он явно подтверждал курс «просвещенного абсолютизма» на поглощение церковных правовых институций государственными.

Б. В. Титлинов, изучавший «просвещенные» реформы Церкви, говорил о перманентном поиске Екатериной II системы в отношениях с иерархией: в 1760-е гг. был план поручить доклады по делам Синода только царскому духовнику, через тридцать лет монархия хотела

¹⁸ Там же. Д. 157. Л. 1–2.

¹⁹ РГАДА. Ф. 168. Оп. 1. Д. 160. Л. 5, 140б. Предложения П. Д. Еропкина о перепрофилировании ряда старых монастырей в Москве, в том числе Симонова, Екатерина II одобрила в июне 1789 г. (Храповицкий А. В. Дневник А. В. Храповицкого 1782–1793 гг. (По подлинной его рукописи). СПб., 1874. С. 23).

²⁰ См.: Там же. Д. 159. Л. 3–4; Д. 160. Л. 10–12.

²¹ См.: РГАДА. Ф. 168. Оп. 1. Д. 159. Л. 3–4; Д. 160. Л. 1.

²² Там же. Д. 160. Л. 11.

сделать митрополита Гавриила (Петрова) «первенствующим иерархом», своего рода патриархом Синода.²³ Идея постоянной синодской группы отвечала данной тенденции. В том же русле шло и включение в Синод лояльных членов. В случае же с Платоном (Левшиным) монархине пришлось отступить по политическим причинам, именно из-за нежелания обострять отношения с цесаревичем Павлом.

Г. А. Потемкин ждал, что сокращение «бесполезного монашества» даст силы для освоения южных земель. Но война 1787–1791 гг. с Турцией и смерть светлейшего князя помешали реформе монастырей.²⁴

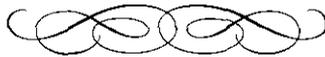
Подведем итоги. Бумаги А. А. Безбородко показывают закусисную работу «просвещенного абсолютизма» в сфере церковной политики: сотрудничество духовных и светских

сановников из окружения Екатерины II «технологии» расстановки людей на нужные места для обеспечения реформ, без которых немислимой была бы и сама система «просвещенного абсолютизма». Что же касается проекта реформы Синода 1786 г., то он разделял общую судьбу многих других проектов «просвещенного абсолютизма» 1780-х гг., будучи отложенным. Но свои последствия — в части реорганизации епархий и духовных штатов план все же имел, и их действие сказалось: секуляризация в Малороссии, на Слободской Украине и Юге России, несмотря на протесты Церкви, не встала, и по именному указу от 25 апреля 1788 г. была проведена на общегосударственных началах.²⁵ Соответственно, Екатерине II удался очередной шаг развития «просвещенного абсолютизма».

²³ См.: Титлинов Б. В. Указ. соч. С. 286–288, 429–431.

²⁴ См.: Рязев А. С. Указ. соч.

²⁵ См.: ПСЗ. Т. 22. № 16649.



А. В. Скутнев

ИНСТИТУТ БЛАГОЧИННОГО В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

Система управления Русской православной церкви (РПЦ) в синодальный период имела особую структуру. Нижней инстанцией управления был благочинный священник. Епархии делились на церковные округа — благочиния, которые объединяли от 10 до 30 общин-приходов. Если приходов было более 15, то благочинному полагался специальный помощник из числа священнослужителей. По всей России насчитывалось 2,2 тыс. благочиннических округов.¹ Например, в Вятской епархии накануне 1917 г. было 58 благочиний, включавших 692 прихода, то есть в среднем на одно благочиние приходилось 11,9 приходов. Один благочинный отве-

чал за 49 священно- и церковнослужителей, в том числе за 22 священника.²

Институт благочинного наиболее полно отображал идею самоуправления в РПЦ. Между духовной консисторией и приходским духовенством не было прямого контакта, все сношения между ними проходили главным образом через благочинного. На этом властном уровне практически не ощущалось контроля светской власти, в то время как духовная консистория включала гражданских чиновников во главе с секретарем. Это было связано с тем, что система церковного управления отличалась от светской. В структуре управления РПЦ отсутствовало промежуточное звено на уровне уезда. В уезд входило 3–5 благочиний, а следующая инстанция в лице консистории и архиерея, находилась за сотни километров в губернском городе.

«Отцом благочинным» становился священник одной из местных церквей, как правило, в



Скутнев Алексей Владимирович — к.и.н., филиал Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов в г. Кирове, заведующий кафедрой социально-культурной деятельности
E-mail: scutnev@mail.ru

¹ См.: Федоров В. А. Русская православная церковь и государство: Синодальный период (1700–1917). М., 2003. С. 22.

² См.: Календарь Вятской губернии на 1916 год. Вятка, 1916. С. 85.

ранге протоиерея. Благочинные осуществляли надзор за образом жизни священно- и церковнослужителей, контролировали хозяйственное управление церковью. Для этого они были обязаны два раза в год объезжать свой округ, инспектируя подведомственные церкви. Во время такой поездки благочинные проверяли ведение метрических книг, другой церковно-приходской документации, а также общались с клиром. Случались и внеочередные выезды в приходы, так как благочинные обязаны были следить за «расколоучениями», выявлять «зачинщиков суеверных действий», которых затем должны были отдавать под надзор полиции. На них также лежала обязанность улаживать мелкие споры между священно- и церковнослужителями и налагать церковное наказание за незначительные проступки. Ежегодно благочинный представлял епархиальному архиерею «клировые ведомости» и докладывал о состоянии приходов, указывая численность прихожан, крещений, венчаний, число умерших, прихожан, бывших у исповеди и пропустивших ее. Иногда благочинные собирали различные дополнительные сведения, которые запрашивали Синод или правительство. Так Синод, обсуждая проблему материального улучшения жизни приходского духовенства, указом от 9 января 1867 г. предписал благочинным доставить сведения о количестве получаемых церковными причтами доходов, назначив срок до 15 апреля.³ Кроме того, на благочинных ложилась обязанность доводить до приходского духовенства различные циркуляры и указания начальства, заведовать непрекращающимся сбором денег на различные мероприятия, в пользу всевозможных обществ и братств.

Достаточно сложно сказать насколько эффективно благочинные справлялись со своей работой. Тем не менее, общим объемом, прежде всего, бумажной работы во второй половине XIX в. постоянно увеличивался. Благочинный 2-го округа Уржумского уезда К. Шишкин в 1905 г. писал в Вятскую духовную консисторию: «жизнь идет вперед, прогрессируя в своих проявлениях. Она проявляет все новые и новые требования к людям, особенно к тем, которые облечены некоторой, хотя бы самой малой властью. Параллельно этому и обязанности благочинного усложняются и увеличиваются, а вместе с тем увеличивается и ответственность. Мало того всякий благочинный

есть и приходский священник. Все это дает благочинному священнику такую массу работы, что он не имеет никакой физической возможности исполнить ее своевременно и надлежащим образом».⁴ Понимало это и высшее руководство. Архиепископ Вятский и Слободской Никандр в 1914 г. отмечал: «так как благочинные обременены обширной перепиской по делам благочиний, то не могут часто посещать подведомственное им духовенство и лично наблюдать за тем, как и при каких условиях протекает жизнь членов причтов».⁵

Должность благочинного давала определенные преимущества, главным из них было наличие небольших, но все же ощутимых властных полномочий. Священник с. Зыково Нолинского уезда обвинял благочинного в том, что воспользовавшись служебным положением, тот добился для причтов своей церкви и церкви, где работает его брат, казенного пособия, при этом беднейшие приходы остались не у дел.⁶ В другом случае при двух кандидатах на занятие освобожденного доходного места, консистория отдала предпочтение благочинному.⁷

В историографии утвердилось мнение, что благочинный был почти деспотом в отношениях с подчиненными, кроме того, являясь чаще всего не порядочным человеком, брал взятки и придирался по любому поводу. Дореволюционные авторы говорили об этом достаточно часто. И. С. Беллюстин писал: «должность благочинного всегда и неизбежно должно купить, иногда и очень дорого... естественно, что, купив эту должность, он хочет выручить потраченные деньги».⁸ Хирург Н. Н. Егорьевский — сын священника вспоминал самодурство благочинного, который издевался над его отцом, завидуя образованности и нравственности последнего.⁹ Современный автор Т. Г. Леонтьева считает, что «благочинный по существу был полновластным хозяином во вверенном ему округе» и далее «...от придиричивого проверяющего обычно не сложно было откупиться: доверенное

⁴ Там же. Д. 254. Л. 79.

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2632. Л. 1.

⁶ См.: ГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 254. Л. 82, 83.

⁷ См.: Попов А. Воспоминания причетнического сына. Вологда, 1913. С. 167.

⁸ Беллюстин И. С. Описание сельского духовенства. Лейпциг, 1858. Федоров В. А. Указ. соч. С. 377.

⁹ См.: Свящ. Н. Кипарисов. Жизнь православного сельского духовенства по изображению светской литературы 1904 года // Странник. 1905. Янв. С. 67.

³ См.: ГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 137. Л. 380.

лицо благочинного сразу же давало понять, во сколько оценивается его милость».¹⁰

Нами отмечено, что при огромном количестве дел, разбираемых консисторией по жалобам священно- и церковнослужителей друг на друга, почти не встречаются жалобы на благочинных. Можно объяснить это тем, что благочинные просто не пускали их в консисторию, или даже страхом клириков. Но жалобы на своего священника со стороны причетников были частым явлением среди консисторских дел, при этом они не боялись последствий. Взятничество благочинных если и имело место, то не шло ни в какое сравнение с происходящим в консисториях. Во-первых, благочинные могли брать деньги, чтобы покрыть канцелярские и прогонные расходы, которые не оплачивались. (В Вятской епархии, чтобы добраться из отдаленного прихода до уездного города, нужно было потратить не меньше рубля.)¹¹ Во-вторых, служители церкви, не имеющие взысканий, практически не зависели от благочинных, так как поступали в приход по решению консистории. А те духовные лица, которые были замечены благочинным в неблагоприятных поступках, вероятно, давали взятки по собственному желанию. Проанализировав клировые ведомости, мы имеем все основания говорить, что значительное число записей в графе «штрафы и проступки» свидетельствует о неподкупности большинства благочинных.

Неслучайно один церковный автор отметил, что «власть его и значение слишком ограничены, чтобы он мог сделать что-нибудь в пользу себя или во вред другого... знаю, что есть доходы и благочинных, но они не покрывают почти расходов по объездам церквей и поездок к архиерею. В Московской губернии неохотно принимают на себя священники эту почетную должность».¹² Вероятно, должность благочинного действительно не была настолько престижной и влиятельной, как ее представляют.

По нашему мнению в сознании приходского духовенства благочинный был одним из «своих», «первым среди равных». Мы приведем биографию благочинного протоиерея собора Воткинского завода М. Г. Утробина. В некрологе первыми словами о нем были «жил скромно, не любил пышности, не любил ри-

соваться своими добрыми делами». С 1883 по 1900 гг. Утробин употребил на дело благотворительности (на причты, на духовные училища, на стипендии студентам духовных заведений) 37 тыс. руб. личных денег. Для воткинской церковно-приходской школы пожертвовал двухэтажный дом на сумму 8,5 тыс. руб.¹³ Такой благочинный мог вызвать только уважение.

О важности авторитета как необходимого условия занятия должности благочинного свидетельствует прошение священника Анатолия Шкляева за 1909 г., в котором он просил освободить его от должности благочинного. Он указывал, что «половина священников в благочинии старше меня по возрасту, а другая — товарищи по учению, я не думаю с их стороны пользоваться надлежащим авторитетом».¹⁴

Очень важным моментом является то, что в отличие от высших ступеней системы управления благочинные в период с 1797 по 1820 гг. избирались самим духовенством. Затем их стал назначать епархиальный архиерей, но видимо принцип выборности главы благочиния приходское духовенство продолжало считать справедливым и правильным. В 1869 г. выборы благочинных священников самим духовенством были восстановлены. Однако 5 апреля 1881 г. уже Александром III этот принцип снова был отменен.

В целом благочинный был самым важным звеном системы управления РПЦ. Он наиболее полно воплотил в себе кризисные черты, свойственные РПЦ в синодальный период. Во-первых, огромный поток исходящих и входящих бумаг, которые предстояло разобрать благочинному, во второй половине XIX в. настолько увеличился, что это стало отрицательно сказываться на его работе. Во-вторых, взаимоотношения благочинного как начальника с подведомственным духовенством строились главным образом на проверках и обмене официальными бумагами, а не на доверии и обмене опытом. В-третьих, во второй половине XIX в. заметно упала престижность должности благочинного для самого приходского духовенства и стала восприниматься им как непосильная обязанность. В-четвертых, действия властей были направлены не на улучшение института благочинного, а на сохранение существующих порядков.

¹⁰ Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: православное духовенство в России во второй половине XIX — начале XX в. М., 2002. С. 39.

¹¹ См.: Блинов Н. Н. Дань своему времени // Урал. 1981. № 2. С. 180.

¹² Разоблачение клеветы на Русское духовенство // Русское духовенство. Берлин, 1859. С. 28.

¹³ Некролог // Вятские епархиальные ведомости. Неофиц. отдел. 1900. № 1. С. 29.

¹⁴ ГАКО. Ф. 237. Оп. 222. Д. 515. Л. 12.

К. В. Цеханская

СВЯТЫНИ В ХРАМЕ И СВЯТОСТИ В ДОМЕ

Почитание православных святынь — неотъемлемая составляющая духовной жизни русского народа, которая входит в христианское учение о благодати, как о Божественной таинственной силе, действующей через священные предметы «к освящению душ и благоустроению внешней жизни».¹ «Народ, помнящий о небе,... чтящий свои святыни, всегда крепок духом, всегда является бодрым, свежим, жизненным и выносливым: ему принадлежит... обетование светлого будущего».² Так думали и говорили в начале XX в., но и в XXI в. православные святыни продолжают быть чтимы. Почитание святынь укрепляет религиозное чувство, которое в повседневности притупляется, ослабевает и часто исчезает. Поэтому святые отцы, не раз говорили, что как отсутствие воды приводит к неминуемой смерти, так и отсутствие духовной жажды, стремления знать, видеть святыню и поклониться ей также приводит человека к смерти духовной. Однако, если нет истинной и достойной святыни, то люди непременно выдумывают себе ложные: начинают поклоняться памятникам, готовы обоготворять гражданских героев, деятелей истории прошлого или знаменитостей настоящего.

Почитание вещей святых, «впитавших» Божественное присутствие, ведет свое начало с домонгольских времен. Издавна в русских церквях хранились новозаветные святыни, составляющие «вещественные» свидетельства христианской веры. Состав их стал особенно пополняться в XVII в. с царствования новой династии Романовых. Наиболее ценные святыни помещали в Успенский собор Кремля с чествованием в форме торжествен-

ных богослужений иногда специально составленных к данному случаю, а также крестных ходов, во время которых «со всяким благоговением и украшением» святыни вносили в храм. К таким особо почитаемым новозаветным святыням относится часть Ризы Спасителя, перенесенной из Персии,³ Гвоздь Господень, подаренная в 1686 г. царевичем Арчилом; крест царя Константина, содержащий власы, кровь и ризу Господню; Древо Истинного Креста; частицы мощей святых.⁴ По «словесному преданию» считалось, что храмовый образ Успения Богоматери написан на крышке Ее гроба.⁵ В 1627 г. в Успенском соборе был сооружен ажурный бронзовый шатер, где на кипарисовом прообразе Гроба Господня в особой иконе-реликварии хранились части Ризы Спасителя. Специальное празднование в честь принесения святыни и ее положения в храме установлено 10 июля (27 марта).⁶ Особенности богослужения в Успенском соборе, связанные с почитанием новозаветных святынь сохранялись до его закрытия в 1919 г.

В дореволюционных церквях встречались иконы с прикладами в виде наперстных панатий и крестов с мощами. В одном из описаний XVIII в. древней иконы Божией Матери в Успенском соборе Московского Кремля сказа-

³ В честь принесения в Москву частицы Ризы господней от Шаха Аббаса в дар царю Михаилу Федоровичу на месте встречи персидского посольства возле Калужской дороги был сооружен не ранее 1625 г. храм Положения Ризы господней (теперь Донская ул.).

⁴ Почитание новозаветных святынь, особенно в Великую пятницу занимало значительное место в истории богослужebной практики. С конца IV в. поклонение Истинному Древу Креста Господня стало частью иерусалимского богослужения Великой пятницы. Позднее этот чин укрепился в традициях других христианских Церквей — Рима и Константинополя. Но в послеиконоборческую эпоху вместо почитания Древа Креста в Великий четверг и пятницу в Константинополе происходит поклонение святому копию, которым было прободано ребро Спасителя. Поклонение же Кресту, согласно богослужebным византийским источникам IX—XI вв., кроме праздника Воздвижения происходило и на крестопоклонной седмице Великим постом. Такое изменение, по предположению диакона Михаила Желтова, можно объяснить тем, что в Константинополе четвертая седмица Великого поста была началом усиленной подготовки оглашаемых к принятию Крещения в Великую субботу. (См.: Крещальная литургия. М., 2002. С. 112—117).

⁵ В течении последующих веков многие из новозаветных реликвий перемещались в другие храмы, происходило разделение их на частицы, ветхие ковчеги обновлялись, иногда в более скромном, чем прежде оформлении, некоторые переходили на хранение в патриаршую ризницу.

⁶ См.: Голубцов А. П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы Патриарха Никона. М., 1908. С. 81—129.



Цеханская Кира Владимировна — д.и.н., Институт этнологии и антропологии РАН, в.н.с.
E-mail: kmcnk@iea.ras.ru

¹ В русской традиции почитания православных святынь, мощи праведников и иконы занимают наиболее важное место. Данная статья посвящена другим святыням — «вещественным» свидетельствам веры, освященным Божественной благодатью, которые также почитаются верующими.

² Восторгов И. И., прот. Слово, по случаю собрания Моск. Отдела Импер. Прав. Палестинского Общ.: сказано за архиерейским служением, в присутствии Августейшего Председателя Палест. Общ-ва Ее Имп. Вел. Кн. Елизаветы Федоровны Р. 13 нояб. 1911 г. // СИППО. СПб., 1912. Т. 23. С. 73.

но: «Образ пресвятыя Богородица Одигитрия, на венце коего видна привесочка золотая с мощами, о которых на подписи значится: Кровь Господня, риза Богородицина, Иоанна Предтечи, Алексея Митрополита, Николая Чудотворца и Сергия Радонежского».⁷ Святые великокняжеских семей часто передавались для общего почитания в Кремлевские соборы. Шестьдесят таких крестов с мощами в середине XIX в. висели на левом столпе Благовещенского собора Кремля.⁸

Предметом поклонения могли быть и гробы святых. Так, например, в Киево-Печерском патерике есть упоминание о чудотворном свойстве гроба св. Феодосия, вода с которого «отерше гроб святого Феодосия» лечила князя Изяслава Ярославича.⁹ И в наши дни почитается первоначальный деревянный гроб преподобного Сергия Радонежского (в 1422 г. обретенны его мощи). В 1585 г. гроб перенесли, и до сих пор он пребывает в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры. На нескольких досках гроба были написаны иконы, одна из них — «Явление Богоматери Сергию» (1588 г.).

В наше время в городских церквях, чаще в соборных храмах, сохраняется традиция почитания реликвий, относящихся к жизни местных святых. В Спасо-Преображенском соборе Тамбова у мощей святителя Питирима (1698 г.) православные прикладываются к фелони святого — «неоскудной врачевнице», которая как свидетельствуют строки акафиста, «на недужные полагаема, дарует исцеления всем немощным и скорбящим людям». Болящие и недужные и в прошлые века возлагали на себя прижизненные личные предметы, многие из которых служили «укротителями» плоти подвижников, со смирением носивших эти многочисленные тяжести. Вериги преподобного столпника Никиты Переяславского (+1186) были положены для памяти и почитания поверх его гробницы в монастырском храме Переславля-Залесского. Святой Никита был убит лихими людьми, принявшими его истертые о тело железные цепи за золотые. С чудесами от вериг преподобного

столпника связана история, описанная в начале XVII в., когда родители царевича Ивана, будущего Ивана IV, во время его болезни вели доставить во дворец разные святыни «исцеления ради младенца». Но особо отмечены были «освященные воды с вериг» преподобного Никиты: под рукой больного отрока «чудеснаго Никиты вода воскипе».¹⁰ После выздоровления наследника царь щедро одарил монастырь Никиты Переяславского и каждый раз во время паломничеств в Троице-Сергиеву лавру посещал его.

Возрождение православия и интерес к церковной жизни в последние десятилетия вызвали возобновление многих, часто забытых традиций. Появились также новые почитательные традиции, связанные с памятью святых. Так, широко утвердились многодневные крестные ходы. Для участников каждого такого хода основной целью является покаянное настроение и молитва, обращенная к святому. «Иринарха предивного песньми хвalebными почтим и к нему припадающе, умильно глаголем: отче преподобие, моли Христа Бога спастися душам нашим», — звучит тропарь над ежегодным крестным ходом в честь преподобного Иринарха (+1617), в котором уже укрепилось почитание недавно обретенных вериг святого подвижника.

«Труды» (вериги, цепи, кресты, обруч, железная палица и камилавка святого) — одни из самых значимых святынь Борисоглебского монастыря, что на Устье, недалеко от Ростова Великого. В XVI в. благодаря старцу Иринарху Борисоглебский монастырь приобрел наибольшую славу, поскольку это был последний монах, несший подвиги подвижников первохристианских времен, в числе которых — ношение вериг. В тридцатилетнем возрасте он принял постриг и в горячей молитве получил откровение спастись в затворничестве. В маленькой келье у восточной монастырской стены подвижник заковал себя в железо: «Были на нем плечные и нагрудные вериги, шейное путо и путы ножные, пудовые поясные связки, многие оковцы для рук и перстов, обруч для головы, 142 небольших кованых креста».¹¹ Покоряя свою плоть, преподобный Иринарх из тридцати восьми лет монашеской жизни тридцать лет провел в затворе, удостоившись

⁷ Цит. по: Стерлигова И. А. Новозаветные реликвии в Древней Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 31.

⁸ См.: Там же.

⁹ Киево-Печерский патерик. 1999. Л. 28об. Мощи св. Феодосия Печерского до 1240 г. почили в Успенской церкви монастыря, но после монголо-татарского нашествия их судьба неизвестна.

¹⁰ Казанский летописец или История о Казанском царстве // ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. М., 2000 (препринт). Л. 172об.—174.

¹¹ Данилова Л. Борисоглебский, что на Устье мужской монастырь // Журнал Московской Патриархии., 2007. № 9. С. 78.

от Господа духовных даров. По молитвам Борисоглебского затворника исцелялось множество страждущих, особенно бесноватых. Уже при жизни старца его вериги были чудотворными. Он возлагал на одержимых свой крест и часть «трудов» или приказывал лежать на железных цепях. С наступлением Смутного времени преподобный прибавил себе оков и их общий вес стал равняться 106 килограммов. Непрестанно молясь об избавлении Руси от бедствий, он неоднократно благословлял воевод на защиту отечества. Перед Иринарховским крестом ополченцы Козьмы Минина и Дмитрия Пожарского поклялись и освободили Москву.

Сейчас в возрожденном (с 1994 г.) Борисоглебском монастыре ежегодно более десяти лет совершается многодневный крестный ход от келии преподобного до Иринархова колодца в его родном селе Кондаково. После долгих и тщательных поисков удалось найти частью сохраненные у старожилов окрестных сел, частью хранившиеся в музеях вериги святого Иринарха. Ко времени второго крестного хода игумен Борисоглебского монастыря Иоанн (Титов) уже шел впереди всех в веригах преподобного. На вопрос о их тяжести, он удивленно ответил, что «это теперь тяжело, а в веригах было легко — сами вериги меня несли».¹² Пример игумена стал традицией: в последующие годы к источнику преподобного Иринарха в веригах по очереди идут все желающие участники крестного хода.

В Серафимо-Дивеевском монастыре сестры помнили предание о предупреждении преподобного Серафима, что монахиням придется уйти в мир, но по словам батюшки должен был еще наступить период благодати Божией на Руси. В годы лихолетья игумения Александра благословила монахинь хранить главные святыни обители в разных местах.

У одной из бывших насельниц, матушки Евфросиньи (в схиме Маргариты), которая поселилась вблизи монастыря хранились вещи преподобного: крест, рукавички, свеча, чуток, поручи, вериги и другие святыни.¹³ Первые паломники приходили к ее дому, просили разрешения приложиться к святыням; вскоре стали приезжать целыми автобусами. Постепенно разнеслась весть о том, что духовный строй старой обители сохраняется в лице та-

ких стариц как матушка Маргарита. В апреле 1989 г. у Казанского источника была освящена деревянная церковь в честь Казанской Божией Матери. Дивеево стало возрождаться. Теперь, когда монастырь уже действует, сохранные монахиней вещи (ботиночки, топорик, большой крест, который преподобный всегда носил на груди) лежат в Троицком соборе в витрине рядом с мощами преподобного. Эти вещественные свидетельства духовных подвигов святого подвижника хранят память о нем, православные прикладываются к ним, как носителям Божественной благодати. Все, чем пользовался святой Серафим, к чему прикасались его руки свято чтится потомками. Верующие вспоминали, что в послереволюционное время в алтаре хранился столик, на котором в течение всей жизни преподобного стоял образ «Умиление» и на него же склонилась его глава в момент кончины.¹⁴

Небольшие витрины со святыми реликвиями установлены и в других церквях и монастырях. Так, например в московском храме св. Мартина Исповедника, Папы Римского (Вознесения Господня) хранится погребальная рубашка св. прав. старицы Матроны. В часовне Иоанна Крестителя Иоанно Предтеченского монастыря можно увидеть и даже надеть медный обруч с древней иконы Иоанна Предтечи. А в Ново-Голутвинском подмосковном монастыре хранятся привезенные из Иерусалима камешки, земляца, веточки с деревьев вблизи святых мест.

Наблюдая горячую веру и трепетное отношение православных к своим святыням, всему, что их окружает представители других конфессий невольно проникаются не только чувством уважения, но и верой в силу их святынь. В Константинополе храм святого великомученика и целителя Пантелеймона в наши дни почитают не только православные, но и мусульмане. Так одному паломнику рассказывали, что недавно в храм пришел турок-мусульманин и попросил горсть земли. Он объяснил, что деревенский мулла, не в силах помочь ему, посоветовал посетить семь православных храмов, взять там землю, залить водой и пить ее для излечения.

Пространство вокруг святынь также сакрализовано и почитается верующими. Так, на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга, где в часовне под спудом покоятся мощи блаженной

¹² Там же. С. 84.

¹³ См.: Православные подвижники двадцатого столетия. М., 2007. С. 22.

¹⁴ См.: Святославский А. В. Традиция памяти в православии. М., 2004. С. 146.

Ксении, каждый день можно видеть сотни людей, которые приходят помолиться у могилы святой. Среди страждущих бывает и много представителей иных религий. Приходящие сюда не только молятся и заказывают молебны, но и, выйдя из часовни, прислоняются с молитвой к ее стенам.¹⁵ Пространство вокруг святыни также свято и освящено не только для православных, но и верующих других религий.

Многовековую традицию личного владения святынями подтверждает одна из новгородских берестяных грамот (№ 246) 1070–1150 гг., где упоминается наперсный крест — «чъстное древо» — из древа Истинного Креста, на котором был распят Спаситель.¹⁶ В разные века русские летописи описывали кресты-реликварии со святынями, которые носили на груди. Так Дмитрий Иванович Донской перед Куликовской битвой молился о победе над «нечестивыми», «вынявъ из недрь своих живоносный крестъ, на нем же бе въображены страсти Христовы, в немъ же бе живоносное дръво...».¹⁷ В Описях царской Образной палаты (ок. 1669) часто встречаются «понагеи комнотные» с мощами, которые были семейными святынями, ими как иконами благословляли на свадьбу и другие значимые события. Такие реликвии входили в княжеский убор, а позднее стали непременной принадлежностью царского облачения, как, например крест с частицей Древа Господня. До начала XX в. в крестильный крест всем младенцам императорского дома вкладывалась частица Ризы Господней.

В XI–XVI вв. получили широкое распространение меднолитые створчатые наперсные реликварии (энколпии — по греч.), которые также носили на груди. Они содержали «вторичные реликвии» в виде частиц облачений подвижников, тканых покровов, восковых свечей и земли со святых мест.¹⁸ Владение такими святынями придавало силу в борьбе с телесными и духовными недугами, являлось своего рода щитом от духовных напастей.

Особое почтение русских царей к реликвиям, которое буквально несли на себе печать

рук святых подвижников, показывает эпизод с тростью преподобного Авраамия Ростовского, чудотворца, который, по преданию, был получен им от апостола Иоанна Богослова. В житии преподобного Авраамия сказано, что апостол «в руке же своей имеюща трость, на ней Распятие Господа нашего Иисуса Христа». В 1555 г. Иван Грозный, присутствуя при освящении каменного Богоявленского собора Авраамиевого монастыря, который был возведен на его пожертвования «у преподобного из гроба трость Богословлю взя на победу и одоление Казанского царства».¹⁹ После этого трость Авраамия Ростовского стала царским посохом, с которым Иван Грозный никогда не расставался.

Русский человек всегда старался из своего дома сделать церковь. Для православных — дом, это Малая церковь, где стоят иконы и звучит молитва. Почти в каждом доме на божнице, рядом с образами хранятся небольшие святыни, привезенные из паломнических поездок по святым местам. После таких поездок православные люди стараются сохранить полученную духовную наполненность, бережно храня все то, что напоминает о благодатных днях и часах, проведенных вблизи святынь.

Посещение Святой Земли всегда оставалось для русского человека почти несбыточной мечтой. Тем же немногим счастливым, кому удавалось добраться до земли, по которой ходил Сам Господь — все казалось святым: и земля, и камни, и водные источники. Поэтому не было таких паломников, кто бы ни привозил на память маленькие святыни из далекого, но духовно близкого Иерусалима.

Трепетное отношение русских людей к святым местам Востока не раз описывали еще в XV в. В «Хождениях» Василия Позднякова, Трифона Коробейникова и многих других сообщалось, что все берут для памяти и в благословение небольшие предметы со святых мест: веточки с дерева, под которым сидела Пресвятая Богородица, шедшая «непраздна» в Вифлеем; собирали камешки со дна Иордана; сохраняли на смертный час рубашку, в которой купались там же и полотно, приложенное для освящения к камню помазания в храме Воскресения, а затем освященное в иорданских струях. Состав привозимых святыней мало изменился и в последующие века. В 1852 г. некая черничка Анистья Романова из

¹⁵ Эта традиция сохранилась с советских времен, когда часовня была закрыта и верующие молились у ее стен.

¹⁶ См.: Арциховский А. В. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 гг.). М., 1963. С. 68. Такие кресты были известны еще в конце IV в. по упоминаниям Иоанна Златоуста.

¹⁷ Сказание о Мамаевом побоище // Памятники литературы Древней Руси XIV — середины XV века. М., 1981.

¹⁸ См.: Стерлигова И. А. Новозаветные реликвии в Древней Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 31.

¹⁹ Благодатные лучи. Псков, 2004. № 6 (77). С. 30.

Тулской губернии Дедиловой Луговой слободы совершила неслыханное по тем временам паломничество в святой Град Иерусалим.²⁰ Благополучно возвратившись, много рассказывала об увиденном людям «всех званий и чинов», которые толпами стекались к ней. Спустя шесть лет она во второй раз посетила Иерусалим. По просьбе знакомых Анисья принесла с собой много святостей: «свечи от небесного огня, кресты и крестики перламутровые со вложением сердолика, материалы для ожерелий и четок, которые она там научилась делать, погребальные покрывала, разрешительная грамота от патриарха на славянском языке, но без подписи ее имени, вайя, смирна и камешки».²¹ Все это по прибытии на родину она раздала знакомым и благотворителям.

Почти все из привезенных святостей раньше и теперь употребляли для облегчения разных недугов, с молитвой прикладывая их к больным местам. Игумен Троице-Сергиевой лавры Михей (Тимофеев) вспоминал, как болея, ездил мальчиком со своей мамой к старице Мисанле (Гранкиной) (+ 1953) в с. Муравлево под Курском. Матушка Мисаила «подвела меня к камешку приложить (камешек из реки Иордан лежал перед святыми образами) ... Всю ночь молилась она обо мне, когда я грешный спал».²² Болезнь отошла, а жизнь маленького Ванюши с тех пор стала складываться в духовном направлении: повзрослев, он стал монахом.

Почитали святости, обретенные и в России. Так при поднятии мощей старицы схимонахини Зосимы (Сухановой ±1935), в с. Сенцовка Оренбургской области среди сохранившихся вещей были четки.²³ «И все, кто присутствовал на обретении, так обрадовались, стали к ним прикладываться. Стали расхватывать — кто туфельку, кто еще что: на святыню. А четки пустили по кругу, все к ним прикладывались». О том, что вещи святой проникнуты благодатью подтвердил случай, происшедший там же у могилы подвижницы. Одна из присутствующих женщин, по воспоминаниям очевидцев, отказывалась приложиться к чет-

кам, но когда ее кто-то задел ими — начала лаять по-собачьи.²⁴

С четками связан и другой замечательный случай, происшедший в наши дни с уроженкой Касимова Рязанской области В. М. Постниковой. Ее оперировали, но больная была сердечницей и так ослабла, что врачи ожидали ее скорой смерти. Умиравшая попросила принести какую-нибудь вещь от почитаемой, особенно в тех местах, Матроны Анемнясевской (+1936), прославленной в 1999 г. в лике блаженных святых. Четки принесли и как только она приложила их к груди, ритм сердца стал нормализовываться. Доктора долго удивлялись, почему прикосновение четок так внезапно улучшили, казалось, безнадежный случай. Вскоре недавно умирающая окончательно поправилась.

Внутренние, сердечные потребности глубоко верующих людей часто «подсказывали» что надо делать на поле «невидимой» брани для очищения от духовной нечистоты в стремлении единения с Богом. Поэтому каждая возможность приблизиться к святыне приносила необыкновенную духовную радость. Так, после кончины оптинского старца, преподобного Амвросия (+1891) «народ нескончаемой вереницей стал подходить к гробу, воздавая ему (св. Амвросию — К.Ц.). последнее целование. Многие приносили детей и прикладывали их ко гробу. Некоторые приносили платки, куски холста и разные вещи, прикладывали их к телу праведника и уносили с собой, как великую святыню».²⁵ О чудесных свойствах вещей святых говорит и случай, связанный с другим оптинским старцем — Варсонофием. Скитоначальник о. Феодосий (Поморцев) любил читать акафист Божией Матери, но хотел выучить его наизусть. Однажды, уже после кончины старца он взял одеяльце о. Варсонофия, чтобы прикрыться от прохлады, одновременно пытаясь заучивать акафист. «Вдруг он весь целиком утвердился в его памяти».²⁶ Таким образом, был получен чудесный дар через вещь святого, подобно Елисею от пророка Илиин через его милость.

²⁰ См.: Поплавская. Русское паломничество к христианским святыням Востока и Запада и отражение этой традиции в паломнических сочинениях разных веков // Традиции и современность. 2007. № 6. С. 14, 16.

²¹ Там же. С. 10.

²² Православные подвижники XX столетия. М., 2007. С. 273.

²³ В 2006 г. состоялось прославление в лике местночтимых святых преподобной Зосимы Эннатской, ее мощи покоятся теперь в Покрово-Эннатском монастыре с. Ледово Федоровского района Уфимской епархии.

²⁴ См.: Православные подвижники XX столетия. М., 2007. С. 240. Православные называют таких людей бесноватыми. Они не переносят присутствия святынь рядом, но по молитвам близких и священников нередко исцеляются.

²⁵ Архимандрит Иоанн (Маслов). Оптинский старец преподобный Амвросий и его эпистолярное наследие // Богословские труды. 30. М., 1990. С. 133.

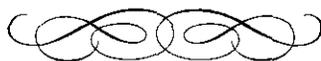
²⁶ Житие оптинского старца Варсонофия. Изд. Введенск. Оптиной пустыни. 1995. С. 451.

Недавно возобновлена традиция употребления сухариков от святого Серафима Саровского (+1833). Они раздаются всем желающим в Серафимо-Дивеевском монастыре в память о прежнем благословении, как бы от самого преподобного. Еще при жизни святой раздавал такие сухарики в благословение приходящим к нему. «Радость моя, — говорил он, — если уныние найдет на тебя скушай сухарик от убогого Серафима оно и убежит». Сухарики освящены в личном чугунке батюшки, в котором он готовил себе пищу. Помолившись Божию угоднику, люди вкушают сухарики во время скорбей, уныния, печали и других тяжелых состояний души, а также во время постов и каждый день.

В Сарове и Дивееве все проникнуто духом и памятью о преподобном. Известно, что Серафим Саровский, подобно святым столпникам, коленопреклоненно молился на камне тысячу дней и ночей (3 года) круглый год перед образом живоначальной Троицы, укрепленном на ближайшей сосне. Часть камня сохранилась и сейчас в Серафимо-Дивеевском монастыре. В воспоминание этого духовного подвига продаются камушки с изображением св. преп. Серафима, которые освящены частью сохранившегося камня. Православные верят, что при освящении благодать молитвенного подвига переходит с того камня, поэтому камушки имеют на себе сугубую благодатную

силу, от которой по вере и с молитвой приходит множество исцелений, поскольку именно эта духовная составляющая была отражением внутреннего настроя верующих.

Почитание святых как видимых символов православия, как выражения благочестия имело важное значение в становлении самосознания русских. Почитание святых в тех формах, как их обретение, встреча, перенесение к постоянному месту пребывания, помещение в драгоценную раку, если это святой мощи, чествование специальными богослужениями, прославление их чудесами, поклонение, целование, возжигание свечей, каждение, несение в крестных ходах, а также хранение в домах, если не частиц самих святых, хотя бы памятных знаков с мест, впитавших их благодатное присутствие — более тысячи лет определяли и регулировали ритм жизни, выполняя созидательную роль в духовной культуре России. Участвуя в обрядах, православные проникались духом святой веры, накапливали религиозный опыт, получали импульсы духовного пересмотра собственной жизни. В начале XXI в. православные верующие, пройдя трудные испытания прошлых десятилетий, духовно закалились, сохранили свою веру, воспитали новое поколение верных, в устоявшихся принципах и своим примером продолжают национальную традицию общественной и частной жизни.



Г. Н. Чагин

ПРАВСТВЕННОСТЬ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕГО УРАЛА В НАЧАЛЕ XX В.

Основой традиционной культуры русского народа явилось христианство в его православном исповедании. Православие определило систему ценностных ориентаций во всех сферах жизнедеятельности человека — общественной, брачно-семейной, этической, хозяйственной и др.



Чагин Георгий Николаевич — д.и.н., Пермский государственный университет, заведующий кафедрой истории России
E-mail: g-chagin@yandex.ru

В наше время уже никем не оспаривается изучение духовно-религиозного опыта народа, когда встает вопрос о месте и роли Православия в отечественной истории и культуре. Предметом исследования становятся не только обрядовые, этические традиции, но и хозяйственная этика — отношение человека к земле, труду, осознание дисциплины труда как ответственности перед Богом и исполнения его заповедей.¹

¹ См.: Кузнецов С. В. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских XIX — начала XX в. М., 2008. С. 13–152.

Ставится вопрос и о роли религиозно-нравственных представлений в складывании норм обычного права, которое, как известно, регулировало такие важнейшие категории, как справедливость, совесть, истина, преступление, наказание.²

Ряд этих вопросов попытаемся раскрыть на основе редкого источника — «Материалов программы описания церковных зданий», собранных Пермской ученой архивной комиссией в 1901–1902 гг. в 15 приходах Екатеринбургской и Пермской епархий.³ Программа включала подробное описание церковных зданий и историю их возникновения, сбор сведений о приходах и их святынях, отношения прихожан к храму и священнику, особенностей соблюдения обрядов и благочестивых обычаев, представления о грехе, каре Божией, мирском обете, а также, что является большой редкостью, фиксацию поведения прихожанина в быту. Коснемся некоторых материалов, полученных по программе.

В программе был вопрос об отношении крестьян и жителей городов к храмам, церковным службам и обрядам. Священник в с. Перемское Пермского уезда откликнулся на него так: «Прихожане к храму Божию усердны. Таинства православной церкви выполняют не леностно, поучения и беседы слушают с удовольствием. Друг другу помогают и живут между собою довольно согласно».⁴

В с. Писанское Ирбитского уезда, основанном выходцами из Великоустюжского уезда Вологодской губернии «после покорения Сибири», благочестивые прихожане были «очень усердны к церковным богослужениям, говению, поминовению умерших, к богомолиям и другим делам».⁵ В с. Скородумское этого же уезда прихожане, по отзыву священника, «долг исповеди и св. причастия исполняли за немногим исключением». К богослужениям были «усердны, в воскресные и праздничные дни церковь бывает полна богомольцами». Они считали обязанностью молиться за усопших «в нарочитые дни для поминовения». Священник высказывался, что вера в народе была «детская, искренняя» и поэтому знания истинности веры оставались «нетвердые

и сбивчивые». Причиной этому, по наблюдению авторов описания храмов, являлись распространявшиеся суеверия: приметы, гадания, уроки, вера в домовых и прочее. Но суеверие, по заключению священника, заметно исчезало под влиянием пастырской проповеди, собеседований и распространения грамотности.⁶

Наблюдателями особо подчеркивается, что в с. Титовское Верхотурского уезда «народ благочестив, церковь и ее священника считают единственными руководителями и наставниками жизни». При всяких несчастных случаях «прежде всего спешат найти помощь и утешение в церкви, ее молитвах». Но в то же время по причине разбросанности на большое расстояние деревень и плохих путей сообщения прихожане не имели возможности часто посещать храм.⁷

В с. Титовское Верхотурского уезда исповедь и св. причастие исполнялись прихожанами усердно. Прихожане также оставались «усердными» к поминовениям усопших. По отзыву священника, «в дни памяти своих родных не забывают их помянуть, подать на литургию поминальнички, отслужить панихиду, заказать обедню, устроить поминальный обед».⁸ Многие записывали своих умерших родных в годичное поминовение, как в своей церкви, так и в других церквях, особенно в Верхотурский Николаевский монастырь. Более состоятельные крестьяне заказывали по смерти своих родных Сорокоуст (сороковой обед). Охотно устраивали и богомолья. В весеннее время «на восходах хлебов» жители всех деревень по очереди приглашали священнослужителей с святыми иконами для «молебна по своим полям».⁹

В приходе Сретенской церкви с. Титовское Верхотурского уезда степень благочестия прихожан выражалась еще и в том, что все «ремонтные большие и малые по церкви» прихожане производили «на свой счет, делая раскладку по известной сумме на свои платежные души».¹⁰ К своим пастырям, начальникам и самим себе прихожане относились «любовно и доверчиво». Крестьяне этого прихода в делах своих были трудолюбивы и настойчивы. Это наблюдение перекликается еще с та-

² См.: Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001.

³ См.: ГАПК. Ф. 297. Оп. 1. Д. 1171, 1172.

⁴ Там же. Д. 1172. Л. 224об.

⁵ Там же. Л. 11.

⁶ См.: Там же. Л. 5–50б.

⁷ См.: Там же. Д. 1171. Л. 168.

⁸ Там же. Л. 168об.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

кой характеристикой: «Особенных пороков, которые бы клали темное пятно на благочестивую жизнь, у прихожан не наблюдается. Нет и особенных суеверий, кроме одного всему народу русскому — за отсутствием для большого числа грамотности и медицинской помощи это доверие и пользование своими лекарствами — знахарями».¹¹

В сообщении из с. Верх-Муллинское Пермского уезда отмечалось, что «все прихожане православные относятся к богослужению усердно, к говению, исповеди и причастию — заботливые, усопших поминают часто, и как день особенного поминовения почитается, кроме радонницы и других дней, день Успения Божией Матери, когда совершается крестный ход на дальнее кладбище».¹² В этом селе молебны проводились как в церкви, так и в домах «с особенным усердием, начиная с Пасхи до начала полевых работ».¹³

В соседнем с. Нижне-Муллинское картина была иная. По сообщению наблюдателей, поминовение усопших было «развито мало, многие взамен церковного поминовения отдают деньги какому-либо мирянину читать по усопшим, как они называют, Сорокоуст, то есть Псалтырь».¹⁴ Но при этом каждое деревенское общество считало долгом отслужить молебен перед началом полевых работ и по «окончанию оных, перед севом».

В приходе, центром которого был храм в с. Стриганское Ирбитского уезда, прихожане (по удаленности от храма) к богослужениям, особенно к утрени «ходили плохо» и «долг поминовения исполняли посредственно». Редко посещало храм молодое поколение. По святым местам далее Верхотурья никуда не ходили. Но к духовенству относились хорошо, «к слову пастыря прислушивались чутко, особенно сказанному с церковной кафедры. В делах церковных поддаются пастырскому руководству». В то же самое время, отмечал священник, были и исключения: «Некоторые общества, например, Першинское, с исстари славятся своим противлением духовным и светским влияниям... например, все глупое, абсурдное, исходящее от всяких проходимцев и бродяг, от старых людей ими принимается охотно».¹⁵

К молебнам вне храма отнесены крестные ходы к святыням и со святыням. Инициатива в этом была не только за священником, но и за отдельными мирянами. В с. Перемское Пермского уезда, в котором Богоявленский храм являлся центром прихода, крестным ходом ходили 9 мая к каменному крестику, поставленному на месте бывшего деревянного храма.¹⁶

В с. Мошево Чердынского уезда, в Никольском храме особо чтимым являлся образ Николая чудотворца,¹⁷ который, по народному преданию, явился у ключика на берегу р. Мошевица. В связи с этим сложилась традиция совершать крестный ход в десятое воскресенье после Пасхи на ключик к столбику, установленному на месте явления образа Николая чудотворца, оттуда к столбику на место прежнего деревянного храма, разобранного «за ветхостью», а затем вокруг села на поляну за день освящения приходского храма.¹⁸ Можно предположить, что крестный ход в с. Мошево имеет давнюю традицию, с основания прихода, поскольку первый Никольский храм в нем был построен в 1628 г.¹⁹

Особое место в системе годичных крестных ходов г. Чердыни, которые по древней традиции возглавляли священнослужители Воскресенского собора, занимали обходы города в Неделю о слепом — «в память того, что жители города давали обед назад тому сто лет от избавления от скотского падежа», в Семик — «для поминовения предков» и 8 июля в Прокопьев день — «по случаю приноса икон из ближайших сел и деревень в престольный праздник».²⁰

Прихожане Спасо-Преображенского храма г. Чердыни ходили в с. Ныроб, где было «место весьма чтимое в Чердынском уезде, как имеющегося в этом селе чудотворного образа

¹¹ См.: Там же. Д. 1172. Л. 2210б.

¹⁷ Икона святителя и чудотворца Николая находилась в правом клиросе Никольского храма, освященном 15 мая 1843 г. Она была украшена «сребропозлащенной» ризою с уральскими драгоценными камнями с надписью «Сей древний чудотворный образ святителя чудотворца Николая в сребропозлащенную ризу облачен в память чудесного спасения промыслом Божиим Императорского семейства при крушении царского поезда 17 октября 1888 года усердием крестьянина Дмитрия Стефанова Селиванова» (ГАПК. Ф. 297. Оп. 1. Д. 1172. Л. 1740б.).

¹⁸ См.: Там же. Д. 1172. Л. 1740б.—175.

¹⁹ См.: РГАДА. Ф. 214. Кн. 1468. Л. 775.

²⁰ Там же. Д. 1172. Л. 154.

¹¹ Там же.

¹² Там же. Д. 1172. Л. 490б.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. Л. 320б.

¹⁵ Там же. Д. 1171. Л. 225.

св. Николая, так и по воспоминаниям о ссылке боярина Михаила Никитича Романова».²¹

В описаниях всех приходов особо подчеркивалось соблюдение прихожанами древних, языческих обрядов. Так, в приходе Свято-Троицкой церкви в с. Отчино-Сретенское Пермского уезда на масляной неделе катались с гор, на светлой седмице делали качели, в Рождественские дни маскировались и гадали разными способами, в поминальные дни на приходском кладбище при большом стечении народа отправлялось поминовение умерших в виде древней тризны в таком виде: на могиле «даже давно умершего родства» устраивают обед, состоящий из пирога, крашеных яиц, селедки, шанег и другой снеди, а при похоронах умершего «нарочно приглашаются женщины, хорошо знающие наговоры, песни и причитания, где первое место имеет надгробная песня под названием «Кукушечка», выражающая общий смысл сиротства и оплакивание его во всех подробностях».²²

В исследуемом источнике высказано интересное наблюдение по г. Ирбиту, что «религиозно-нравственное состояние прихожан, как и всех обывателей города, состояло в тесной зависимости от ярмарки».²³ Ярмарка проходила в течение одного месяца — февраля, но ее влияние начинало сказываться уже в январе «постепенным уменьшением посетителей храмов Божиих, пока это уменьшение в разгаре ярмарки не дойдет почти до полного отсутствия богомольцев».²⁴ По мнению священников, ярмарка отвлекала от исполнения Великого поста и приучала «быть индифферентным по отношению к религиозно-нравственным предметам». Ирбитчане в большей степени погружались в свои личные выгоды, что влияло на утрату способностей понимания, насколько для всех их полезны те или другие духовные ценности. При этом особо подчеркивалось, что у ирбитчан отсутствуют суеверия и предрассудки, поскольку они при наличии многих учебных заведений в городе почти все грамотны и достаточно развиты.

В повествовании о жителях Ирбита наравне с религиозно-нравственными качествами наблюдатели отметили и их бытовые особен-

ности, которыми они отличались от населения других мест. «Народ очень любит щеголять одеждой», — записали в материалы, полученные Пермской ученой архивной комиссией. «Каждый крестьянин завода ставит себе в обязанность наряжаться в пинджак, дипломат и непременно в капошер, о женском поле и говорить нечего, в нарядах своих они почти ни сколько не уступают от барышень и барон... они при разговоре всегда называли себя крестьянами... несмотря на то, что заработок крестьян бывает очень хороший, но влечение к нарядам, роскоши и пьянству заставляют... всегда нуждаться в средствах к жизни».²⁵

Аналогичное наблюдение оставлено в описании прихода в с. Бобровское Ирбитского уезда: «Из присущих прихожанам недостатков можно указать на выдающуюся их склонность к щегольству (особенно в отношении к женскому полу) и вообще расположенность жить не по средствам, не заглядывая в будущее и не сберегая копейки на черный день».²⁶

Немало страниц в описаниях церквей 1901–1902 гг. отведено личным качествам, этикету и нормам поведения прихожан.

В с. Бобровском Ирбитского уезда «добрым качеством» прихожан называется миролюбивость в бытовых отношениях и готовность посильно помогать нуждающимся. Кроме того, считалось «выдающимся добрым качеством прихожан» уважение их к личности каждого, что наглядно выражалось в готовности посильно помогать нуждающимся, а также тем, что «никто из них не позволит себе пренебрежительно отозваться о ком бы то ни было, исключая, разумеется, случаев раздражения под влиянием неприязни и ссор, но и последнего бедняка и заведомо безукоризненного по поведению субъекта и даже малолетка называет полным именем и величает по отчеству».²⁷

В с. Скородумском Ирбитского уезда «характер народа отличался спокойствием, выносливостью, терпением в несчастьях и не удачах и преданности воле Божией».²⁸

Нравственность прихожан оценивалась еще и по состоянию пьянства среди них. В ряде приходов «тяготения к винопитию бы-

²¹ Там же. Л. 164.

²² Там же. Л. 215.

²³ Там же. Л. 180б.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Л. 250б.

²⁶ Там же. Л. 257.

²⁷ Там же. Л. 2570б.

²⁸ Там же. Л. 50б.

вают по праздникам, но закоренелых пьяниц между ними нет» (с. Перемское Пермского уезда),²⁹ «стремление к трезвости видно из того, что ни в одной деревне нет ни пивных, ни винных лавок» (с. Скородумское Ирбитского уезда).³⁰ Но были приходы, в которых, как в с. Стриганское Ирбитского уезда, «народ поддается усиленному пьянству, сквернословию и картежной игре»,³¹ а в с. Путинское Оханского уезда и окружающих его деревнях пьянство было развито «весьма сильно» потому как здесь «пьют с детства одуряющую белую брагу с примесью трав».³²

Авторы исследуемого источника не оставили без внимания вопрос о состоянии церковного раскола. В с. Нижние Муллы Пермского уезда отмечали главную причину, способствующую поддержанию раскола — наличие смешанных браков. Если старообрядцы, которых официальная церковь необоснованно называла раскольниками, брали себе в жены православных, то они, как «главы жен» увлекали их в свою секту. Если же православные брали себе жен из старообрядцев, то жены при помощи своих родных склоняют мужей в свои секты.³³ При такой ситуации, несомненно, увеличивалось число старообрядцев в приходах. В с. Путинское Оханского уезда были не редкими случаи перехода из старообрядчества в официальную церковь, но они, по заключению приходского священника, «бывали большей частью не по убеждению, а по необходимости — перед браком».³⁴

В материалах описания церквей 1901–1902 гг. затронут вопрос о грамотности населения. Грамотность признавалась особым показателем не только умственного, но и нравственного развития прихожан. В с. Перемское Пермского уезда грамотных было мало, но «крестьяне своих детей отдавали в школу охотно».³⁵ Аналогичная картина наблюдалась в с. Скородумское Ирбитского уезда, из которого священник пояснял: «В прихожанах замечается охота и расположение отдавать детей в школу и особенная любовь к церковному пению».³⁶

По наблюдению авторов описания храмов жители г. Ирбита, почти все были грамотны и достаточно развиты, поскольку они «жили в присутствии разных учебных заведений». В с. Бобровском Ирбитского уезда население также выделялось грамотностью и результатами ее, по заключению священника, «между прочим доказывается тем, что из молодых людей, отбывающих в повинность (воинскую — Г.Ч.), редко кто возвращается восвояси простым рядовым, а все больше с званием фельдфебеля или унтер-офицера».

* * *

Итак, духовная культура крестьян и городских жителей Среднего Урала представляется как живое и многообразное явление, чье функционирование в большей степени зависело от включенности в приходскую жизнь, а также от степени привязанности к древним дохристианским установкам, которые не могла заглушить в народе даже православная доминанта. В силу приверженности к традициям дохристианские верования активно сохранялись и составляли важную часть культуры и быта.

Приверженность к православию не исчерпывалась посещением храмов. Внутренней потребностью являлось соблюдение постов, как времени не только телесного, но и духовного очищения. Соблюдение таинств церковных создавало сакральное пространство. Важное воздействие на православную этику оказывала грамотность. В связи с этим у населения вырабатывался свой взгляд на школу.

Религиозная жизнь большинством населения не мыслилась без храма и прихода, духовных наставников. Однако наступало время, когда у прихожанина на первый план выступали не духовные, а хозяйственные запросы. Ярким примером служит поведение жителей г. Ирбита во время подготовки и проведения ярмарки, когда они практически прерывали связь с приходом.

В целом следует сойтись в том, что в материалах, поступивших в Пермскую ученую архивную комиссию, религиозно-этическое поведение прихожан не выглядит уж столь ослабленным. Но этот вывод не исключает и отступление от канонических правил, о которых также сообщается в изучаемом нами документе.

²⁹ Там же. Л. 224об.

³⁰ Там же. Л. 50б.

³¹ Там же. Л. 225.

³² Там же. Д. 1171. Л. 10.

³³ См.: Там же. Д. 1172. Л. 32об.

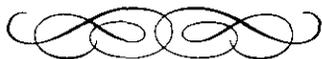
³⁴ Там же. Д. 1171. Л. 11.

³⁵ Там же. Д. 1172. Л. 224об.

³⁶ Там же. Л. 11.

В целом в нашем распоряжении оказался редкий источник с достаточно объективной характеристикой религиозности и нравственно-

сти прихожан. Он один из глубоких примеров, столь необходимых для изучения «духовной оседлости» (термин Д. С. Лихачева) населения.



Т. В. Шильникова

«ЛИК СВЯТОСТИ» ИОАННА ТОБОЛЬСКОГО: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ КАНОНИЗАЦИИ

Конец XIX — первые десятилетия XX в. характеризуются активизацией религиозного сознания, увеличением православной составляющей в жизни всего народа. В данном контексте происходит канонизация новоявленных святых. Особенностью новой волны приобщения к святости было то, что для этого этапа выбирались личности, иконы или места уже состоявшиеся как святые в народно-православном сознании. Требовалось привести стихийное поклонение в определенную систему, что могло бы дать новый толчок к укреплению народной религиозности.

Выбор личности Иоанна Максимовича находит свое объяснение, в первую очередь, зафиксированными случаями исцеления, что позволило прихожанам считать его защитником пред Богом верующих не только тобольских приходов, но и просителей из других мест. Это нашло свое выражение в преклонении перед его изображениями, установке памятника на могиле местными прихожанами, особом чествовании дня святого и, наконец, в появлении, начиная с 1849 г., жизнеописаний о тобольском митрополите.

Святитель Иоанн Максимович (1651/3–1715) — фигура достойная внимания, вписанная не только в историю церковной жизни, но и в историю русской дипломатии и русской словесной культуры. Будучи переводчиком и стихотворцем, он немало способствовал становлению переводческой школы в русской литературе и формированию русского образования. Личность Иоанна Максимови-

ча оказывается значимой как для истории церкви, так и для истории русской педагогики и литературы. Происходя из Черниговской губернии, получив образование в Киево-Могилянской академии, Иоанн Максимович прошел непростой путь по служебной лестнице, закончив его митрополитом в Тобольске.

Биография святителя Иоанна Максимовича вбирает в себя различные интенции времени, и обострение внимания к церковному деятелю в различные периоды имеет свои историко-культурные закономерности. Причиной обращения к описанию жизни митрополита была не только его деятельность как лидера русского православия конца XVII — начала XVIII в. на востоке страны, но и его деятельность как русского религиозного писателя и переводчика, создателя многочисленных сочинений. В качестве примера можно привести «Феатрон нравоучительный» (1703) — перевод книги римского каноника Амвросия Марлиана (первая половина XVII в.), в котором содержались наставления, советы и поучения лицам, имеющим власть; сочинение «Синаксарь» (1709), в котором он прославляет победу Петра I в Полтавской битве. В одном из эпизодов писатель говорит о встрече с государем при посещении его Черниговской епархии и молитве за его процветание. Позднее церковные историки в традиционном пастырском благословении увидят пророческое предсказание победы Петра I над шведами. «Царский путь Креста Господня» (1709) — перевод книги Бенедикта Хефтена (была издана Н. Новиковым в 1784 г., а затем переиздавалась неоднократно), и «Илиотропион» («Подсолнечник») — перевод сочинения с латинского языка немецкого ученого-богослова Иере-

мия Дрекслея (1581–1638 гг.),¹ посвященный божественному провидению. В сочинениях Иоанна Максимовича звучала более совершенная риторическая культура, разработанная в украинской церковной образованности, появляется более органичный тип взаимодействия светских (государственных) и религиозных (церковных) институтов. Именно в XVIII в. — веке становления Российской империи, когда актуальным стал вопрос о личности как носителе новых идеалов, происходит смена идеалов: христианского — служение Богу, на государственный — служение государю. Категория долженствования, которая остается определяющей для действий русского человека, реализуется в идее верной службы государству, что становится синонимично службе Отечеству. Основная потребность государства — воспитание гражданина, верного слуги отечества. Личность мыслится человеком для государства, как «совершенный» человек, просвещенный знаниями, который «служит государю», «за правду и отечество стоит» (формулировка В. Н. Татищева). Государственный интерес рассматривался как безусловная норма общественного порядка. Даже понятие «счастье» М. В. Ломоносов рассматривал, как возможность достойно служить Отечеству. Именно так «услаждается счастьем россов» сама императрица Елизавета («Ода на день восшествия 1747 г.»).

Как мы видим, в личности святителя Иоанна Максимовича сочетались высокий уровень образованности митрополита Петровского времени, его творческий потенциал и писательский талант, направленный на неустанную заботу о пастве.

Ускорение темпов канонизации было вызвано историческим обстоятельством угрозы отторжения Украины в результате I Мировой войны 1914 г., и Иоанн Максимович становился святым, связующим различные тер-

ритории в единое целое. В жизнеописаниях о святителе неоднократно прослеживалась мысль о его преданности государству и личной верности государю Петру I. Кроме того, И. Максимович оказался связан с воинским служением, будучи частью малороссийского казачества, а сам святитель решительно выступил против изменника Мазепы (об этом упоминается во всех повествованиях), поддержав идею российской великодержавности.

Вставляя документальные и исторические факты в повествования о митрополите Иоанне Тобольском, авторы хотели показать путь духовного развития святителя, сохранения себе человека в кризисной ситуации, т.к. в начале XX в. необходимыми стали духовные авторитеты, исторические герои, в деятельности которых совмещались бы государственные и религиозные цели; деяния, в которых можно было бы увидеть проявление всеохватывающих добродетелей. Инициатива была передана на места. Митрополит Иоанн в этом смысле был идеальной фигурой не только для Тобольска, но и, как выяснилось, для всей России. В 1913 г. епархиальный съезд духовенства и церковных старост, а также миряне Тобольского края обратились с просьбой к митрополиту Варнаве о ходатайстве перед Синодом о церковном прославлении митрополита Иоанна. Параллельно митрополит Варнава и жители Тобольской епархии (свыше 1 000 человек) обратились к государю Николаю II с тем же ходатайством. В истории канонизации Иоанна Максимовича оказались примешаны политические мотивы. Варнава (Накропин) был близким другом старца Г. Распутина, имевшего влияние в придворных кругах в лице самой императрицы. Распутин обоснованно считал, что авторитет православия должен быть поддержан обретением новых праведников. В этом ему вторила императрица Александра Федоровна, которая считала, что «народ идет не за сановниками, а за праведниками».²

Мысль, что канонизация святителя Иоанна должна была служить идее соборности и препятствовать трагическому разделению народа, явственно прослеживается в резолюции, которая от имени Николая II появилась на представленном докладе: «Приемлю предположение Святейшего Синода с умилением

¹ И. Дрексель издал свое сочинение: «*Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina*» (Илиотропион, или сообразование человеческой воли с Божественной) в 1627 г. в Мюнхене на латинском языке. В 1630 г. сочинение было переведено на польский язык, а с польского — на русский, в Москве, иеродиакон Феофаном под заглавием: «Дрекслея Солник, или уравнение воли человеческой с волей Божией». Что же касается перевода «Илиотропиона» святителя Иоанна, то он был сделан с латинского подлинника Дрекслея без всяких изменений, затем профессор И. А. Максимович (по всей вероятности, дальний родственник святителя Иоанна) перевел «Илиотропион» на русский язык в XIX в. и издал вначале по частям в «Черниговских епархиальных известиях», а затем отдельной книгой в Киеве в 1896 г.

² Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища обер-прокурора св. Синода. Мюнхен, 1923. Т. 1. С. 87. Цит. по: Русское православие: Вехи истории. М., 1989. С. 407.

и тем большим чувством радости, что верю в предстательство святителя Иоанна Максимо-вича, в эту годину испытаний, за Русь православленную». Характерна та эмоциональная приподнятость, которую государь, видимо, хотел видеть у своих подданных по отношению к православию как идеологии государства.

Канонизация задумывалась как торжественное и грандиозное мероприятие. Для предстоящих церковных торжеств была учреждена даже особая Комиссия, которая должна была следить за церемониалом церковных служб и приготовлением всего необходимого. В вечернем выпуске «Биржевых ведомостей» (№ 15389) писалось, что 9 июня будет отслужена всенощная о «величании» нового Святого, а в день памяти 10 июня была отслужена Литургия с молебнами Иоанну Тобольскому, Чудотворцу Сибирскому. Во всех церквях были прочитаны послания Святейшего Синода к «чадам Православной Российской Церкви». Для разработки административно-хозяйственных нужд и торжеств параллельно была создана и другая комиссия под председательством губернатора.

Ключарь кафедрального собора Г. Тутолмин по такому случаю составил краткое жизнеописание митрополита Иоанна, которое он безвозмездно передал в собственность собора для издания и распространения.³ Митрополит Иоанн воспринимался не только как покровитель Урало-сибирского региона, но и как предстатель за весь русский народ и русскую армию. 3 марта 1916 г. епископ Варнава сообщил в Ставку Николаю II о состоявшихся мероприятиях по случаю прославления митрополита Иоанна Тобольского, уверяя, что его молитвами «...водимая Вами доблестная армия и русский народ сокрушат жестокого врага». Благо в биографии святителя был сюжет заботы о русских солдатах, оказавшихся в китайском плену. О масштабе праздника говорит решение Совета министров от 24 мая 1916 г., что «9, 10 11 июня 1916 года считать днями неприсутственными для города Тобольска, а 10 июня того же года — неприсутственным днем для всей Тобольской губернии».⁴

Общее ощущение духовной слабости и надежды обретения новых сил, упование на авторитет деятельного православного лиде-

ра Петровской эпохи выразилось в речи епископа Никона, в которой передаются сомнения, боль и долговременные надежды: «...в эти-то святые минуты у меня вдруг начало болью сжиматься сердце, ...мысль о разъединенности нас — нынешних иерархов Русской церкви. Господи, ... как хорошо, какое счастье жить едиными устами и единым сердцем!... Неужели только такие редкие православные торжества, как нынешнее Тобольское, могут заставить нас сдвинуться с места? Где же наша соборность, где же тогда у нас хоть архиастырское-то постоянное единение, где апостольство во едином Христе Иисусе? Даже здесь, в Тобольске, в котором собралось четырнадцать епископов, мы не удосужились все же побеседовать о делах Церкви, о своей работе, думах, сомнениях, недоумениях и т.п. Отчего? почему? — Ответ прост и ясен. Мы — епископы Русской Церкви — боимся друг друга, боимся взаимных доносов, взаимного мщения за несогласия. ...Правду говорить — боимся, кривить душой — не все способны и желают — так лучше и не совещаться вовсе. Новоявленный Святитель Христов Иоанне! ... Объедини нас! — Пробуди!...».⁵ Отчаянная молитва, как последняя надежда перед концом света — у одних, сочеталась с урапатриотичским пафосом — у официозных церковных деятелей.

Идеализация героя, требуемая эпохой второй половины XIX в., сопряжена с идеализацией его духовного мира, что выражается в характере героя. Поэтому первостепенным в характеристике митрополита является просветительская миссия, где спасительной силой обладает слово, способное преобразовать этот мир к лучшему. Перед нами раскрывается человек, который спасает души прихожан душеполезным словом, а не только ритуалом.

Идентификация исторического пути России подвигала к поиску ответов на вопросы, волновавшие многих представителей русской культуры XIX в., ибо утрата нравственности под воздействием социально-политических и экономических проблем во второй половине XIX в. в России, вызывала многократные обращения к проблеме истинного, праведного пути для россиянина.

Образ незаурядного священника, превосходящего своим духовным миром обычных

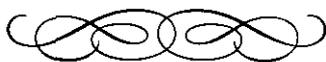
³ См.: Тутолмин Г. Житие Святителя Иоанна (Максимовича), Митрополита Тобольского и всея Сибири. Тобольск, 1916.

⁴ Фомин С. В. Последний царский святой. СПб., 2003. С. 336–340.

⁵ Там же. С. 339.

прихожан и создающего новый духовный продукт, востребованный православным миром, оказался актуальным не только для церковной, но и светской жизни. А писательский

талант митрополита отвечал не только потребности христианского служения, но и соответствовал гражданственному направлению в деятельности Иоанна Максимовича.



Н. В. Башнин

ОРГАНИЗАЦИЯ МОНАСТЫРСКОГО ХОЗЯЙСТВА В ВОЛОГОДСКОМ КРАЕ
(по монастырским описям конца XVI — первой половины XVIII в.)*

Монастырское хозяйство плодотворно исследовалось историками,¹ но ввод в оборот значительной группы источников (описи небольших вологодских монастырей) позволяет сделать некоторые новые наблюдения.

Согласно преамбулам описей, требовалось тщательно зафиксировать следующие данные о хозяйстве обитателей: 1) различные «монастырские запасы» и «хлебе»; 2) продуктивный и тяглый скот; 3) соляной промысел, если он был; 4) монастырскую пашню и монастырские строения (церкви, скотьи дворы, мельницы) в вотчине; 5) рыболовный промысел. Из 11 проанализированных нами преамбул описей конца XVI — начала XVIII в. (в одном случае начало описи, где была преамбула, утрачено)² только в трех нет предупреждений об описании хозяйства. Это опись Спасо-Нуромского монастыря 1615 г. и описи начала XVIII в. Спасо-Каменного и Сянжемского монастырей.³ В первом случае причина

краткости преамбулы не ясна, а в двух других можно говорить уже об изменении преамбулы вследствие того, что описание производилось по указу царя Петра Алексеевича стольником В. И. Кошелевым и являлось органической частью общероссийской ревизии Церкви.⁴

Монастырские описи — это документы, появившиеся благодаря специфике функционирования общежительных монастырей. В описях, как уже можно предположить из преамбул, зафиксированы почти все элементы повседневной хозяйственной деятельности общежительного монастыря, являвшегося целостной и самостоятельной, порой относительно крупной хозяйственной единицей. Средние и малые монастыри в течение XV–XVII столетий органично вписались в хозяйственное развитие русского социума и, более того, являлись организующим началом в плане хозяйственной деятельности, часто являясь примером разумной организации своего быта для светских вотчинников и черносошных крестьян.⁵ Далее попытаемся проиллюстрировать и обосновать эти положения.

Подчеркнем, что описи — это учетно-контрольный документ, свидетельствующий о строгости подхода к хозяйственной деятельности. Писцы фиксировали даже такие на наш современный взгляд мелочи, как «перешницу», «штаны» или «треух». Значимо, что мы видим сведения, говорящие о постоянном развитии, жизненности монастыря. Монастырские запасы представляли собой весьма разносторонний перечень. Имеется все, что необходимо для текущего ремонта и поддержания в должном состоянии духовных и хозяйственных служб: плотницкий инструмент (топоры, долота, тесла, пазники, скобли; причем упоминается и токарный инструмент), кузнечный инвентарь (молоты, наковальни, мехи, клещи, «клюки»), кожи и ткани для одежды и обуви (например,



Башнин Никита Викторович — Санкт-Петербургский институт истории РАН, аспирант
E-mail: selishe@mail.ru

¹ См.: Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство во второй четверти XVII в. СПб., 1910 Т. 1. Вып. 2; Савич А. А. Соловецкая вотчина XV–XVII вв. (Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском севере в древней Руси). Пермь, 1927; Прокофьева Л. С. Вотчинное хозяйство в XVII веке (по материалам Спасо-Прилуцкого монастыря). М.: Л., 1959; Буганов В. И., Преображенский А. А., Тихонов Ю. А. Эволюция феодализма в России: социально-экономические проблемы. М., 1980.

² См.: Отписная книга Спасо-Прилуцкого монастыря 1593 г. // ОПИ ГИМ. Ф. 61. Ед. хр. 113. Л. 90б.; Опись Спасо-Прилуцкого монастыря 1688 г. // ВГИАХМЗ. Ф. 3. Ед. хр. 3 (ВОКМ. 7295). Л. 3–30б.; Опись Спасо-Каменного монастыря 1670 г. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Кн. 44. Л. 10б.; Переписная книга Спасо-Каменного монастыря 1701 г. // РГАДА. Ф. 237 (Монастырский приказ). Оп. 1. Ч. 1. Ед. хр. 37. Л. 2–20б.; Опись Дионисиево-Глушицкого монастыря 1683 г. // ОР РНБ. Ф. 550 (ОСРК). Q. IV. № 392. Л. 1–2; Опись Павлова Обнорского монастыря 1654 г. // ГАВО. Ф. 521. Оп. 1. № 1. Л. 10б.–2; Опись Корнильево-Комельского монастыря 1676 г. // ОР РНБ. Ф. 550. Q. IV. № 395. Л. 20б.; Отписная книга Спасо-Нуромского монастыря 1615 г. // ОР РНБ. Ф. 550. F. I. 788. Л. 190; Отписная книга Спасо-Нуромского монастыря 1678 г. // ОР РНБ. Ф. 550. F. I. № 788. Л. 195–1950б.; Переписная книга Лопотова монастыря 1667 года // ОР РНБ. Ф. 550 (ОСРК). Q. IV. 397. Л. 20б.–3; Опись Евфимьева-Сянжемского монастыря 1560-х гг. (Без начала, копия XIX в.) // ОР РНБ. Ф. 550 (ОСРК). F. I. 788. Л. 274–281.

Соответственно: ОР РНБ. Ф. 550. F. I. 788. Л. 190.; РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Ч. 1. Ед. хр. 37. Л. 2–20б.; Там же. Оп. 1. Ч. 1. Кн. 33. Л. 82.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ грант № 09-01-00228А).

⁴ См.: Комиссаренко А. И. Русский абсолютизм и духовенство в XVIII веке. М., 1990.

⁵ Часы, необходимые как для богослужений, так и для организации хозяйственной деятельности, согласно описям были в Спасо-Прилуцком (1593 г. и 1688 г.), Спасо-Каменном (1670 г. и 1701 г.), Дионисиево-Глушицком (1683 г.), Григорьево-Пельшемском (1667 г.), Спасо-Евфимьевом (1560-е гг. и 1702 г.), Павло-Обнорском (1654 г.) и Корнильево-Комельском (1676 г.) монастырях. Только в Спасо-Нуромском монастыре они не упомянуты (1615 г. и 1678 г.).

«тридцет телятин деланых ирховых. Да шесть кож деланых мякоти белых яловшинных. Две сыромяти да подошевных три кожи»⁶). Среди монахов, монастырских служебников и крестьян были специальные бригады плотников, кузнецов, швалей и чеботных (т.е. портных и сапожников), рыбаков.⁷ Для них строились «кельи чеботная да портная, келья токаренная, келья неводная».⁸ В «запасы» входили также такие расходные материалы для ремонта каменных построек, как известь (Спасо-Прилуцкий, Павлово-Обнорский монастыри).

Другая часть монастырских запасов состояла из различных видов продуктов, которые были как скоропортящимися, так и длительного хранения (мясо свиное и говяжье, масло коровье, сельдь, мед, семга, щука, пиво, квас и др.). Складирование и хранение продуктов, также требовало хозяйственной грамотности и внимания. В монастырях устраивались ледники («погреб зимной»), погреба, чуланы, в которых в «тчанах», в ларях и др. посуде хранились засоленные, сушеные, вяленые и свежие продукты. Продуктовые запасы монастырей весьма разнообразны, но особое внимание в каждой описи уделялось «хлебу» т.е. зерну.

Русское общество XVI–XVII вв., безусловно, было аграрным, а основным видом хозяйствования являлось пашенное земледелие. Основным богатством того времени был «хлеб», т.е. зерновые запасы ржи, овса, ячменя, пшеницы. В монастырских описях тщательно фиксируется количество и виды зерна, то, как и в каком состоянии, оно хранится («невейная» рожь, «пуховой» овес, умолоченное зерно, в овинах или в амбарах). Отдельно учитывается зерно, хранившееся в самом монастыре и в монастырской вотчине. Писцы обращали внимание и на продукты первичной переработки злаковых (толкно, мука, «невейная» мука). На реках в монастырских вотчинах были мельницы и толчеи. Инструмент для обработки земли и сбора урожая также тщательно фиксировался писцами («косули», сохи, лемехи, косы «литовки», серпы). Объем монастырских земель в вотчине, как правило, был небольшим, а обрабатывались они детенышами, крестьянами и наемными работниками.

⁶ Соколова Н. В. Социальные микроструктуры монастырской деревни в Центральной России конца XVII — первой четверти XVIII века (некоторые источники и методы исследования) // Северо-Запад в аграрной истории России. Калининград, 2005. С. 12–26; Она же. К вопросу о характере взаимоотношений сельской общины и монастырских вотчинных управителей во второй половине XVII в. // Там же. С. 17–35.

⁷ ОР РНБ. Ф. 550. Q. IV. № 395. Л. 1080б.

⁸ ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Кн. 44. Л. 590б.–60.

Неотделимым от земледелия является другая отрасль хозяйства — животноводство. Показывает то, с какой внимательностью писцы фиксировали данные о скотине. Например, «коров и быков и нетелей маленьких телят срок восемь животин, да семнатцет овец да баран, да под ними молодежи дватцет четири ягненка, да шестнатцет свиней, молодежи под ними семнатцеть».⁹ Скотные дворы находились как в непосредственной близости от обитателей, так и в вотчине, где за ними следили монастырские слуги. Отдельно назывались «скотники» и «конюшие» (монастырские служебники ответственные за продуктивный или тяглый скот), а лошади, «стойла» и сбруя фиксировались гораздо тщательнее остальной «животины» и мест ее обитания. Содержание большого поголовья скота требовало обеспечения его кормом, поэтому в монастырской «казне» обязательно имелись грамоты, подтверждавшие владение пожнями. Интересно, что в «сенных чуланах» были иконы или «...двор скотей, на нем изба старая, преднею сенник да горенка поставлена в ново, а в них ... образ Пресвятыя Богородицы, да образ Николая Чюдотворца, да преподобных чюдотворцев (Дионисия и Амфилохия Глушицких — Н.Б.), все иконы писаны на красках».¹⁰

Плотно прилегали и как бы подпирали собой такие традиционные виды хозяйствования, как земледелие и скотоводство, другие типы хозяйственной деятельности — рыболовство, соледобыча¹¹ (в монастырской «казне» писцы отдельно выделяли грамоты и «крепости» на езы и соляные промыслы) и, как следствие, торговля.¹² Важным в процессе торговли и доставки соли и других товаров к монастырям было судоходство. Доставка соли, а с ней и других продуктов, производилась речным флотом, поэтому в описях фиксируются «дошаники», «лодья», «паузочные снасти», паруса, «судовые бечевы».

Тут необходимо заметить, что проанализированные описи монастырей фикси-

⁹ ВГИАХМЗ. Ф. 3. Ед. хр. 3 (ВОКМ. 7295). Л. 2500б.

¹⁰ ОР РНБ. Ф. 550. Q. IV. № 392. Л. 51.

¹¹ Об этом вопросе, например, см.: Устюгов Н. В. Солеваренная промышленность Соли Камской в XVII в.: К вопросу о генезисе капиталистических отношений в русской промышленности. М., 1957; Крайковский А. В. Торговля солью на Русском Севере в 1630-х–1650-х годах: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2005.

¹² Церхавко В. В. Монастыри как корпоративные собственности в рыночной сфере средневековой Руси // Собственность в России: Средневековье и раннее новое время. М., 2001.

¹³ Никольский Н. К. Указ. соч. С. 133–135.

ровали хозяйственные системы различной сложности, но у всех были все три формы поземельного хозяйствования, выделенные Н. К. Никольским.¹⁴ У таких монастырей, как Спасо-Прилуцкий, Спасо-Каменный, Корнильево-Комельский кроме вотчины (базовый элемент монастырского хозяйства) были соляные варницы, рыболовные промыслы, как следствие — подворья¹⁵ в нескольких населенных пунктах и речной флот, они активно участвовали в торговле и, соответственно, хозяйственная структура была сложнее. А были монастыри, у которых хозяйственная система не была столь обширной, т.е. отсутствовал соляной промысел, но были езы (Дионисиево-Глушицкий, Павлово-Обнорский). Исследователи отмечают большое значение добывающих промыслов в северных районах России XVI–XVII вв., поэтому их отсутствие или ограниченный характер приводили к замкнутой хозяйственной системе (Спасо-Евфимьев Сянжемский, Спасо-Нуромский и Григорьево-Пельшемский монастыри). Заметим, что только в описных книгах Спасо-Нуромского монастыря зафиксированы сведения о занятии пчеловодством.¹⁶ Думается, что те монастыри, которые имели обширные хозяйственные связи, были более известны и популярны в XVII в., они как бы осуществляли «экспорт» культа своего святого в различные регионы. В качестве примера приведем цитаты из описи Спасо-Прилуцкого монастыря 1688 г.: «в Тотемском уезде усолье у варниц» в «чуланах» вместе с воротами, сохами и

«бечевами» хранится образ *Дмитрия и Игнатия Прилуцких* или «на Колмогорах на Глинском посаде... Келья с сеньми, а в ней образ Дмитрия и Игнатия чудоворцов писан на краске».¹⁷

В результате рассмотрения организации монастырского хозяйства по описным книгам приходим к следующим выводам. Церковная структура Вологодской епархии состояла из сети монастырей, пустынь, церквей, подчиненных в строгой иерархии, и это был один, духовный уровень скрепляющих связей в России XVI–XVII вв. Общежительные монастыри, а особенно средние и малые, которых было большинство, «питались» от народа: их монахи — это вчерашние крестьяне. Обитатели подобного типа постоянно находились в хозяйственном развитии, к тому же помогая своим крестьянам и другим слоям русского общества денежным и хлебным кредитом. В описях XVI–XVII вв. всех 8 монастырей обязательно упоминаются «денежные и хлебные кабалы». Возникающие при этом хозяйственные связи, являлись другой, материальной структурой, пронизывавшей общество того времени.

Монастырские описи — это источник, сконцентрировавший в себе и раскрывающий для нас как духовные, так и хозяйственные взаимоотношения монастырей между собой, с населением и с государственной властью. Описи показывают нам органичное сочетание хозяйственно-бытовой и духовной сторон жизни насельников монастырей. Смело можно представить, как монах крестился на образ Дмитрия Прилуцкого, а потом, спустившись в погреб, где «живет капуста», брал снедь из кадушки («под церковью и под олтарем погреб, живет соленая капуста, а в нем стоят четыре тчана, да тчан спускной с корытом, спущают к Великому посту свекольной росол»¹⁸).

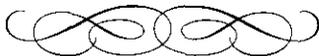
¹⁴ О городском дворовладении монастырей и его значении известно благодаря работам о Т. Б. Соловьевой и М. С. Черкасовой на примере крупных обителей (Соловьева Т. Б. Пути роста городских владений церкви в России в первой половине XVII в. // Русский город. М., 1990. Вып. 9; Черкасова М. С. Вологодское подворье Кирилло-Белозерского монастыря в XV — начале XVIII века // Вест. церковной истории. 2006. № 1. С. 7–55).

¹⁵ ОР РНБ. Ф. 550. Ф. I. 788. Л. 194.

¹⁶ ВГИАХМЗ. Ф. 3. Ед. хр. 3. Л. 290об., 293, 311–311об.

¹⁷ ОР РНБ. Ф. 550. Ф. I. 788. Л. 194.

¹⁸ ВГИАХМЗ. Ф. 3. Ед. хр. 3. Л. 290об., 293, 311–311об.



О. А. Бухаркина

К ИСТОРИИ ПОКРОВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В СЕЛЕ КОЛЧЕДАН

(по материалам Государственного архива Свердловской области)

История монастырской общины в селе Колчеданском Камышловского уезда Пермской губернии (ныне село Кочедан Каменского района Свердловской области) начинается с 1850 г., когда по инициативе Татьяны Титовой была создана женская община.¹ Официальное утверждение статуса этой общины состоялось по Высочайшему повелению 30 октября 1866 г.² 8 февраля 1868 г. указом Пермской духовной консистории в общину была назначена начальница — монахиня Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря Крискентия (Пестова). Она происходила из крестьян Крутихинской волости Шадринского уезда Пермской губернии, родилась в 1810 г.,³ в 1826 г. поступила в Ново-Тихвинский монастырь и в 1846 г. приняла монашеский постриг.⁴ Вместе с Крискентией из того же Ново-Тихвинского монастыря прибыла рясофорная послушница Гликерия (Анчугова), она стала казначеей Колчеданской общины.⁵ Крискентия находилась во главе общины около 25 лет и еще в 1892 г. была на этом посту.⁶

В первые годы существования в общине состояло около двух десятков сестер, молились женщины вместе с начальницей в специально отведенной комнате одного из жилых домов, а на церковные службы отправлялись в Сретенский храм с. Колчеданского, где пели на клиросе. Проживали насельницы в нескольких деревянных зданиях, занимались рукоделием и сельским хозяйством, обучали грамоте девочек в училище,⁷ находившемся на тер-

ритории общины. Сестры испытывали материальные трудности, особенно в обеспечении продовольствием, т.к. не имели собственных земельных угодий и вынуждены были арендовать посевные площади у местных крестьян.⁸

Постепенно община расширялась. Количество насельниц возросло до 30. Были приобретены дополнительно участки усадебной земли, причем, крестьянская вдова Анна Дурносова передала монахиням свою землю безвозмездно с условием, что дом и службы будут перенесены на новое место средствами общины. В 1871 г. из Пермской духовной консистории сестры получили план предполагаемой к строительству церкви. Составлял проект архитектор Александр Иванович Падучев.⁹

Строительство каменного храма в Колчеданской общине было завершено в 1877 г. Освящение главного придела в честь Покрова Пресвятой Богородицы состоялось 18 декабря 1877 г.¹⁰

В 1881 г. в Колчеданской общине проживало уже 60 сестер. Монастырское хозяйство развивалось, а храм украшался. Шадринский мещанин Павел Николаевич Зырянов пожертвовал Покровской общине 700 рублей на строительство каменной колокольни при новой церкви.¹¹ В этом же году были возведены церковная ограда и полукаменный жилой корпус для сестер.¹² Насельницы занимались сельским хозяйством. К 1881 г. решился вопрос с земельными угодьями, которые были отведены еще в 1870 г., но долгое время не передавались монахиням местными крестьянами. Всего земли пахотной числилось за общиной 20 десятин и усадебной 5 десятин 345 сажень.¹³

Не прерывались связи общины с женским училищем. В 1881 г. в нем обучалось 52 девочки, жалование педагогам платило Камышловское уездное земство. 6 учениц содержались полностью на монастырские средства, а начальница Покровской общины — монахиня Крискентия — была попечительницей училища.¹⁴



Бухаркина Ольга Алексеевна — Государственный архив Свердловской области, зав. отделом использования и публикации документов
E-mail: gaso@usp.ru

¹ См.: Православные русские обители. СПб., 1910. С. 169. Более подробных сведений о первоначальном периоде существования общины и ее основательнице по имеющимся в архиве документам выявить не удалось.

² См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 493. Л. 221. Все даты до 1918 г. в этом и последующих случаях даны по старому стилю.

³ Установлено по косвенным данным.

⁴ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 454. Л. 103.

⁵ См.: Там же.

⁶ Дату кончины м. Крискентии по имеющимся документам выявить не удалось. В 1895 г. она уже не возглавляла общину.

⁷ В позднейших документах датой открытия училища указывается 1855 г., возможно, это не точно.

⁸ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 454. Л. 202.

⁹ См.: Там же. Л. 337.

¹⁰ См.: Там же. Д. 695. Л. 49.

¹¹ См.: Там же. Д. 493. Л. 1350б.

¹² См.: Там же. Л. 900б.

¹³ См.: Там же. Л. 136.

¹⁴ См.: Там же. Л. 1350б.—136.

К 1892 г. в Покровской женской обители имелось для проживания сестер три двухэтажных дома (два полукаменных и один деревянный) и два деревянных флигеля.¹⁵ Со временем расширился Покровский храм: 2 октября 1893 г. был освящен новый придел (южный) во имя св. Иоанна Богослова, а 23 ноября 1895 г. — другой (северный) во имя св. Праведного Симеона Верхотурского.¹⁶

В 1898 г. в общину была назначена новая начальница. Ею стала монахиня Ново-Тихвинского женского монастыря Мегетия (в миру Мария Яковлевна Миронова). Она родилась в 1848 г.¹⁷ в крестьянской семье. В 1859 г. поступила в Ново-Тихвинский женский монастырь в Екатеринбурге, где обучилась грамоте и золотошвейному мастерству. В 1899 г. м. Мегетию утвердили попечительницей Колчеданской церковно-приходской школы.¹⁸

В начале XX в. в истории монашеской обители села Колчеданского произошло знаменательное событие. 18 октября 1901 г. указом Святейшего Правительствующего Синода Колчеданская Покровская женская община была преобразована в женский монастырь (заштатный).¹⁹ 31 октября этого же года м. Мегетию назначили настоятельницей монастыря, а 14 ноября епископ Екатеринбургский и Ирбитский Иринея возвел ее в сан игуменьи.²⁰

По данным на 1904 г. в Покровском женском монастыре проживало 37 монахинь и 120 послушниц. При обители действовала церковно-приходская школа, открытая в 1893 г. Насельницы монастыря занимались ткачеством, златошвейным и белошвейным ремеслом, переплетом книг, изготовлением цветов, живописью. Они производили одежду и обувь для собственного потребления, работали в огороде, на полях, на скотном дворе.²¹

Монастырь имел единственный каменный храм, в котором служил один священник, получая от обители 300 рублей жалования в год а также 60 пудов пшеничной муки и 200 пудов сена. Священник исполнял обязанности заведующего и законоучителя в монастырской

церковно-приходской школе. По сохранившимся документам можно назвать некоторых священников монастырского храма: Стефан Васильевич Луканин (1904 г.),²² Дмитрий Евлампиевич Бабин (1909 г.).²³

По данным на 1915 г. в Колчеданском Покровском женском монастыре проживало 20 монахинь и 146 послушниц.²⁴ Место настоятельницы в тот момент было вакантно.

После революции 1917 г. и принятия в 1918 г. Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» начались гонения на религию. В 1918 г. на станции Синара был убит священник Стефан Ваильевич Луканин. В этот период он являлся настоятелем Сретенской церкви с. Колчеданского. Вместе с ним погибли дьякон того же храма Нестор Гудзовский и псаломщик Георгий Бегма. Они были похоронены в ограде Сретенской церкви 17 июля 1918 г.²⁵ В монастыре в это время служил священник Павел Тихонравов.²⁶

После окончания гражданской войны монастыри начали активно закрываться. Чтобы сохранить церковную жизнь, храмы многих обителей принимали статус приходских. В 1923 г. при Покровской церкви бывшего монастыря в с. Колчедан было зарегистрировано православное религиозное общество, которое объединило более 1 600 человек, не только из села, но и из деревень Малой Грязнухи, Боевки, Черноскутовой. Председателем церковно-приходского совета избрали крестьянина дер. Боевки Сергея Мартемьяновича Пермякова.²⁷ Были учтены и служители культа: священник Павел Васильевич Первалов (до 1914 г. служил в Туркестанской епархии, с 1918 по 1923 гг. — в с. Егоршинском Ирбитского уезда) и псаломщик Виктор Николаевич Алексеев.²⁸ Виктор Алексеев прослужил в Покровской церкви до своей кончины в 1928 г., священником в храме с 1924 по 1928 гг. был Владимир Тагильцев.²⁹

Покровский храм села Колчеданского недолго просуществовал в качестве приходского. Он был закрыт, предположительно, в конце 1920-х гг.³⁰

¹⁵ См.: Памятная книжка и адрес-календарь Пермской губернии на 1893 г. Пермь, 1892. С. 46.

¹⁶ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 695. Л. 49.

¹⁷ Установлено по косвенным данным.

¹⁸ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 688. Л. 284.

¹⁹ См.: Екатеринбургские епархиальные ведомости. Екатеринбург, 1901. № 21.

²⁰ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 688. Л. 383–284. Мегетия завершила свое служение в Покровском монастыре не ранее 1908 г.

²¹ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 688. Л. 385–303.

²² См.: Справочная книжка екатеринбургской епархии на 1904 г. Екатеринбург, 1904. С. 70.

²³ См.: ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 695. Л. 500б.

²⁴ См.: Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1915 г. Екатеринбург, 1915. С. 16.

²⁵ См.: Там же. Ф. 6. Оп. 18. Д. 375. Л. 281.

²⁶ См.: Там же. Л. 294.

²⁷ См.: Там же. Ф. р-1627. Оп. 1. Д. 433. Л. 208.

²⁸ См.: Там же. Д. 246. Л. 6–7.

²⁹ См.: Там же. Ф. 6. Оп. 18. Д. 393. Л. 51.

³⁰ См.: Лавринов В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 249.

М. В. Голобородский

К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ АРХИТЕКТУРНОГО АНСАМБЛЯ НОВО-ТИХВИНСКОГО МОНАСТЫРЯ В Г. ЕКАТЕРИНБУРГЕ. НАДВРАТНАЯ ВВЕДЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

В течение XIX в. в России продолжали формироваться новые монастырские ансамбли. Несмотря на то, что после введения в 1764 г. духовных штатов численность монастырей сократилась, наиболее крупные из них продолжали обустраиваться. Одной из немногих обителей появившихся в начале XIX в., был Ново-Тихвинский девичий монастырь в г. Екатеринбурге.

В основе планировки и архитектурной композиции монастырей эпохи классицизма лежали принципы, выработанные еще в древнерусский период, но получившие специфическое выражение, соответствующее изменившимся эстетическим представлениям. Кроме религиозной функции в монастырях XVIII–XIX вв. на первый план выдвигается миссия спасения народа через активное руководство духовной жизнью мирян. Как следствие вырос общественный интерес к монастырям, увеличился поток паломников, что в свою очередь сказалось на распорядке монастырской жизни и застройке обителей. Несмотря на то что монастыри утратили свое оборонительное значение, их непременно обносили оградами с башнями, Святыми и проездными воротами. Потребность в монументальных ограждениях такого рода сводилась не только к утилитарному или эстетическому, но в первую очередь к символическому значению этих построек.

Интерес к христианской символике в XVIII–XIX вв. вырос. Некоторые особенности планировки монастырей, такие как прямоугольный план территории, башни на углах внушительной ограды, установка ворот на главных композиционных осях ансамблей объясняются влиянием идеального образа — небесного Иерусалима («Город расположен четверугольником и длина его такая же, как и широта» /Апокал. XXI. 16). Описанию Апокалипсиса соответствовало и устройство ворот симметрично со всех четырех сторон. В монастырях эпохи классицизма стремле-

ние к упорядоченности совпало с эстетическими идеалами времени и приобрело наиболее законченный вид.

Святые врата всегда подчеркивали значение собора в ансамблях монастырей. В Древней Руси монастырские врата, как правило, ориентировались на один из лестничных сходов собора, таким образом, чтобы зайти к нему, требовалось изменить направление движения. Для классицизма более характерны «фронтальные» решения, когда врата находятся прямо напротив одного из порталов собора. Святые врата сами по себе всегда играли в русских монастырях важную композиционную и символическую роль, нередко они увенчивались надвратной церковью. В монастырях XVIII–XIX вв. акцент часто переносится с собора на вход в обитель, постановкой над надвратным храмом колокольни. Ансамбли классицистических монастырей всегда рассчитывались на обозрение с определенных видовых точек, откуда их композиция раскрывалась наиболее эффектно. Как правило, такой основной точкой был проем Святых врат. Символика монастырских врат открывалась через слова Христа: «Я есмь дверь: кто войдет мною, тот спасется»,¹ а так же через евангельские строки о тесных вратах спасения, которыми «многие похощу войти, но не возмогут», «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами».²

Церковь в честь праздника «Введение во храм пресвятой Богородицы» — часть главного корпуса Ново-Тихвинского женского монастыря. Екатеринбургский Ново-Тихвинский монастырь является крупнейшим из основанных в начале XIX в. Комплекс из церковных, жилых и хозяйственных зданий представляет архитектурный ансамбль, в основном выстроенный в традициях классицизма. К концу XIX в. обитель превратилась в самый большой в пределах Урала и Сибири, и «один из крупнейших и благоустроенных монастырей Российской империи».³



Голобородский Михаил Венедимович — к.арх.н., Уральская государственная архитектурно-художественная академия, профессор, зав. кафедрой истории искусств и реставрации
E-mail: architrave@inbox.ru

¹ Иоанн. X, 9

² Апокал. XXII, 14

³ Антонов А. Ко дню празднования столетия Екатеринбургского Ново-Тихвинского монастыря // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1910. № 23. С. 433.

Описание архитектуры и информация об истории монастыря содержатся в ряде публикаций конца XIX — начала XX вв. Историю развития застройки монастыря позволяют проследить чертежи и документы, хранящиеся в архивах Екатеринбурга и Санкт-Петербурга. Информацию о состоянии монастырских построек в конце XIX — начале XX вв. дают фотографии, выполненные местными и приезжими фотографами.

Ново-Тихвинский женский монастырь находится на юго-западе исторической части Екатеринбурга. Комплекс монастырских зданий являлся композиционным ядром обширного квартала ограниченного улицами: 8 марта (бывшая ул. Уктусская); Шейкмана (бывшая ул. Коковинская); Народной воли (бывшая ул. Монастырская) и Большакова (бывшая ул. Болотная). В XIX в. вся территория квартала принадлежала обители. К западу от монастырской ограды располагалось поросшее лесом кладбище (сегодня парк «Зеленая роща»); на южной заболоченной стороне протекала речка «Монастырка» с небольшим озером, находились монастырские огороды (сегодня вся эта территория застроена такими зданиями как больница скорой помощи и Дворец спорта); северо-восточную часть квартала занимала Щепная площадь. Вокруг площади группировались здания благотворительных и учебных заведений, такие как Епархиальное женское училище, Мужское духовное училище, Нуровский приют, Вторая женская гимназия. От композиционного центра главного келейного корпуса — надвратной Введенской церкви монастыря начинался Александровский проспект (ул. Декабристов). В границах монастырской территории на проспект были обращены фасады богадельни, старого здания женского духовного училища, дома для монастырских священников. Место пересечения проспекта с Уктусской улицей фиксировал объем часовни странноприимного дома (гостиницы). С XX в. в этих зданиях находятся высшие и средние учебные заведения: Горная академия, Уральский государственный экономический университет, Уральская академия государственной службы и Монтажный техникум, часть бывшей Щепной площади застроена жилыми домами и стадионом «Юность».

Представление о роли монастырского ансамбля в панораме Екатеринбурга XIX — начала XX вв. дают фотографии и отзывы очевидцев: «Ново-Тихвинский монастырь занимает южную, несколько приподнятую местность

в городе, поэтому имеет вид со всех почти сторон открытый и довольно красивый, особенно при въезде в город через сибирскую заставу».⁴ Церкви занимали важнейшие планировочные узлы комплекса: Введенская и стоявшая на оси с ней Успенская церкви фиксировали центральную ось с востока на запад, Скорбященская и Феодосиевская — углы центрального келейного корпуса. Возведенный на территории монастыря Александро-Невский собор стал крупнейшим храмом Екатеринбурга. Постройки монастыря возвышались над прочими городскими зданиями. Окруженные каменной стеной с башнями, шесть монастырских храмов, келейные и хозяйственные корпуса обогащали архитектурный ансамбль города. Три домовых храма главного келейного корпуса обители — Феодосьевская, Введенская и Скорбященская церкви оформляли восточный монастырский фасад. Центральная и самая высокая из них — Введенская надвратная церковь эффектно открывалась в перспективе Александровского проспекта. Наиболее сильное впечатление на зрителя производил монастырь при взгляде на него из центра Екатеринбурга с плотины заводского пруда. С этого места здания обители создавали силуэт, своей живописностью близкий древнерусским монастырям, а главный храм — Александро-Невский собор с его мощным куполом и шестидесятиметровой колокольней выделялся в панораме города.

Градостроительной основой, определившей характер застройки Ново-Тихвинского монастыря, следует считать Дровяную (Щепную) площадь.⁵ Составители плана Екатеринбурга 1802–1804 г. отвели под Дровяную площадь возвышенное место на юго-западной окраине города, но уже с 1773 г. на этом месте находилось городское кладбище, а в 1778 г. здесь на средства купца И. И. Хлепentina была построена церковь во имя Успения Божьей Матери.⁶ Храм окружал квадратный двор с жилыми домами, построенными по углам участка. С 1798 г. в пустующих предназначавшихся прежде для священников домах обосновалась женская богадельня.⁷

⁴ Иконников В. Историческое описание Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного монастыря. СПб., 1875. С. 2.

⁵ С появлением в начале XX в. новой Дровяной площади к востоку от Церковной площади, прежняя, находившаяся в юго-западной части города Дровяная площадь стала именоваться Щепной.

⁶ ЕЕВ. 1905 г. № 4. С. 95.

⁷ В 1796 г. при Успенской церкви, в пустующем доме для священников, поселилось несколько одиноких женщин, Дума

План Екатеринбурга 1802–1804 гг. предполагал устройство квадратной площади с храмом в центре. Составители проекта решили задачу визуальной связи новой площади с историческим ядром города, для чего вписали площадь в прямоугольную сетку планируемых кварталов и поместили ее на перекрестие осей двух взаимно перпендикулярных улиц. Улицы, получившие со временем названия Успенская (ныне Вайнера) и Александровский проспект (ныне ул. Декабристов), зрительно связали Успенскую церковь с Торговой площадью, а также дорогами на Москву, Сибирь и Уктусский завод.

К 1817 г., в границах церковного участка стояло 5 разрозненных жилых и хозяйственные постройки, к северу от Успенской церкви, на территории кладбища шло строительство двухэтажной Александро-Невской церкви. Первоначальная идея ансамблевой застройки монастыря принадлежит исполнявшему должность архитектора граверу унтер-штаб-мейстеру I класса Главной конторы Екатеринбургских заводов Платонову. Реализация проекта Платонова началась в 1823 г. За Успенской церковью было сохранено центральное местоположение. С восточной стороны территорию обители от города отделил П-образный в плане келейный корпус. Сформулированная в проекте идея объединения двух уже стоящих на углах участка жилых зданий, в единый корпус, постановка в его центре ворот с надвратной церковью увенчанной колокольной стала основой дальнейшего развития архитектурной композиции монастыря.⁸ Территория монастыря приобрела вид прямоугольника, разделенного на три различные по своему назначению участка. На южном участке разместились хозяйственные дворы и огород. Центральный участок занял непосредственно сам монастырь — пустынь, как средоточие жилых зданий и церквей, предназначенных для монахинь. Северный участок занимало городское кладбище с Александро-Невской церковью. Согласно с проектом в центре северной ограды обители были возведены ворота, увен-

чанные небольшой одноярусной колокольной. В соответствии с планами дальнейшего развития ансамбля к 1826 г. в дополнение к Введенской надвратной церкви на углах П-образного в плане келейного корпуса появились домовые церкви: на юге — Феодосьевская, на севере — Скорбященская. Апсиды этих двух новых домовых храмов вышли за восточную границу корпуса и стали читаться как ризалиты.

Возможно, при участии архитектора М. П. Малахова в 1830-е гг. в застройку монастыря были внесены существенные изменения. Остается предполагать, что новый проект монастыря, утвержденный правительством в 1832 г., на ином качественном уровне развивал градостроительные принципы первоначального композиционного решения. В период 1835–1860 гг. масштаб существующих и еще незавершенных монастырских строений увеличился за счет расширительных пристроек, надстроек или разборки и строительства на освобожденном месте новых зданий. По проекту М. П. Малахова увеличивается высота Успенской церкви, возводится вновь Александро-Невский собор, перестраивается и главный монастырский корпус. По новому проекту ширина главного корпуса была увеличена с 3 до 6 саженей. К восточной стене Святых врат имевших ширину в 4 сажени прирастили дополнительный прямоугольный объем шириной в 3 сажени и апсиду радиусом в 3,5 сажени. Над воротами на месте так и неосвященного, скромного по размерам надвратного храма возвели более монументальную Введенскую церковь. Новая церковь закрыла собой прежде главенствующую в пространстве монастыря Успенскую церковь, а архитектура меньших по сравнению с ней Скорбященской и Феодосьевской церквей в основных своих параметрах стала соответствовать друг другу. Значение вертикалей этих трех храмов усилилось: они украсили панораму монастырского комплекса, открывающуюся при взгляде на него с Александровского проспекта и с проходившей невдалеке дороги из Екатеринбурга в Уктусский и Нижне-Исетский поселки (ныне ул. 8 Марта). Освященный в 1854 г. Александро-Невский собор стал значительно превосходить по абсолютным размерам и высоте другие здания но, при этом значение вер-

официально постановила: «...как дом при кладбищенской церкви находится праздно, то по желанию оных просителей и градской Думы представить Его Высокопреосвященству доношение о позволении им тут жить» Архиепископ Тобольский и Сибирский Варлаам разрешил существование богадельни указом от 17 января 1799 года. (Материалы для истории Екатеринбургского женского монастыря // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 3. С. 95–102).

⁸ На чертеже Платонова церковь обозначена как Скорбященская.

⁹ Ротондональная колокольная сохранилась да 1930-х гг. над кровлей трапезного корпуса, позже вобравшего в свой объем северные ворота. См.: Бабыкин К. Т. Архитектурная старина // Екатеринбург за двести лет. Екатеринбург, 1923.

тикалей Феодосьевской, Введенской и Скорбященской церковью сохранилось.

Как было сказано выше, в 1820-е гг. на территории монастыря велось преобразование разрозненной застройки в единый комплекс. Согласно проекту 1819 г. два небольших стоящих по углам участка дома соединяют двумя келейными корпусами и устроенным в центре домовым надвратным храмом. Таким образом, дома превратились во флигели протяженного главного монастырского корпуса. В дальнейшем, главный корпус стал основой для формирования целого комплекса из корпусов, храмов и флигелей. Монастырский комплекс получал отчетливую ориентацию не только на восток, но и на север, т.к. обе эти стороны были обращены к городу воротами, акцентированными небольшими колокольнями. Участие профессиональных архитекторов в строительстве этого периода представляется маловероятным. Архитектурные формы, объемно-пространственная структура построек воспроизводили приемы народного зодчества. Так, восточные Святые ворота в проекте получили предельно ясную, традиционную для русских монастырей композиционную схему. Близкие квадрату пропорции придавали устойчивость их единому объему, а массивные пилоны в основании сообщали постройке крепостной характер. Надвратный храм не имел апсиды и должен был завершаться звонницей. Древним традициям монастырского строительства следовало и планировочное решение келейных корпусов, соединивших флигели и ворота в единый комплекс. План каждого из келейных корпусов воспроизводил типичную схему секционного монастырского жилья с сенями по середине и двумя палатами по бокам. Размещение лопаток на фасадах в соответствии с внутренней планировочной структурой также соответствовало тектоническому подходу, характерному для древнерусского монастырского зодчества.¹⁰ Сопоставление видов монастыря на гравюре 1821 г. и иконе 1826 г. позволяет сделать вывод о ходе изменений в композиции келейного корпуса; к 1826 г. уже не одна, а три домовые церкви заняли важнейшие планировочные узлы — центральную ось с востока на запад и углы восточного фасада центрального комплекса зданий.

Строительство комплекса из трех церквей и двух корпусов завершилось только в 1860-е гг.¹¹ Трехчастная схема его 95-метрового фасада подобна дворцам периода классицизма, где с основной плоскостью стены контрастируют выступающие вперед ризалиты. Роль ризалитов в композиции комплекса выполняют церкви с большими, до 7 м в радиусе, полукруглыми апсидами. Ритм, задаваемый энергично выступающими апсидами и куполами церквей, усложняют легкие ризалиты на стенах жилых корпусов. Они смягчают контраст и при этом не разрушают целостности архитектурного решения. В четких, укрупненных объемах церквей, увенчанных полусферическими куполами, в полном отказе от применения открытого ордера ярко выразился характер позднего классицизма. Возможно, учитывая восприятие комплекса с большого расстояния и желая избежать дробления форм, автор проекта оставил выходящие на фасад апсиды обнаженными. Предельный аскетизм фасадов служит усилению монументальной выразительности здания.

Современное, значительно искаженное, состояние здания Введенской церкви — результат перестройки первой половины XX в. Сохранившиеся исторические документы и фотографии позволяют на научной основе реконструировать первоначальный облик памятника. Основой для дальнейшего развития объемно-пространственной композиции Введенской церкви являются Святые врата, построенные в начале 1820-х гг. по проекту шихтмейстера Платонова. Ворота имеют форму параллелепипеда вытянутого в направлении север—юг и прорезанного в центре арочным проемом. Длина ворот составляет 8 саж., ширина 4 саж., ширина арочного пролета равна 2 саж., т.е. пропорциональное построение сооружения было основано на использовании целочисленных отношений. Над воротами в 1820-е гг. находилась небольшая церковь с колокольней в виде ротонды. В результате перестройки главного корпуса в 1830-е гг. стены надвратной церкви были разобраны, а ворота включены в более масштабную композицию Введенской надвратной церкви. Объемно-пространственная композиция Введенской

¹¹ Застройка монастыря по планам 1820–1832 гг. затянулась на многие годы. К строительству по новому проекту надвратной Введенской церкви приступили только в 1835 г., а завершили строительство, лишь в 1865 г. (Иконников В. Указ. соч. С. 61).

¹⁰ См.: Пилявский В. И., Тиц А. А., Ушаков Ю. С. История русской архитектуры. Л., 1984. С. 204, 206, 233.

церкви была скомпонована из простых геометрических фигур: внизу помещен высокий четверик в плане близкий к квадрату; на четверик установлен восьмерик с неравными по ширине гранями; над восьмериком находился невысокий цилиндр; над цилиндром возвышался полусферический купол, увенчанный крестом на массивном цилиндрическом пьедестале. К восточной стене храмового четверика пристроена полукруглая апсида, перекрытая конхой со ступенчатым аттиком в основании. К северной и южной стене храма примыкают ветви келейных корпусов, над ними поднимаются прямоугольные объемы лестничных клеток, ведущих с первого этажа в храм и на хоры.

Особенность образу Введенской церкви придавали активный ступенчатый силуэт, выразительные и нетрадиционно для храмов классицизма решенные фасады. Возможно, сама градостроительная ситуация, когда храм оказался обращенным к городу алтарной апсидой, а не западным фасадом (обычно главным) повлияла на принятое авторами проекта архитектурное решение. Из всех четырех фасадов восточный фасад имеет наиболее гармоничную композицию. Со стороны алтаря стена храмового четверика расчленена на три яруса тягами прямоугольного сечения. Такой же простой тягой выделен гладкий фриз. Единственными лепными украшениями, допущенными на фасады были модульоны, зрительно поддерживавшие карнизные плиты храмового четверика и треугольных фронтонов, венчавших все его четыре стены. Фронтоны смягчали переход от массивного основания к завершению, состоявшему из купола на восьмерике. Тимпаны во фронтонах восточного и западного фасадов были оставлены глухими. Центры тимпанов северного и южного фасадов прорезаны небольшими арочными окнами.

Облик церкви отличался монументальной выразительностью благодаря отказу от открытого ордера, предельному аскетизму фасадов, обусловленному обилием гладких плоскостей, отсутствию наличников и упрощенным профилям карнизов. Так плоскости фасадов расчленены на ярусы горизонтальными тягами простого профиля. Нижнему ярусу апсиды придан вид аркады из трех арочных проемов и двух арочных ниш, — первоначально все три проема были входами на крытую паперть. Над арочными проемами устроены ниши в виде глухих оконных проемов. Эти ложные проемы

поддерживают горизонталь, заданную окнами келейных корпусов. Общность горизонтальных членений церкви и келейных корпусов подчеркивает проходящая по фасаду храма в одном уровне с карнизом корпусов междуэтажная тяга. В верхнем ярусе стена апсиды прорезана большими оконными проемами. Развитие ритма, заданного изменяющимся от этажа к этажу окнами, по вертикали обновлено выносной плитой лишенной объемных для карнизов декоративных элементов. В месте примыкания к стене храма карниз превращен в междуэтажную тягу.

Органичный переход от карниза апсиды к конхе решен посредством ступенчатого аттика. Западный фасад церкви, так же как и восточный, расчленен горизонтальными тягами на три яруса в соответствии с организацией внутреннего пространства церкви. Ось симметрии фасадной схемы выделена: в уровне первого яруса широким арочным проемом, а во втором и третьем ярусах тройным окном. Примыкающие к храмовому четверику крыльцо келейных корпусов и объемы лестничных клеток придают стене храма характер ризалита. На северном и южном фасадах объемы лестничных клеток сдвинуты к западным углам и на первый взгляд воспринимаются случайными элементами. Но в ситуации, когда боковые церковные фасады видны только в ракурсе, масса лестничной клетки уравнивается массой примыкающей к четверику апсиды. В данном случае отступление от строгой симметрии придает живописность архитектуре здания. Примененное цветовое решение фасадов церкви характерно для большинства зданий Екатеринбурга XIX в. — штукатурная поверхность стен и немногочисленный декор были побелены. На белом фоне стен контрастно выделялась зеленого цвета кровля и купола, окрашенные масляной краской приготовленной из малахита.

Характер архитектуры позднего классицизма ярко проявляется в четких укрупненных кубических объемах церкви, увенчанной сферическим куполом на широком и низком барабане; в ступенчатом аттике апсиды; в гладких поверхностях всех форм; в минимальном количестве оконных проемов; в упрощенных профилях карнизов и в отсутствии наличников. Аскетизм фасадов послужил усилению монументальной выразительности образа здания. Автор проекта придал зданию активный силуэт и выразительный восточный фа-

сад, своим укрупненным масштабом усиливший градостроительную роль монастырского комплекса. Городской масштаб храму придавала также и сквозная аркада, прорезавшая основание апсиды. Крупный масштаб арочных проемов образовывал подобие триумфальной арки ведущей в монастырь и создавал пространственную связь храма с городским окружением.

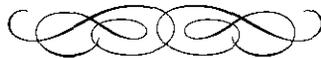
Арочные проемы вели с площади на находившуюся под покровом апсиды паперть. Широкий арочный проем (2 саж.) приглашал посетителей пройти в вестибюль. Из вестибюля можно было повернуть в помещения келейных корпусов, пройти прямо на территорию обители или подняться по устроенной с правой стороны лестнице на второй этаж в храм. Стены первого этажа имеют толщину в 2 саж., они перекрыты столь же массивными каменными сводами. Внутреннее пространство помещений первого этажа обладает строгостью и величием основанным на выявлении четкой логики конструкций. Ровные стены, геометрически ясные объемы и сегодня демонстрируют сдержанную силу простых и монументальных форм. Лестничный марш, устроенный справа от прохода вел с первого этажа на лестничную клетку, пристроенную к северной стене храма. Подобная же лестница, находящаяся на южной стороне здания вела со второго этажа келейного корпуса в храм. За счет разницы в отметках пола помещений церкви и келейных корпусов в пространстве между сводами вестибюля и полом храма был устроен дополнительный уровень — второй этаж для служебных помещений. Таким образом, сам Введенский храм располагался по отношению к помещениям келейных корпусов на третьем этаже церковного здания. По отзывам очевидцев, находившийся над святыми воротами храм воспринимался просторным, светлым и целостным.¹² Храмовое помещение

плоскоперекрытое (высота 4,5 саж.), вытянуто в направлении запад-восток (длина 6,4, ширина 5,56 саж.). Два столба, стоящие в западной стороне храма, поддерживают галерею хор, предназначавшуюся только для монахинь. Алтарь, как и храм, имеет плоский потолок и открывается в пространство храма широким арочным проемом. Пять больших прямоугольных окон наполняют алтарную часть ярким и ровным светом. Стены храмовой части в половину тоньше стен находящихся ниже святых (1 саж. и 1/2 саж. соответственно). Свойственную архитектуре классицизма чистоту геометрических форм в интерьере нарушают фрагменты тромпов,¹³ выступающих из углов храма, под потолком. В интерьер выходят только нижние треугольные участки тромпов, сами же тромпы находятся в обширном пространстве чердака. Подобный тип тромпов, когда вершина части конуса образующего вогнутую арку срезана выходящей из угла плоскостью подобной парусу — специфическая деталь церковных интерьеров Урала и Сибири XVIII — начала XIX вв. История строительства монастыря показывает, что внесение изменений в первоначальное проектное решение было обычным делом. Возможно, что и внутреннее пространство Введенской церкви первоначально предполагалось перекрыть куполом, в таком случае существующий тип тромпов, как средство перехода от прямоугольного основания храма к своду был бы вполне оправдан и эффектно воспринимался в интерьере.

отличается обилием света, по размерам его нельзя назвать тесным. На западной стороне церкви устроены довольно поместительные хоры для молящихся сестер монастыря. Иконостас в этой церкви очень изящного рисунка с хорошей живописью». Отчет о ревизии Екатеринбургского Новотихвинского монастыря, 1904 г. (ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 165. Л. 170б.-18).

¹³ Тромпы — особого вида сводчатые конструкции, применяемые для перехода от квадратного основания сооружения к круглой или многоугольной части.

¹² «Введенская церковь устроена над Святыми воротами обители. Помещение ее вполне открыто, довольно высоко,



игумения Домника (Коробейникова)

СУДЬБЫ СЕСТЕР НОВО-ТИХВИНСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В XX В.: ПОДВИГ ВЕРЫ И БЛАГОЧЕСТИЯ

В статье пойдет речь о судьбах сестер Ново-Тихвинского монастыря в период гонений на Церковь в XX в. Для Русской православной церкви XX в. стал временем испытаний, временем крестоношения. Православные верующие подвергались на протяжении 70 лет притеснениям и репрессиям. И в эти годы требовался особый подвиг, особое мужество, чтобы сохранить веру и христианское благочестие. Мы знаем, что многие русские люди совершили этот подвиг, исполнив в своих судьбах обетование Спасителя: врата ада не одолеют Церковь.¹ Одни из них пролили свою кровь за Христа или претерпели тяжелые испытания в лагерях и ссылках и тем самым показали высоту христианской веры, для которой не страшны ни муки, ни смерть. Другие, живя посреди безбожного мира, сохранили глубокое благочестие и явились для соотечественников образцом добродетели, примером любви к Богу и ближним. Именно благодаря всем этим людям — мученикам, исповедникам и тем, кто через годы безбожия пронес свет христианской веры, — мы сегодня видим Русскую Церковь возрождающейся во всем ее величии и красоте.

Хранителями Православной веры были и сестры нашего монастыря, и сегодня мне хотелось бы подробнее рассказать об их подвиге.

В начале XX в. Ново-Тихвинский монастырь, несмотря на свой сравнительно небольшой возраст — ему было чуть более ста лет, — являлся одним из крупнейших в России. В обители насчитывалось около 1000 насельниц, действовало 18 мастерских, были открыты богадельня, детский приют, церковно-приходская школа. Жизнь монастыря изначально была устроена в древних общежительных традициях, что и стало залогом его быстрого развития и процветания. По своему благоустройству монастырь являлся примером для других иноческих обителей Урала, которые

заимствовали его устав. Многие обители создались под руководством настоятельниц, избранных из монахинь Ново-Тихвинского монастыря.

В начале XX в. в России насчитывалось более 1 000 иноческих обителей, и, по оценкам современников, в числе шести самых благоустроенных был Ново-Тихвинский женский монастырь. Так, в 1912 г. Императору был представлен отчет обер-прокурора Святейшего Синода, и в этом отчете Ново-Тихвинский монастырь был назван образцовым в ведении хозяйства наряду с Соловецкой, Валаамской, Ново-Афонской, Симоно-Кананитской и Трифоно-Печенгской обителями.²

Монастырь был не только центром развития ремесел, образования и благотворительности, но главное — он был духовным сердцем Урала, оплотом Православной веры. Богоугодная жизнь насельниц, наполненная трудом и молитвой, их самоотверженное служение ближним, их благочестивое поведение, несомненно, являлись благим примером для жителей Екатеринбурга и Урала.

Революционные события, кардинальным образом изменившие жизнь Русской Церкви, прервали развитие Ново-Тихвинского монастыря. В 1920-х гг. обитель была закрыта, в монастырских зданиях разместились военные организации, сестры вынуждены были возвратиться в мир. Но мы можем утверждать, что монастырь не прекратил свое существование и не перестал нести в мир свет евангельской веры. Многие сестры, будучи изгнанными из стен обители, и в миру продолжали вести жизнь монашескую, благочестивую, молитвенную. Для нас пока неизвестны судьбы большинства сестер, но церковноисторический кабинет нашего монастыря постоянно ведет поиск сведений о них. В настоящее время мы располагаем информацией о нескольких десятках сестер и надеемся, что со временем сможем узнать и о судьбах остальных. В этой статье я попытаюсь представить лишь частичную картину жизни бывших насельниц Ново-Тихвинского монастыря — малый фрагмент обширной мозаики, которая ждет своего восстановления.



Домника (Коробейникова) игумения Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря
E-mail: istkabi@sestry.ru

¹ См.: Мф. 16, 18.

² См.: Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 годы. СПб., 1913. С. 113.

Сестры нашего церковноисторического кабинета работают в архивах Свердловской области и других регионов страны, встречаются с родственниками сестер, с теми, кто обладает хотя бы самой малой информацией о них. Важнейшим этапом работы было изучение архивно-следственных дел, находящихся на хранении преимущественно в Государственном архиве административных органов Свердловской области. Благодаря этой работе на сегодняшний день нам известно, что в разные годы были арестованы 27 насельниц нашей обители, некоторые из них подвергались аресту по 2–3 раза. Четверо из них были приговорены к расстрелу, семь сестер — к заключению на 10 лет в лагерь, и по крайней мере трое из них там скончались. Несомненно, часть сестер покинула уральскую землю, и, вероятно, кто-то из них подвергся репрессиям в других регионах страны. Сведения об этом нами пока не найдены.

Предположительно, некоторые сестры пострадали от репрессий еще в то время, когда монастырь был действующим. В 1918–1920 гг. шла первая волна гонений на Церковь, массово совершались расстрелы и бесконтрольные заправы над священнослужителями и монашествующими. В эти страшные годы сестры Ново-Тихвинского монастыря, несмотря на опасность гонений, оказывали помощь Царской семье, находившейся в заключении в Екатеринбурге, в доме Ипатьева. Весной–летом 1918 г. послушницы Антонина Трикина и Мария Крохалева с благословения настоятельницы игумении Магдалины (Досмановой) везли продукты в дом Ипатьева, вплоть до самого дня убийства Царственных страстоверцев. И у нас имеется устное свидетельство о том, что впоследствии послушницы Мария Антонина были расстреляны. Об этом нам рассказали родственники одной из рясофорных послушниц дореволюционной обители Анастасии Григорьевны Ежевских, которые знают об этом с ее слов. Возможно, что это просто предание, но в любом случае можно сказать, что эти две сестры совершили подвиг самоотречения и мужества, которое они прозили, оказывая помощь Царственным узникам с опасностью для собственной свободы и жизни, навсегда останется в истории как пример христианской любви.

В 1929–1931 гг., в то время, когда по всей стране шла коллективизация и раскулачивание, а также массово закрывались храмы, на-

чалась новая волна репрессий, и в этот период пострадали 9 сестер нашего монастыря.

Вот что нам известно о судьбе одной из них — послушницы Марфы Прокопьевны Софоновой.³ В монастырь она поступила в 1912 г. в 15-летнем возрасте, и с ревностью начала монашеский путь. С усердием исполняла послушание на клиросе, так что была удостоена петь и в архиерейском хоре. Послушница Марфа очень любила продолжительные монастырские богослужения. Как рассказывали нам люди, которые знали ее в последние годы жизни, она всегда со слезами вспоминала о монастыре и особенно часто говорила о том, какие прекрасные там были службы. Послушница Марфа провела в обители всего десять лет, затем монастырь был закрыт, и ей пришлось вернуться в родное село Булзинское. Там она устроилась на работу псаломщицей в местной Покровской церкви.

Для нее, как и для всех православных людей, храм был главным утешением и опорой. Здесь она обретала душевный мир, здесь черпала духовные силы для того, чтобы мужественно претерпевать все выпавшие ей скорби, здесь питала свою душу молитвой. Как писал святой праведный Иоанн Кронштадтский, «источник всякой истинной радости течет в храме, источник всякого истинного спокойствия и умирения совести, очищения, исцеления душевного и телесного, источник силы и бодрости душевной». И в России в те страшные годы, когда все привычные устои рушились на глазах, храмы, как никогда, были дороги православным людям.

В 1929 г. с началом коллективизации Покровский храм в селе Булзинском оказался под угрозой закрытия. В декабре местные власти направили в приходской совет распоряжение, в котором требовали перезаключить договор на право пользования Покровской церковью. Священник Покровского храма благословил послушнице Марфе Софоновой составить список прихожан. Она стала обходить все дома в селе и предлагать односельчанам поставить свою подпись в списке. Горя любовью к родному храму и богослужению, послушница Марфа призывала и односельчан не отказываться от храма, не терять веры в Бога. Подписались в списке

³ Послушница Марфа Прокопьевна Софонова, 1897 г. р., из крестьян села Булзинского Екатеринбургского уезда. В монастырь поступила в 1912 г. Согласно послужному списку за 1913 г., в то время исполняла послушания на клиросе и в рукодельной мастерской (ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 731. Л. 2590б.).

около пятисот человек, то есть почти все село. В феврале 1930 г. послушница Марфа была арестована по обвинению в агитации против мероприятий советской власти. На допросах она полностью отрицала свою вину и была приговорена к заключению в концлагерь сроком на пять лет. Вскоре после ее ареста постановлением общего собрания членов колхоза Покровская церковь была закрыта.

Видимо, послушница Марфа обладала смелым, бескомпромиссным характером. Нам известно, что в течение своей жизни она подвергалась аресту еще два раза. Последний арест произошел почти по той же причине, что и первый: не утратив за многие годы своей любви к храму, послушница Марфа пыталась добиться открытия церкви в городе Реже, где тогда жила. Знакомые предупреждали ее, чтобы она не вела себя так смело, но она не могла поступать иначе. В результате власти арестовали ее, обвинив в «антисоветской агитации», которую будто бы она проводила среди своего окружения. На момент ареста послушнице Марфе было уже 50 лет. При последнем аресте, как и при первых двух, она не дала признательных показаний, и вновь была приговорена к пяти годам заключения.

Известно, что после освобождения она поселилась в Свердловске. Те, кто знали послушницу Марфу в это время, свидетельствуют, что жизнь она проводила подвижническую: очень много молилась, большую часть дня проводила в Иоанно-Предтеченском храме, где пела на клиросе. Она довольствовалась самыми простыми условиями жизни — ее приютила одна мирянка, поселив в своей бане. Эта мирянка очень любила цветы, разводила их во множестве, и послушница Марфа часто искренне, с благодарностью говорила, что она живет, как в раю, среди благоухания и красоты. Такое мирное устройство души, которого достигла послушница Марфа к концу жизни, свидетельствует о ее внутреннем, монашеском подвиге. В настоящее время сестры, несущие послушание в церковноисторическом кабинете, продолжают собирать сведения о послушнице Марфе, и мы надеемся, что нам удастся узнать новые подробности ее жизни, а также дату и обстоятельства ее кончины.

Гораздо более трагично сложились судьбы сестер, которые пострадали от репрессий в 1937–1938 гг. Как известно, в эти годы совершалось целенаправленное и массовое уничтожение российского народа. Оператив-

ным приказом Наркома внутренних дел СССР Н. И. Ежова всем подразделениям НКВД было предписано приговорить к расстрелу или заключению на 10 лет в ГУЛАГ 259 450 человек. В частности в Свердловской области указывалось вынести такой приговор 10 тыс. человек.⁴ Для осуществления репрессий против Церкви в НКВД был сфабрикован материал о существовании Всесоюзной антисоветской Церковной организации, во главе которой будто бы находился «Объединенный церковно-политический центр» с представителями в каждом регионе, в том числе и на Урале. По всему Уралу прокатилась волна арестов духовенства и активных членов церковных общин, которым инкриминировалось участие в так называемых «низовых ячейках» названной организации. В этот период пострадало и наибольшее число сестер Ново-Тихвинской обители.

Одной из приговоренных к высшей мере наказания была рясофорная послушница Александра Суворова.⁵

Она жила в монастыре с десятилетнего возраста. Когда ей было около 30 лет, монастырь закрыли, и ей пришлось вернуться в мир. В миру послушница Александра работала швейцаром в Уральском педагогическом институте и, судя по всему, продолжала жизнь молитвенную, уединенную. О ней известно, что она посещала свою бывшую настоятельницу игумению Магдалину (Досманову). Сохраняя ревность к монашеской жизни, она продолжала пользоваться ее духовными советами, получала ободрение и утешение.

В 1937 г. послушница Александра как бывшая насельница монастыря, не оставившая к тому же христианского образа жизни, оказалась в списке «церковников», предназначенных к уничтожению. Она была арестована и заключена в Свердловскую тюрьму. Ей предъявили обвинение в том, что она «являлась активной участницей контрреволюционной повстанческой организации церковников».⁶ И всего через 6 дней после ареста послушница Александра

⁴ См.: Шестернина Н. Г. Каменск. 1917–1950-ые годы. Книга Памяти. Т. 2. С. 40.

⁵ Рясофорная послушница Александра Александровна Суворова, 1889 г. р., уроженка села Ново-Алексеевского Верх-Исетской волости Екатеринбургского уезда, дочь унтер-офицера. В монастырь поступила в 1899 г., обучалась грамоте в монастырской церковно-приходской школе. Согласно послужному списку за 1913 г. в то время исполняла послушания на клиросе и в рукодельной мастерской (ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 731. Л. 172об.–173).

⁶ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 20106. Т. 1. Л. 255.

была приговорена к расстрелу. Приговор приведен в исполнение на следующий день.

В том же 1937 г. была арестована шестидесятилетняя послушница Афанасия Вóжегова.⁷ После закрытия монастыря она жила в поселке Билимбай Первоуральского района, работала в Свято-Троицкой церкви. При аресте ей вменялось в вину участие в контрреволюционной террористической повстанческой организации церковников, во главе которой будто бы находился священник Петр Дмитриевич Азанов. В обвинительном заключении говорилось, что послушница Афанасия «...неоднократно посещала нелегальные контрреволюционные сборища... вместе с Азановым... требовала открытия ранее закрытых церквей...».⁸ Меньше чем через месяц после ареста ее приговорили к заключению на 10 лет в исправительно-трудовой лагерь. Скончалась послушница Афанасия в 1943 г. в Архангельской области в Каргапольлаге в возрасте 67 лет.

В тот же период пострадала монахиня Антония (Сычева, в схиме — Арсения). Она была человеком необыкновенно ревностным, горячо любившим монашество. Прожив в монастыре около 25 лет, она не оставила монашеской жизни и после его закрытия. В 1920-х гг. она жила в Покровском районе, но часто приезжала в Свердловск к игумении Магдалине (Досмановой), без духовных советов которой уже не представляла своей жизни.

Сердце ее горело любовью к Богу, и она не могла спокойно смотреть на неверие других людей, не терпела, когда оскорбляли Православную веру. Так, например, в селе Троицком, по воспоминаниям старожилов, она часто безбоязненно заходила в клуб, в избучитальню и срывала антирелигиозные лозунги и плакаты, а на улице открыто разговаривала со школьниками о Боге. Преисполненная духовной ревности, монахиня Антония желала и всех людей, которые ее окружали, укрепить в вере, поддержать в богоугодной жизни. В 1933 г. она стала старостой церковной общины в селе Троицком. Она была строга к себе и другим, мужественна, обладала духовным рассуждением и способностью к руководству.

В селах Покровского района⁹ Маминском, Троицком, Кисловском, Покровском, в деревне Шиловой жило в то время много бывших насельниц уральских обителей. Для многих из них монахиня Антония стала духовной наставницей. Многие так и называли ее — «духовная мать Антония». Она часто ходила по окрестным селениям, беседовала с жившими там монахинями, утешала и ободряла их. В сердце истинного христианина любовь к Богу неразлучна с любовью к ближним. И для матушки Антонии было потребностью души помогать всем, кто нуждался в поддержке.

В ноябре 1937 г. монахиня Антония была арестована. На допросе она откровенно заявила следователю: «Я советскую власть называла, как власть безбожников, властью антихриста и распространяла это. Я идейно убежденная защитница Церкви и религии от притеснения советской власти... вовлекала детей в Церковь и т[ак] д[алее]».¹⁰ Через месяц после ареста ее приговорили к заключению в исправительно-трудовой лагерь сроком на 10 лет.

К тому времени монахине Антонии был уже пятьдесят один год. Изнурительный труд, скудное питание и другие тяготы лагерной жизни были для нее непосильны. Когда от сильного истощения она уже не могла выходить на общие работы, то, оставаясь в бараке, много молилась, громко пела православные песнопения. Спас ее от голодной смерти начальник лагеря: он стал периодически брать ее в няни к своим детям, при чем не возражал даже против того, чтобы она учила его детей молитвам.

Десять лет заключения в лагере не сломили монахиню Антонию, она оставалась такой же мужественной и бесстрашной. Отбыв срок, матушка Антония вернулась в родные места. Во все церковные праздники она собирала верующих, чтобы вместе помолиться, вычитать службу. Носила посылки в тюрьмы для арестованных священников и монахинь. Мать Антония постоянно творила по четкам Иисусову молитву, причем молилась всегда со слезами — Господь даровал ей благодатный плач. У нее не было постоянного места проживания, она вынуждена была много переезжать, так как занималась сбором средств на благотворительные цели. Скончалась монахиня Антония 15 февраля 1972 г., предугадав и сообщив близким, что в этот же день умер ее родной брат

⁷ Послушница Афанасия Петровна Вожегова, 1876 г. р., из крестьян Загаровской волости Вятской губернии. В монастырь поступила в 1899 г., обучалась чтению в обители. Согласно послужному списку за 1913 г., в то время была «в разном послушании» (ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 731. Л. 1940б.—195).

⁸ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 19638. Т. 4. Л. 90.

⁹ Ныне — Каменского.

¹⁰ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 43416. Л. 7—70б.

Иван. В последние годы жизни она тайно приняла постриг в схиму с именем Арсения.

Таковы судьбы некоторых насельниц нашей обители, пострадавших в 1937–1938 гг. Кроме тех, о ком мы уже рассказали, в этот период подверглись репрессиям монахиня Екатерина (Бочкарева-Шаньгина), рясофорные послушницы Елена (Стенина) и Наталья (Пыжьянова), послушницы Екатерина Плотникова, Анисия Коробейникова, Александра Наумова, Александра Паниковская, Акилина Баранова и другие.

Наконец, еще пять сестер Ново-Тихвинского монастыря пострадали во время последней волны открытых гонений на Церковь, которая пришлась на военные и послевоенные годы. Во время Великой Отечественной войны произошли некоторые улучшения в отношении государства к Церкви, начали открываться прежде закрытые храмы и монастыри. Видя это, православные верующие стали надеяться на скорое возрождение Церкви и предпринимать действия, которые, как им казалось, могли ускорить это событие. Эти настроения, однако, не были угодны властям, и потому начались новые репрессии. Одним из основных обвинений в то время становится уже не участие в некоей мифической контрреволюционной организации, а так называемая «антисоветская агитация», к которой обыкновенно относились обычные бытовые разговоры в круту друзей или соседей, передававшиеся в НКВД осведомителями.

Очень характерна в этом отношении судьба послушницы Екатерины Ставровой.¹¹ Со времени закрытия обители она жила в селе Егоршинском¹² Ирбитского уезда. Сохраняя монашеский образ жизни, она посещала все богослужения в местном Пророко-Ильинском храме и очень скорбела, когда его закрыли. После закрытия храма верующие стали собираться по домам и, в том числе, на квартире послушницы Екатерины: читали Библию и духовные книги, устраивали домашние моления. Некоторое время общину верующих окормлял священник Иоанн Слюнков, прибывший из заключения в 1942 г.: днем он трудился рабочим на угольной шахте, а по вечерам — крестил, отпевал, совер-

шал богослужения. На эти домашние богослужения собиралось по двести–триста человек.

Послушница Екатерина всем сердцем желала, чтобы вновь был открыт храм, и, когда в конце Великой Отечественной войны начались перемены в отношении к Церкви, она одной из первых предложила верующим обратиться к властям с просьбой вернуть Пророко-Ильинский храм. Она лично занималась сбором денег на восстановление храма, ходила по домам, собирая подписи за открытие церкви и призывая жертвовать деньги на ее восстановление, убеждала не бояться властей. Однако среди ее близких к ней людей находился осведомитель НКВД. После его доноса послушница Екатерина Ставрова была арестована и заключена во внутреннюю тюрьму УНКВД в Свердловске. Почти через полгода томительного тюремного ожидания, в декабре 1945 г., последовал приговор: послушница Екатерина была приговорена к 5 годам ссылки. В то время ей было 67 лет, она была тяжело больна анемией и дистрофией. Сначала ее отправили в ссылку в Тюменскую область, а затем перевели еще дальше: в Акмолинскую область Казахстана. Через пять лет 72-летняя послушница Екатерина возвратилась домой, где всего через полгода скончалась.¹⁴

В этот же период пострадала от репрессий рясофорная послушница Валентина Садчикова.¹⁵ После закрытия монастыря она жила с родителями в Сысертском заводе,¹⁶ трудилась в Симеоно-Аннинском храме церковницей. Работа при церкви, молитва на богослужениях были для нее главным утешением. Когда в 1930-х гг. началась кампания по закрытию Симеоно-Аннинского храма, послушница Валентина стала одной из главных его защитниц. Ее подпись стояла в верхних строках во всех письмах, которые верующие направля-

¹³ Согласно Декрету «О свободе совести», изданному Совнаркомом в январе 1918 г., и сопутствовавшим ему инструкциям, все религиозные организации лишались прав юридического лица, а также всего движимого и недвижимого имущества, которое отныне объявлялось «народным достоянием». Оно могло передаваться местными советами лишь во временное пользование церковным активам, которые должны были состоять не менее чем из 20 мирян. Эти группы и назывались «церковными двадцатками».

¹⁴ Произошло это 27 декабря 1950 г.

¹⁵ Рясофорная послушница Валентина Васильевна Садчикова, 1889 г. р., из крестьян Сысертского завода Екатеринбургского уезда. В монастырь поступила в 1905 г. Согласно послужному списку за 1913 г., в то время исполняла послушанье в иконописной мастерской (ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 731. Л. 168об.–169).

¹⁶ Ныне — город Сысерть.

¹¹ Послушница Екатерина Филипповна Ставрова, 1878 г. р., из крестьян с. Коптеловского Верхотурского уезда. В монастырь поступила в 1896 г. Согласно послужному списку за 1913 г., в то время исполняла послушанье золочения на полименте (ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 731. Л. 213об.–214).

¹² Ныне — город Артемьевский Свердловской области.

ли властям, прося не закрывать церковь. Храм однако был закрыт. После его закрытия верующие стали собираться друг у друга на квартирах и даже в лесу: вместе читали Евангелие и духовные книги, молились. В эти годы послушница Валентина была для многих людей примером мужественного терпения скорбей и непоколебимой веры. Многие верующие приходили к ней, ища совета и ободрения.

В конце войны у послушницы Валентины, как и у многих других в то время, стали появляться надежды на перемены. Эти надежды, к сожалению, не оправдались. Наоборот, послушница Валентина, избежавшая ареста в страшные 1930-е гг., теперь, в более спокойное, казалось бы, время, стала жертвой репрессий. Один из ее квартирантов был осведомителем НКГБ и доносил в местный отдел обо всех разговорах хозяев. И в октябре 1945 г. послушница Валентина была арестована. В обвинительном заключении ей приписывалось, что она «будучи враждебно настроена по отношению к Советской власти, среди своего окружения проводила антисоветскую агитацию, с антисоветских позиций истолковывала политику Советского Правительства в области коллективизации сельского хозяйства. Распространяла антисоветские измышления о Коммунистической Партии и советской власти и высказывала пораженческие настроения в войне Советского Союза с Гитлеровской Германией».¹⁷ Кроме того, в ходе расследования ей припомнили и ее давнее участие в борьбе против закрытия храма. Так, в характеристике, данной ей поселковым советом, говорилось, что «в период закрытия церквей в Сысерти [она] вела агитацию среди масс, пытаясь вызвать возмущение действиями советской власти».¹⁸ Послушницу Валентину допрашивали девять раз, два из них — ночью, было проведено три очных ставки со свидетелями. Для больной 56-летней женщины все это было чрезвычайно тяжело. Первоначально она все категорически отрицала, но после одного из ночных допросов, который длился с 11 вечера до 5 утра, она подписала признательные показания. Однако на судебном заседании она отказалась от своих показаний, заявив: «У меня болезнь головы, и что я подписывала, не помню».¹⁹ Это был решительный, мужественный поступок.

Немногие в то время решались на такое. Расследование закончилось оправданием послушницы Валентины, но пока оно длилось, ей пришлось провести в заключении полгода. После освобождения она возвратилась в Сысерть, где прожила около тридцати лет. Скончалась послушница Валентина Садчикова в 1974 г.

Вот лишь некоторые из тех сведений, которые нам удалось собрать о сестрах Ново-Тихвинского монастыря, подвергшихся репрессиям. Как и многие другие русские православные люди, они в самое страшное время проявили мужество, верность Православию.

Хочется обратить внимание на такой факт. Сестры, о которых мы сейчас говорили, не были выдающимися деятелями Церкви, не прославились при жизни особенными духовными дарованиями. Это были обычные послушницы, инокини, монахини. Пребывая в монастыре, они трудились на послушаниях, исполняли молитвенное правило, читали труды святых отцов; оказавшись в миру, продолжали трудиться, не оставляли молитвы и чтения — то есть вели простую, неприметную жизнь. Но огненные испытания сделали явной таившуюся во многих из них силу духа, их безграничную веру и упование на Бога. И если мы вспомним жития новомучеников Русской Церкви, то мы увидим, что очень многие из них также были при жизни простыми тружениками на ниве Христовой, никому не известными. Но приняв мученический венец, они прославлены Церковью как святые. В страшных испытаниях обнаружилось их внутреннее, истинно христианское устроение.

Конечно, в России XX в. было множество и таких людей, которые не подвергались арестам, не были в ссылках, но их жизнь тоже можно назвать подвигом — подвигом труда, молитвы, служения ближним, исполнения евангельских заповедей.

Далее мне хотелось бы рассказать о судьбах тех сестер нашей обители, которые несли именно такой подвиг. Какой же была их жизнь?

В настоящее время нам известно, что около двухсот бывших насельниц обители после ее закрытия поселились в Екатеринбург.²⁰ Многие другие — в окрестных поселках: в Арамилском,²¹ Сысертском,²² Березовском²³ и Ре-

²⁰ По устному свидетельству схимонахини Николаи (Галины Андреевны Засыпкиной).

²¹ С 1966 г. — город Арамил.

²² С 1946 г. — город Сысерть.

²³ С 1938 г. — город Березовский.

¹⁷ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13618. Л. 94.

¹⁸ Там же. Л. 90.

¹⁹ Там же. Л. 1160б.

жевском²⁴ заводах, в селах Егоршинском, Маминском, Троицком, Кисловском и других. Селиться сестры старались обычно друг с другом, небольшими группами по 3–5 человек. Причем, по воспоминаниям одного из старейших священнослужителей нашей епархии — протоиерея Василия Семенова, — происходило это часто по благословиению известного старца иеросхимонаха Константина (Шипунова). Отец Константин духовно окормлял сестер и, хорошо зная их душевное устройство, советовал, кому с кем лучше селиться, подобно тому, как в общежительных монастырях духовные наставники благословляют насельникам поселиться в той или иной келье. Таким образом, в этих маленьких монашеских сообществах отчасти сохранялись иноческие порядки. По устным свидетельствам, сестры старались исполнять обычное монашеское правило: собираясь вместе по вечерам, молились, читали духовные книги, пели церковные песнопения. Чтобы содержать себя, сестры устраивались на работу при храмах, в больницы или на различные мирские предприятия; многим сестрам помогли выжить и навыки к различным рукоделиям, приобретенные ими в Ново-Тихвинском монастыре. Так, например, существовала община сестер-швей в Арамиле. Несколько бывших насельниц во главе с послушницей Марией Бабенковой купили дом с огородом и стали содержать себя тем, что ткали на специальном станке полотенца и половики, стегали одеяла.

Самая крупная община бывших насельниц Ново-Тихвинского монастыря сформировалась в Свердловске вокруг игумении Магдалины (Досмановой) в частном доме на окраине города, на Третьей Загородной улице.²⁵ Об этой общине уже вышло несколько публикаций, и поэтому сейчас я скажу о ней кратко. С игуменией Магдалиной постоянно жили восемнадцать сестер, а другие регулярно приезжали из города или ближайших сел, чтобы помолиться вместе с матушкой, получить духовный совет и благословение. Игумении Магдалине в это время было уже больше 70 лет, она была духовно опытной наставницей, обладала даром прозорливости. Своих духовных чад она учила молитве Иисусовой и борьбе со страстями, приобщала всех к чтению книг святых отцов: «Добротолюбия», «Лествицы», поучений аввы Дорофея. О даре ее прозорливости мы знаем из рассказов ее

бывшей послушницы схимонахини Николаи (Засыпкиной), которой матушка Магдалина предсказала всю ее дальнейшую жизнь. Скоропечалась матушка Магдалина 29 июля 1934 г. перед самой смертью приняв постриг в схиму. Похоронена она на кладбище при храме Иоанна Предтечи. Сестры современного монастыря почитают ее память, каждый год в день кончины матушки Магдалины на ее могиле совершается панихида.

Кроме сведений о жизни игумении Магдалины, сестрам за последнее время удалось собрать материал о судьбах еще нескольких сестер Ново-Тихвинской обители. Мне хотелось бы более подробно рассказать о монахини Евевии (в миру Евлампии Матвеевне Патрушевой) и рясофорной послушнице Евгении Бажевой.

Послушница Евлампия Патрушева, проводя в монастыре 22 года, после его закрытия жила в родной деревне Патруши. По свидетельству родственников, она старалась не оставлять монашеского образа жизни. Любое дело начинала и заканчивала молитвой, в руках у нее всегда были четки. В ее доме висели образы Пресвятой Богородицы, святителя Николая Чудотворца и других святых. Иконы она никогда не снимала, несмотря на развернувшиеся в стране гонения. Послушница Евлампия сохраняла тесную духовную связь со старцем Игнатием (Кевролетиним), с которым познакомилась, еще будучи насельницей монастыря. Она была одним из самых преданных его духовных чад. В 1925 г. отец Игнатий в течение месяца находился в заключении в Нижнетагильской тюрьме, а в 1932 г. был отправлен в ссылку в Нарымский край на три года. Послушница Евлампия, несмотря на опасность самой быть арестованной, навещала его в тюрьме, настояла на том, чтобы у нее приняли для него передачу. Она ездила к нему и в ссылку, привозила мед со своей пасеки. Благодаря ее лечению и заботам умиривший от цинги старец поправился. Когда отец Игнатий возвратился из ссылки в Свердловск, послушница Евлампия увезла его на некоторое время к себе в деревню, где благодаря чистому воздуху и хорошему уходу отец Игнатий смог восстановить силы. Впоследствии он часто приезжал к своей духовной дочери. Помимо отца Игнатия, послушница Евлампия общалась с иеросхимонахом Константином (Шипуновым). Он нередко сам приезжал к ней в деревню: исповедовал, причащал, давал советы.

²⁴ С 1943 г. — город Реж.

²⁵ Ныне улица Шмидта.

Односельчане любили послушницу Евлампия за ее за отзывчивость, стремление помочь ближним. Она занималась пчеловодством и была искусна в приготовлении различных целебных медовых составов, которые часто даже бесплатно раздавала нуждавшимся. Отличительной чертой ее характера были жизнерадостность и неизменное чувство юмора; она всегда умела ободрить близких теплым словом.

В 1956 г. Евлампия Матвеевна переселилась в Екатеринбург. В последние годы жизни она сильно болела и почти не вставала с постели. Отец Константин (Шипунов) во время одного своего визита к ней предсказал, что она проживет еще десять лет, и это пророчество исполнилось. В Екатеринбурге Евлампию Матвеевну посещали многие верующие люди, просили совета, утешения. У родственников Евлампии Матвеевны даже спрашивали, не секта ли у них — так много людей посещало их дом. Вероятно, именно в этот период жизни послушница Евлампия приняла тайный постриг в монашество с именем Евсевия. Кем он был совершен — неизвестно, но можно предположить, что ее постриг либо отец Игнатий (Кевролетин), либо отец Константин (Шипунов). Скончалась монахиня Евсевия 30 декабря 1964 г. и была похоронена на Нижнеисетском кладбище.

Ярким примером истинно монашеской жизни в миру является для нас жизнь еще одной сестры — рясофорной послушницы Евгении Бажевой.

Послушница Евгения поступила в монастырь в 15-летнем возрасте и провела в обители около 20 лет. После революции она сначала пришла в Полевской завод к родственникам, но здесь ее ждало тяжелое искушение — родной брат отказался принять ее в свой дом. Она уехала в Арамиле, где поселилась с двумя другими сестрами из Ново-Тихвинской обители. В Арамиле она жила больше 20 лет, а в 1945 г. переехала в город Полевской к племяннице и устроилась работать санитаркой в больнице.

В течение всех этих лет послушница Евгения строго держалась монашеских правил жизни. По рассказам племянницы, она хранила воздержание во всем. Спала на кровати без матраца, тщательно исполняла монашеский устав трапезы, то есть никогда не ела мяса, строго соблюдала все посты. И даже во время тяжелой болезни она не соглашалась выпить молока, если шел пост.

Послушница Евгения никогда не оставляла своего молитвенного правила. Она исполняла его, когда родственники уходили из дома или ложились спать. В это время в тишине и уединении послушница Евгения читала Евангелие, Псалтирь, молилась Иисусовой молитвой и прочитывала множество помянников, в которых были, вероятно, и имена живых и усопших сестер Ново-Тихвинской обители. Племянница иногда замечала, что за всю ночь она совсем не ложилась спать.

Она старалась не оставлять молитву и в течение всего дня. Когда к ней приходили о чем-нибудь спросить или посоветоваться, она принимала посетителя тепло, старалась угостить, но на все вопросы отвечала кратко, односложно, чтобы не отвлекаться от молитвы. Как вспоминала ее племянница Валентина, послушница Евгения не принимала участия и в домашних разговорах. Например, когда племянница что-нибудь рассказывала ей, она внимательно и доброжелательно слушала, но ничего не отвечала, а молилась про себя Иисусовой молитвой, перебирая четки и храня внутреннее внимание.

В Полевском в это время не было действующих храмов, и верующие собирались на молитву в доме у одной благочестивой женщины, где была организована молельня. Послушница Евгения постоянно посещала эти домашние службы и читала на них Апостол и Евангелие. Участие в богослужениях было одним из главных утешений в ее жизни.

Несмотря на многие пережитые скорби, послушница Евгения не ожесточилась и сохранила любовь к ближним. Она всегда старалась помогать нуждающимся: раздавала стеганые одеяла, сделанные ею самой, от платы отказывалась, говоря: «Господь рассчитается — берите». Очень часто ходила по домам читать Псалтирь по усопшим и также никогда не просила за это денег, говоря, что она потрудилась для души покойного, и он тоже за нее помолится. Известно, что послушница Евгения приняла монашеский постриг, но свое монашеское имя она скрывала даже от самых близких людей, поэтому нам оно осталось неизвестным. Скончалась послушница Евгения Бажева в 1978 г., перед смертью исповедовавшись и причастившись.

И наконец, мне хотелось бы сказать несколько слов еще об одной сестре Ново-Тихвинского монастыря — схимонахине Николае (в миру Галине Андреевне Засыпкиной), с которой мне и некоторым сестрам возрож-

денного монастыря довелось общаться лично. Мне хочется обратить внимание на некоторые особенности ее монашеского пути. Необычно то, что она начала монашескую жизнь в то время, когда Ново-Тихвинский монастырь уже официально был закрыт. Но несмотря на это, впоследствии, упоминая о Ново-Тихвинском монастыре, схимонахиня Николая всегда говорила: «Наш монастырь... в нашем монастыре». Хотя она никогда не жила в стенах Ново-Тихвинского монастыря, но благодаря общению с его бывшими насельниками, в особенности с игуменией Магдалиной (Досмановой), она переняла его дух и поэтому стала как бы его воспитанницей.

Галина Засыпкина пришла в общину игумении Магдалины в 1930 г., почти через десять лет после разорения монастыря. В общине она начала обучаться главным монашеским деланиям — молитве, внутреннему вниманию. Через два года матушка Магдалина облекла ее в рясофор. При этом Галина сподобилась необычных благодатных переживаний. Мать Магдалина наставляла молодую послушницу Галину никогда не отречься от веры и предсказывала, что та избежит арестов. Предсказание это сбылось. Галину ни разу не арестовали, хотя вела она себя очень смело: носила передачи в тюрьмы заключенным монахиням и священнослужителям, принимала у себя в доме духовных лиц. Когда чекисты приходили к ней в дом и расспрашивали, знает ли она «церковников», она откровенно отвечала, что знает и помогает им, впрочем, не называя никаких имен. Она не скрывала своей веры, носила крест, а на уговоры сослуживцев снять его отвечала: «Вы говорите, я с ума сошла, что крест ношу. А по-моему, тот с ума сошел, кто крест не носит!». Матушка Магдалина предсказывала также Галине, что она проживет и в монастыре, и в миру, но везде останется монахиней, сохранит обет целомудрия. Послушница Галина действительно после Великой Отечественной войны 15 лет жила в Красногорском монастыре на Украине, приняла там монашеский постриг с именем Николая, а после его закрытия вернулась в Свердловск, где продолжала вести монашеский образ жизни. В 1970-е гг. вокруг нее собралась небольшая община монашествующих и мирян, которые пользовались ее духовными советами.

Судьба схимонахини Николаи особенно ярко показывает, что сущность монашеского жития — это внутреннее, духовное де-

лание. И потому, хотя Ново-Тихвинский монастырь и все другие уральские обители были закрыты, но монашеская жизнь на Урале продолжалась. Есть такое известное изречение: «Где монах, там и монастырь». Монашество невозможно уничтожить никакими внешними мерами, и пока живы насельники монастыря, пусть даже и разрушенного, пока они сохраняют в себе монашеский дух и передают его другим, можно сказать, что монастырь продолжает существовать, история его не прерывается.

Матушка Николая дожила до возрождения Ново-Тихвинского монастыря, и именно благодаря ей мы сегодня знаем о духовных традициях, существовавших прежде в монастыре, о характере последней настоятельницы игумении Магдалины (Досмановой), о том, чему она учила своих духовных чад. Те монашеские традиции, которых придерживалась игумения Магдалина — молитва Иисусова, чтение святых отцов — приняты и сейчас в нашем монастыре. И хотя не сохранился устав дореволюционного монастыря и мало известно о его внутренней жизни, но мы чувствуем свою общность с сестрами, которые жили в обители в то время.

Мы продолжаем собирать сведения о судьбах сестер Ново-Тихвинского монастыря, и хотелось бы надеяться, что нам удастся обнаружить и другие примеры истинного монашества — монашества, которое остается самим собой даже в самых неблагоприятных внешних условиях.

И закончить это сообщение мне хотелось бы словами архимандрита Алексия (Поликарпова), наместника Московского Свято-Даниловского мужского монастыря. В 1950-е гг. отец Алексей, который жил тогда в Свердловске, часто видел в храме бывших насельниц нашей обители, и вот что он говорил о них в одном из своих интервью: «Монастырь в миру — удивительное явление, существовавшее в советское время. Оно напоминало жизнь первых христиан среди языческого мира, освещавших людей лучами любви Христовой, привлекавших к Нему их сердца. Это яркое свидетельство того, что монастырь — не стены, а состояние человека, его всецелая направленность к Богу. На меня произвели неизгладимое впечатление эти [сестры], которые, служа людям, жили в миру, но сами ему уже не принадлежали. Они были настоящими иноками, то есть иными людьми, не такими, как все вокруг».²⁶

²⁶ Алексей (Поликарпов), архим. Желание услышать Бога // Фома. 2005. № 7 (30). Окт. С. 16.

Л. Ю. Зайцева

КАЗАНСКАЯ ЖЕНСКАЯ ОБЩИНА БЛИЗ Г. ОМСКА В НАЧАЛЕ XX В.

В 1902 г. Преосвященнейшему Сергию Епископу Омскому и Семипалатинскому инокинями Сурского Иоанно-Богословского монастыря Архангельской епархии Анной Толмачевой и Екатериной Александровной Волковой было подано покорнейшее прошение об устройстве женской общины с наименованием ее Казанской. «Значение монастырей для поднятия религиозно-нравственного состояния православных русских людей не подлежит никакому сомнению, между тем Омская Епархия крайне бедна этими религиозно-просветительными учреждениями. Желая послужить насколько сил наших достанет, этому святому делу, мы решились положить основание женской общине около города Омска. В виду этого мы обратились к жителям Омского полка с просьбой о пожертвовании для общины земли и последние, вполне сочувствуя нашему намерению, приговором своим от 6 Октября настоящего 1902 года за № 228 постановили пожертвовать для общины из их юртаваго надела 4 дес. земли. На постановление это последовало согласие со стороны Атамана Отдела Войсковаго Хозяйственного Правления и Войсковаго Наказнаго Атамана».¹

Вслед за этим последовало прошение о разрешении «на производство сбора в пользу предполагаемой общины в пределах Омской епархии».²

В Консistorии было решено оставить просьбу монахинь без удовлетворения, так как для организации общины не было необходимых средств ни на содержание церкви, ни на содержание причта и сестер, не имелось жилых построек.³

Встретившись с первыми неудачами, Анна Толмачева и Екатерина Волкова не оставили своего намерения и направили Его Преосвященству вторичное прошение «о разре-

шении освятить место, отчужденное под общину, приступить к постройке домово́й церкви и помещений для сестер и собираться желающим для образования будущей общины».⁴ В нем просительницы сообщали, что Омское казачье общество обещало к уже выделенным под общинные земли добавить покосной и пахотной земли, чиновник Бутория пожертвовал 200 дес. земли «в обеспечение будущей общины», а на постройку домово́й церкви и помещений для сестер уже собраны 5125 руб. А. Толмачева и Е. Волкова предлагали первоначально до окончания строительства домово́й церкви и ее освящения приглашать священника за вознаграждение, пока не будут изысканы средства на содержание постоянного священника.⁵

В поддержку богоугодного дела выступили многочисленные благотворители. В августе 1903 г. шадринский купец Николай Яковлевич Смирнов направил на имя Епископа Сергия заявление о своем желании «помочь в устройстве общины близ Атаманскаго хутора в трех верстах».⁶ Н. Я. Смирнов обещал дать безвозмездно на постройку до 300 лесин соснового леса на сумму 600 руб. и наличными деньгами 1000 руб., а на отделку общинного храма — еще 1000 руб.⁷ Среди жертвователей были священник Аполлон Волков, купчиха А. Михайлова, вдова, мещанка Н. И. Рулева, омский купец А. К. Лимонов, вдова, унтер-офицерская жена, Е. И. Чукрина, омский 2-й гильдии купец И. Я. Калинин, вдова полковника И. Боярская, вдова коллежского асессора А. К. Болотина, казак Д. Е. Шебалин и многие другие.⁸

После того, как появились средства на организацию общины, мнение Консistorии изменилось: «Так как открытие женской общины вблизи г. Омска в интересах поддержания религиозно-нравственного состояния и духа благочестия в среде городского православнаго населения вполне желательно», предлагалось: перевести Анну Толмачеву и Екатерину Волкову в Михаило-Архангельскую общину Омской епархии, разрешить им жить в Омском каза-



Зайцева Любовь Юрьевна — д.и.н., Курганский институт государственной и муниципальной службы (филиал УрАГС), доцент, профессор кафедры государственного права
E-mail: bluz_68@mail.ru

⁴ Там же. Л. 5.

⁵ См.: Там же.

⁶ Там же. Л. 6.

⁷ См.: Там же.

⁸ См.: Там же. Л. 7–18.

¹ ГАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 67. Л. 1.

² Там же. Л. 3.

³ См.: Там же. Л. 4а.

чем пригородном поселке под наблюдением священника Омской вокзальной церкви и продолжить собирать пожертвования на организацию новой общины. Все постройки до открытия монастыря считать приписанными к Михаило-Архангельской женской общине, а все желающие стать сестрами новооткрываемого монастыря должны предварительно поступить в число сестер Михаило-Архангельской общины. Настоятельница Михаило-Архангельской общины должна была назначить одну из благонадежных сестер на Омское подворье в качестве старшей для наблюдения «за благоведением проживающих здесь сестер». Консистория также разрешала пригласить «по найму на средства того же подворья одного из заштатных священников» для совершения богослужения.⁹ Таким образом новая община оказывалась приписанной к Михаило-Архангельской общине Петропавловского уезда Акмолинской области.

Разрешение на устройство женской общины было дано протокольным постановлением Омской Духовной Консистории за № 101 в 1903 г. Наблюдение за организацией общины было возложено на священника церкви при железнодорожной станции Омск Акиндина Правдина.¹⁰

Подрядчиком стал Иван Иванович Кузнецов, крестьянин Елабужского уезда Вятской губернии.¹¹ Строительницы, Анна Толмачева и Екатерина Волкова, уговорили подрядчика Кузнецова на очень выгодные для общины условия: произвести работу за 3775 руб., «не уплачивая ему в настоящее время ни копейки, а уплачивать по мере возможности, хотя бы в несколько лет». Имевшиеся наличные деньги шли на закупку строительного материала.¹²

17 мая 1904 г. была совершена закладка здания женской общины. Закладка совершена благочинным градо-Омских церквей священником Ильей Богоявленским в присутствии причта Свято-Троицкой вокзальной церкви и священника Крестовоздвиженской церкви Аполлона Волкова.¹³ Вместо Правдина наблюдение за организацией общины было передано Волкову.

У храма Омской Казанской общины оказалось много посетителей. Местное общество

отвело из казачьих юрт 4 дес. под кладбище (3 дес. для умерших мирских людей и 1 дес. для монашествующих).¹⁴ Были желающие упокоиться именно на этом кладбище.¹⁵

В марте 1906 г. епископ сделал распоряжение: «На правах самостоятельного управления утверждается строительница возникающей женской общины близ железнодорожной станции «Омск» Анна Толмачева, в помощь ей, на случай болезни или других обстоятельств, может вступать в управление временно Екатерина Волкова, двух самостоятельных управительниц общины не считаю удобным утвердить».¹⁶ Затем резолюцией Епископа Екатерина Волкова была переведена в Петропавловскую женскую общину.¹⁷ На ее защиту встали сестры Казанской общины: «...по указу Вашему увольняется мать Екатерина, что нас ужасно поразило, так как мы не знаем за ней никакой вины...и просим...милости простить ее и оставить с нами; мы этого не вынесем, так как она положила все силы и здоровье для блага сей общины».¹⁸

В организации общины появились новые трудности. Согласно российскому законодательству земли могли отводиться только под монастыри, а «о праве женских общин на отвод земель» в законе ничего не говорилось.¹⁹ Епископ Омский и Семипалатинский вступил в переписку с Омским Управлением Государственными Имуществами по поводу отвода общине земель из казенных дач. Он писал: «В окрестностях города Омска и в самом Омске проживает масса магометан — киргиз и разного рода иноверцев и сектантов. В интересах распространения среди окрестного населения Христианского благочестия и благотворения в духе Православной Христианской Церкви Омским Епархиальным Начальством предложено учредить вблизи г. Омска женский общежительный монастырь, открыв предварительно с разрешения Св. Синода женскую общину... В настоящее время для возбуждения ходатайства пред Св. Синодом о формальном открытии оной общины недостает земли для обеспечения сестер общины содержанием».²⁰ Чиновники Управления объяснили, что вблизи г. Омска казенных земельных участков не имеется, что ближайшие к городу казенные лес-

¹⁴ См.: Там же. Л. 49.

¹⁵ См.: Там же. Л. 51.

¹⁶ Там же. Л. 62.

¹⁷ См.: Там же. Л. 65.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. Л. 67.

²⁰ Там же. Л. 68.

⁹ Там же. Л. 22, 23.

¹⁰ См.: Там же. Л. 29.

¹¹ См.: Там же. Л. 35.

¹² Там же. Л. 34.

¹³ См.: Там же. Л. 37.

ные дачи со степными полянами, пригодными для сельскохозяйственного производства находятся от Омска в 30–35 верстах, но «отвод земельного участка для общины из этих дач не во власти местного Управления».²¹ Последовало ходатайство Епископа в Главное Управление Землеустройства и Земледелия об отводе общине пахотного и лесного участка в 900 и 150 дес. из имеющихся казенных дач.²²

В 1908 г. Омской Казанской женской общиной заведовал священник Иван Попов.²³ В своих рапортах Попов называл источники содержания сестер. Имелся огород, с которого на весь год заготавливались капуста, огурцы, картофель, свекла, морковь и другие овощи. На земле казаков Новой Станицы в 8 верстах от общины бесплатно выделена земля в 5 дес. для посева пшеницы и овса. Крутлый год от 2 до 5 сестер собирали хлеб в пределах Омской епархии, часть которого потреблялась в общине, а излишки продавали, деньги от чего шли на покрытие хозяйственных расходов общины. Доход приносило кладбище: за места для могил местные жители платили от 30 коп. до 15 руб. Сестер приглашали читать псалтырь по усопшим. Вознаграждение поступало на содержание всей общины. Некоторые из сестер работали на Омский магазин Шаниной: стегали одеяла, вышивали гладью. Разводили домашний скот (лошадей и коров). Сами заготавливали сено, снимали участки для сенокоса. Молочные продукты потребляли в основном сами. Топленое масло продавали в небольшом количестве. Доход приносила домовая церковь: доход от свечной продажи, кружечный сбор, от проскомидии, за молебны, панихиды, поминовение. Часть этого дохода шла на оплату наемному священнику за совершение богослужений. Бывали пожертвования от частных лиц.²⁴

В 1908 г. в Казанской общине находилось уже более 30 сестер. Около трети из них были не старше 18 лет. Несколько сестер были в возрасте от 22 до 26 лет. Среди сестер общины преобладали крестьянские и мещанские девицы и вдовы из Витебской, Полтавской, Самарской, Саратовской, Тамбовской и Тобольской губерний. Приходькова Февронья являлась казацкой девицей Оренбургской губернии, а 5-летняя девочка Марфа — черемиской Ка-

занской губернии. Большая часть сестер проживала в общине по паспортам, но были и те, у кого не было паспортов, или они были просроченными. Предпринимались меры, чтобы все сестры «выхлопотали надлежащие виды на жительство».²⁵

Для работ по хозяйству, для ухода за скотом сестры пользовались помощью 2-х работников. Священник Попов признавал, что доходы могли быть значительнее за счет применения специального оборудования: «...сестры могли бы при своем желании и старании руководительницы весьма много зарабатывать своими рукоделами, особенно на чулочно-вязальной машине, приобрести которую теперь не представляется затруднений». «Могли бы сестры пользоваться имеющейся в общине швейной машиной, например, для шитья белья...».²⁶ Кроме того, Попов предлагал развивать переработку сельскохозяйственных продуктов: «...имея в общине небольшой сепаратор и сестры могли бы с успехом готовить сами сливочное масло для продажи, что много выгоднее, чем продавать русское топленое масло».²⁷ Иван Попов видел возможные пути интенсификации общинного хозяйства, которое находилось в долгах. «К сожалению, — докладывал священник, — ничем вышеописанным сестры не занимаются (а без рукоделия, особенно зимой, вовсе нечего делать) и тем обрекают себя на зависимость в существовании от поступлений пожертвований со стороны и, главным образом, от сбора хлеба. Потому то, думаю, теперь и долги общины не уплачиваются, а чем далее, тем более еще увеличиваются».²⁸ Растущие экономические проблемы вызвали недовольство строительницей Анной Толмачевой. Священник Попов просил Его Преосвященство «об удалении (Толмачевой) из Комитета (по заведыванию делами вновь устраиваемой Казанской женской общины) и о переводе (ее) из общины в Михаило-Архангельский женский монастырь Петропавловского уезда».²⁹ Попов объяснял свою просьбу тем, что «пока будет в общине, да ещево главе ея, такая личность, как Анна Толмачева, стремящаяся во что бы то ни стало пожить в свое удовольствие, не может быть и речи, что дела общины, как в религиозно-нравственном, так и в материальном отноше-

²⁵ Там же. Л. 85–88.

²⁶ Там же. Л. 84.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. Л. 96.

²¹ Там же.

²² См.: Там же.

²³ См.: Там же. Л. 71.

²⁴ См.: Там же. Л. 83–84.

нии когда-либо будут процветать. Долги общины не уменьшаются, а еще более увеличиваются. Часть скота продана и прожита, приобретений же нет и не предвидится, ибо главные благотворители общины Н. Я. Смирнов и И. И. Кузнецов и многие другие — лично мне заявили, что они ни копейки более жертвовать в общину не будут до тех пор, пока в общине будет проживать Анна Толмачева».³⁰ Священник обвинял Толмачеву в бесконтрольном распоряжении деньгами общины. Чтобы исключить растраты, он завел приходо-расходную книгу, но считал, что Толмачева «скрывает некоторые поступления на приход».³¹

Заведывающий Казанской общиной священник был недоволен и состоянием внутренней жизни общины. Попов характеризовал «в этом отношении полный беспорядок, полный хаос». Он объяснял свою оценку следующим: «Анна Толмачева имеет частое обыкновение из общины уезжать в город с утра и до вечера, и община оставляется прямо-таки на произвол судьбы, и после ее отъезда сестры делают, что хотят, некоторые гуляют, спят... Мира между сестрами нет, все разделены на две партии: любимицы Анны Толмачевой, с одной стороны, и ненавидимые ею сестры, с другой. Отсюда частые ссоры, гонения, притеснения, особенно членов Комитета, и дело дошло до того, что 15 августа (1908 г.) одна сестра поколотила другую...».³² Один из работников общины, Савелий Васильев Хупавкин, доносил, что строительница Анна Толмачева, когда он возил ее в город, «купила две четверти водки», что возмутило работника, который заявил ей: «вот вы на водку денег нашли, а мне на сапоги... жалованья не даете, говорите, что денег нет».³³ Несколько сестер обвинили Толмачеву и Волкову в «жестокоем будто бы с ними обращении и прочих проступках».³⁴ В Омской Духовной Консistorии было заведено следственное дело «о беспорядках во внутренней жизни устрояющейся Казанской Омской женской общине».³⁵ Консistorия приняла постановление сделать Толмачевой предупреждение, «чтобы она впредь под опасением подвергнуться строгому взысканию не допускала по

отношению к сестрам общины неосмотрительных слов и действий, могущих соблазнить их и незаслуженно обидеть и подать повод к жалобам».³⁶ Консistorия предложила Толмачевой и Волковой, чтобы «оне находящимся в общине сестрами управляли в духе кротости и любви, руководствуясь во всех случаях внутренней жизни общины не своими личными чувствами и соображениями, а правилами Св. Отца и людей опытных в духовной жизни, составивших наставления как жить и поступать в различных обстоятельствах жизни, чтобы каждый случай служил к назиданию и духовному исправлению».³⁷ Кроме того, новой начальницей Казанской женской общины стала монахиня Ангелина.³⁸ Попов считал, что «Анна Толмачева внушает своим приверженицам не признавать новой начальницы».³⁹ Некоторые сестры открыто не повиновались монашине Ангелине, заявляли, что «у них есть своя матушка, назначенная таким же указом».⁴⁰ Вновь было проведено следствие. Следователь, иеромонах Крестовой церкви Макарий предложил «для пользы общины и для спокойствия самой Толмачевой» «переместиться (ей) в другой монастырь, ибо три части сестёр возбуждены против нея».⁴¹

Анна Толмачева не собиралась покидать общину, которую сама же и создала. Она просила Епископа Гавриила «уволить меня на покой при этой же Общине».⁴² В своем «смирнейшем обращении» Толмачева пыталась выторговать себе достойное содержание от общины: «дать мне с послушницами отдельный домик, состоящий из 2-х комнат. Необходимую перестройку и перенос на другое место означенного флигеля произвести на средства Общины. Выдавать мне от Общины ежемесячное содержание...: березовых дров для отопления флигеля по 3 саж. в месяц в зимнее время и по 1 саж. в летнее; керасина 20 фунтов; пользоваться трапезой; крупчанной муки 2-й высокий сорт 2 пуда; чая фамильного 1/4 фунта; сахара 3 фунта; пользоваться огородными овощами; в летнее время выдавать по 1/2 сотне яиц в месяц; рыбы 1/2 пуда; крупы-риса 10 фунтов; постного-подсолнечного масла 5 фунтов; углей 3 пуда; мыла 5 фунтов; выда-

³⁰ Там же.

³¹ Там же. Л. 100.

³² Там же. Л. 100.

³³ Там же. Л. 106.

³⁴ Там же. Л. 108.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Там же. Л. 93а.

³⁹ Там же. Л. 111.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. Л. 124.

вать мне от Общины необходимую одежду в год: рясу, подрясник, ватное пальто, все это шить бесплатно Общиной; обувь: ботинки, калоши, тёплые валенные сапоги. Дать от Общины двух послушниц и выдавать им полное содержание: чай, сахар, одежду, обувь и пользоваться трапезой от Общины. Послушниц не брать на общее послушание ни в летнее, ни в зимнее время. Я куда вздумая поехать, чтобы препятствий от Общины мне не было...».⁴³

Против такой перспективы для Толмачевой резко выступили крупнейшие жертвователи, Смирнов и Кузнецов. Николай Яковлевич Смирнов заявил в прошении к Епископу: «Желая придти на помощь к учреждаемой общине, я, с своей стороны, изъявляю согласие пожертвовать в собственность этой общине, если таковая будет открыта Св. Синодом 130 дес. земли из принадлежащего мне участка, находящегося в 12 верстах от разъезда Татьяновского Сибирской железной дороги близ д. Орловки Омского уезда, в 60 верстах от самой общины».⁴⁴ Но жертвование купец был готов сделать на следующих условиях: «1. Чтобы в общине вечно поминались за богослужениями при жизни о здравии, а по смерти за упокой находящихся ныне в живых рабов Божиих Николая и Марии и за упокой умерших Якова, Ирины, Иоанна, Максима и Афанасия и о здравии рабов Божиих Константина, Ивана и Христофора, которые тоже участвуют в пожертвовании земли; 2. Чтобы из общины была удалена и более туда не принималась послушница Анна Толмачева, так как присутствие последней по имеющимся в моем распоряжении сведениям в общине не желательно; 3. Я желаю, чтобы начальницей общины была назначена монахиня Ангелина, которая заведует этой общиной теперь, а если она в последствии окажется не отвечающей своему назначению, то заместительница ее должна быть назначена установленным в законе порядком».⁴⁵ Смирнов в случае невыполнения его условий отказывался от пожертвования. Иван Иванович Кузнецов тоже выдвинул ряд предложений и требований: «...уплату следующих мне с вновь устраиваемой близ ст. Омск Казанской женской общины 5275 руб. за возведенные мною постройки и 500 руб. выданные мною взаимозачетно общине, а всего 5775 руб. я готов рас-

пределить следующим образом: 2775 руб. я готов пожертвовать этой общине с тем, чтобы эта община была открыта самостоятельно и управительницей этой общины желал бы, чтобы была назначена выписанная монахиня Ангелина...Остальные 3000 руб. рассчитываю уплату на 6 лет, т.е. по 500 руб. в год, начиная с 1909 г. Цель жертвы моей та, чтобы улучшить общину и облегчить долг, лежащий на ней, мне желательно, чтобы управительницей общины радела как о самой общине, так и о лежащих на ней долгах. Если общину постигнет, чего упаси Бог, несчастье или бедствие я всегда по силе возможности отзовусь и во всяком случае отсрочу платеж долга, но обидно смотреть на общину, в которой нет никакого приращения и в продолжении 5 лет не погашено ни одной копейки долга ни с моего, ни чьего другого».⁴⁶

Под таким давлением епархиальное начальство приняло решение «в интересах поддержания благоустройства во внутренней жизни вновь устраиваемой Казанской женской общины близ ст. Омск невозможного при отсутствии дисциплины и партийных раздорах, предложить крестьянке Самарской губернии Анне Толмачевой немедленно переместиться, если пожелает на жительство в Михаило-Архангельский женский монастырь Петропавловского уезда, а если не пожелает, то поручить настоятельнице онаго монастыря исключить Толмачеву из числа послушниц монастыря и выдать ей паспорт... Просьбу Толмачевой об увольнении ее на покой, с предоставлением помещения и содержания... оставить без последствий, так как Толмачева к труду ещё способна...».⁴⁷

Так кризис в общине был преодолён.

Указом Св. Синода от 29 марта 1910 г. за № 4460 на участке земли Омского поселкового казачьего общества близ ст. Омск Сибирской железной дороги была учреждена Казанская женская община.⁴⁸

В 1911 г. в Казанской общине находилось на жительстве около 100 сестер. Настоятельница в рапорте сообщала о возведении новых построек. Предполагалось строительство каменного храма на 500 молящихся на средства жертвователей из Санкт-Петербурга, генеральской вдовы Людмилы Головесовой. В имеющейся церкви богослужение совершалось по вос-

Там же.

Там же. Л. 130.

Там же.

⁴⁶ Там же. Л. 130–131.

⁴⁷ Там же. Л. 133–134.

⁴⁸ См.: Там же. Л. 216.

кресным и праздничным дням. Богомольцы со станции Омск, ближайших селений и заимок посещали богослужение, привлекаемые завёданным по монастырскому чину пением».⁴⁹

Вместе с тем, существовали сложности: «монастырская жизнь в общине дальше прогрессивно развиваться не может, ибо по существующим законам сестры общины никогда не могут получить пострижение в монашество, а без монахинь монастырская жизнь не может иметь твердого основания, не может развиваться и укрепляться, ибо сестры общины, особенно зарекомендовавшие себя подвигами послушания и молитвы, искренно желающие отречься от мира и получить пострижение, будут стремиться перейти из общины в монастырь, чтобы там иметь возможность принять ангельский чин».⁵⁰ Около 10 сестер, желавших стать монахинями, получили отказ на основании правила, что в общине пострига не бывает. Настоятельница опасалась, «как бы монастырская жизнь, так отлично поставленная, не разстроилась чрез уход из общины лучших сестер по монастырям».⁵¹ В связи с этими обстоятельствами настоятельница ходатайствовала перед Консistorией о переименовании общины в общежительный Омский Казанский монастырь, «с тем, чтобы содержаться ему на свои средства».⁵² Все необходимое к открытию

монастыря в общине имелось: 130 дес. пахотной и сенокосной земли, которую пожертвовал шадринский купец Н. Я. Смирнов, 4 дес. усадебной земли, ...40 голов рогатого скота и 20 лошадей, необходимые сельскохозяйственные орудия — плуги, бороны, 2 сенокосилки, конные грабли, сноповязалка.⁵³

Духовная Консistorия постановила от имени Его Преосвященства войти с ходатайством в Св. Синод о переименовании общины в монастырь, с назначением начальницей монастыря монахини Ангелины с возведением ее в сан игуменьи.⁵⁴

Наконец, решение, которого все ждали, было принято. 2 марта 1912 г. под № 1567 в Консistorию пришел Указ Св. Синода: «1. На основании Высочайшего повеления, воследовавшего в 9 день мая 1881 г. (З.П.С. 3. Т. 1./№ 149, прилож. п. 5), находящуюся близ ст. Омск Сибирской железной дороги Казанскую женскую общину обратить в общежительный женский монастырь с наименованием его: Омский Казанский общежительный женский монастырь, с таким числом сестер, какое обитель окажется в состоянии содержать на собственные средства и 2. На должность настоятельницы сего монастыря назначить бывшую начальницу общины монахиню Ангелину с возведением ее в сан игуменьи».⁵⁵

⁴⁹ Там же. Л. 199.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ См.: Там же. Л. 200.

⁵⁴ См.: Там же. Л. 215.

⁵⁵ Там же. Л. 224.



инокиня Азария (Зыкова)

ЕКАТЕРИНБУРГСКИЙ НОВО-ТИХВИНСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

История Ново-Тихвинского монастыря в период гражданской войны изучена еще слабо. Это связано, прежде всего, с недостаточностью исторических источников за этот период. Информация по данной теме по-

черпнута нами в основном из сохранившихся периодических изданий того времени, из документов советского периода по закрытию храмов г. Екатеринбурга и из архивно-следственных дел.

С 1919 г. советская власть приступила к «ликвидации» Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря, который постепенно был расформирован и обращен в Военный городок. На его территории разместились



Азария (Зыкова), инокиня Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря
E-mail: istkabi@sestry.ru

пехотные, кавалерийские и артиллерийские курсы командного состава Красной армии. Поводом для выселения «всех монахинь, попов, дьяконов с территории монастыря и передачи их помещений курсам»,¹ послужило обвинение монахинь в связях с белым офицерством. В секретном донесении начальника политотдела военно-учебных заведений от 25 мая 1921 г. сообщалось: «С момента открытия курсов на территории монастыря, для нас стало вполне очевидным, что живущая там монашеская «братья» является контрреволюционным элементом. Взяв за основу это положение, мы ... повели наблюдение за монашескими и ходящими к ним посетителями. Одними из любимейших гостей «у сестер» были белые офицеры разных марок, служивших ... как военспецы, ибо иного контингента за отсутствием своих военспецов мы набрать не могли. ... 22 мая (1921 г.) между 9 и 10 часами утра у нас производились аресты белых офицеров, и в самый момент ареста монахини стали бить в набат. Набатный же звон, безусловно, служил сигналом другим белогвардейцам, что свидетельствуют некоторые лица из их шайки. <...> И так ясно, что беляки и монахини одна шайка, а поэтому в расположении курсов для них не может быть места».²

Действительно ли существовала связь между сестрами Ново-Тихвинского монастыря и белым офицерством или это голословные обвинения? По этому поводу нам удалось выяснить следующее.

В марте 1918 г. в Екатеринбург была переброшена из Петрограда Военная академия Генерального штаба, слушатели которой состояли в основном из бывших царских офицеров. К июню 1918 г. Академия насчитывала свыше 300 слушателей при 14 профессорах и 22 штатных преподавателях. Начальником Академии был генерал А. И. Андогский, который предупреждал офицеров: «Несомненно, слежка за нами, и слежка самая серьезная, уже установлена, и провокация будет также пущена на полный ход».³ Академия разместилась напротив монастыря, в новом здании Епархиального женского училища. Рядом с Академией и монастырем расположилось «соседство не из при-

ятных — местный совдеп».⁴ Некоторые из офицеров Академии принимали участие в деятельности белого подполья. Историк А. М. Кручинин отмечал, что белое подполье окончательно оформилось к маю 1918 г., и в него вошла группа офицеров Академии Генштаба во главе с подполковником К. Ю. Румшей.⁵ Чекисты начали следить за офицерами, в результате этого в поле их зрения попали также некоторые сестры обители, но летом 1918 г. довести следствие до конца они не смогли в связи с отступлением Красной армии.

В этот период проявилось отношение Ново-Тихвинского монастыря к советской власти, и отношение это трудно назвать лояльным. Например, когда в мае 1918 г. по решению исполкома была предпринята попытка конфисковать в монастыре пять ломовых лошадей с упряжью и фуражом, то монахини не подчинились распоряжению новой власти и оказали сопротивление. В монастырь отправили отряд красноармейцев, и лошадей забрали силой. Как сообщалось в газете «Уральская жизнь», «во время оказанного второму отряду красноармейцев сопротивления было произведено несколько выстрелов, не принесших вреда. Пострадало лишь несколько монахинь, помятых во время свалки».⁶ Вряд ли монастырь ревностно исполнял и другие требования советских органов власти.

Весной 1918 г. в г. Екатеринбург была перемещена Царская Семья, сестры Ново-Тихвинского монастыря с разрешения Облисполкома стали носить в Ипатьевский дом продукты питания. Организовывала доставку продуктов, безусловно, с благословения настоятельницы, монахиня Августина (Гребнева).⁷

⁴ Там же.

⁵ См.: Кручинин А. М. Падение красного Екатеринбурга. Екатеринбург, 2005. С. 66.

⁶ «Уральская жизнь» 1918. 14 мая.

⁷ На допросе у следователя Соколова 9 июля 1919 г. монахиня Августина рассказывала: «Как-то летом прошлого года к нам в монастырь явился какой-то незнакомый господин и пожелал сделать у нас заказ: икону мученицы Маргариты. В первый же свой приход к нам он завел речь про Царскую семью. Он стал говорить, что необходимо спасти ее, что для этого надо сплотить офицерство. Я указала этому человеку на доктора Деревенко, как на единственного человека в городе, могущего сказать ему что-нибудь определенное. Сам же он собирався идти в Академию Генерального штаба к офицерам. У доктора Деревенко этот господин был, и возвратившись от него, он нам сказал, что Царская семья, по словам Деревенко, нуждается в продуктах. Мы стали посылать Царской семье молоко, ... потом другие продукты. <...> Иван Иванович хотел, чтобы Царской семье были переданы письма и икона в футляре, ... но сделать этого было никак нельзя. <...> Иван Иванович был в Академии Генерального штаба у офицеров и говорил мне, что там он «не сошелся во взглядах». Я его

¹ ГАСО. Ф. Р. 511. Оп. 1. Д. 123. Л. 856.

² Там же. Л. 856.

³ Иностранцев М. «Академия Генштаба и гибель царской семьи в Екатеринбурге. Из воспоминаний профессора бывшей Академии Генштаба» // Уральская старина. Екатеринбург. 1994. Вып. 1. С. 19.

Комендант дома Ипатьева А. Д. Авдеев объяснял, почему монастырю разрешили носить продукты заключенным: «Местный женский монастырь обратился с ходатайством о том, чтобы доставлять продукты для семьи Романовых. После обсуждения в областном исполкоме было решено разрешить им это делать, чтобы проследить за намерениями черносотенцев и учинить строгое наблюдение за арестованными».⁸ Эту же причину называл и комендант Я. М. Юровский: «Значительный период они (Царская Семья — Н.З.) много получали всяких продуктов из женского монастыря, это последнее, надо полагать, им было разрешено в целях обнаружения связи с организациями, принимавшими меры к освобождению».⁹ Таким образом, мы видим, что подозрения в существовании связи между антисоветскими организациями и Ново-Тихвинским монастырем у большевиков были самые серьезные.

25 июля 1918 г. в оставленный большевиками г. Екатеринбург вступили чехословацкие и белые русские части. Было положено начало созданию военной и гражданской властей, формированию Народной армии. Возглавлял чехословацкую группу войск полковник С. Н. Войцеховский. Игуменья Магдалина встретила с ним 1 августа 1918 г. в доме добровольца чешской армии, местного золотопромышленника Л. И. Вишневого. Она благословила полковника на «бравные подвиги».¹⁰ Тепло принимали в монастыре и супругу командующего чехословацким корпусом В. Н. Шокорова.¹¹ Госпожа С. Ф. Шокорова подвизалась в чехословацком корпусе простой сестрой милосердия. Игуменья Магдалина подарила ей золотую икону Тихвинской Богоматери ручной работы и сказала при этом, что в ее лице она благословляет этой иконой всех, кто страдает и борется за освобождение России.¹² После освобождения города от большевиков начались похороны жертв красного террора. Убитых хоронили и на кладбище

монастыря. Игуменья Магдалина благословила сестер участвовать в отпевании и погребении погибших в борьбе с большевиками. Пислушница Марфа Софонова рассказывала, что ей, как певчей, приходилось почти ежедневно участвовать в похоронах чехословацких военных, убитых в боях с немцами. Для раненых чехов в монастыре был организован госпиталь. Сестры не только ухаживали за ранеными, но и шили им обмундирование.

В 1919 г. игуменья Магдалина была снята с должности и уехала жить на дачу около Чусовского озера. Настоятельницей монастыря стала монахиня Хиония (Беляева), а казначеей назначили монахиню Августину (Гребневую). Подпись казначеи Августины стоит на документах, относящихся к периоду до сентября 1920 г. Дальнейшая ее судьба долгое время была неизвестна. Однако недавно нам удалось выяснить, что монахиня Августина в конце 1920 г. или в начале 1921 г. по приглашению генерала Гайды¹⁴ эмигрировала в Чехословакию. Дело в том, что ее внучатая племянница Екатерина Пермякова в 1918 г. вышла замуж за генерала Гайду. Он венчался с ней в Кафедральном соборе и увез с собой из г. Екатеринбурга. В Чехословакии генерал Гайда со своей женой проживали в замке Яблоницы. Предположительно с ними жила и монахиня Августина. Нам удалось выяснить, что ее могила находится на русском кладбище в г. Праге. Удивляет, что из многочисленной родни своей новой жены, генерал Гайда предложил эми-

¹³ Гребнева Вера Георгиевна родилась в 1859 г. в Сысертском заводе Екатеринбургского уезда Пермской губернии в семье крестьян. В 1871 г. в возрасте 12 лет Веру отдали в Ново-Тихвинский монастырь. У девочки были способности к рисованию, поэтому ее определили на послушание: иконописную мастерскую монастыря. При мастерской была школа, где девочек учили иконописи. В 1900 г. Вера была пострижена в монашество с именем Августина. Ей поручили ответственное послушание — руководство иконописной живописной, чеканной, фотографической мастерскими монастыря.

¹⁴ Гайда Радола (Рудольф Гейдель), (1892—1948), один из организаторов восстания Чехословацкого корпуса, командующий Сибирской армией у А. В. Колчака, генерал-лейтенант. В июле 1914 был мобилизован в австро-венгерскую армию в чине прапорщика. В начале I Мировой войны — санитарный унтер-офицер австро-венгерской армии, в 1915 г. перешел на сторону черносотенских войск, затем попал в Россию, где принял участие в создании чехословацких легионов. При мятеже Чехословацкого корпуса в мае 1918 возглавил Восточную группу, получил чин генерал-майора и в октябре 1918 принял командование армией Временного Сибирского правительства. Сыграл заметную роль в захвате Транссибирской магистрали во время мятежа корпуса. Во Владивостоке выступил против А. В. Колчака, после поражения в феврале 1920 вернулся на родину.

тогда поняла так, что он не сошелся во взглядах по вопросу о спасении Царской семьи и о том, чтобы Государь Император Николай Александрович снова был царем». См.: Гибель Царской семьи. Франкфурт-на-Майне, 1987. Док. 277. С. 390—391.

⁸ Цит. по: Розанова Н. Царственные страстотерпцы. По смертная судьба. М., 2008. С. 44.

⁹ Там же. С. 45.

¹⁰ Уральская жизнь. 1918. 2 авг.

¹¹ Командовал Чехословацким корпусом до 1 сентября 1918 г. Потом был назначен генеральным инспектором всех чехословацких войск в России.

¹² См.: Уральская жизнь. 1918. 2 авг.

гировать и жить с его семьей только м. Августине. Видимо, он понимал, что ей грозит особая опасность от представителей советской власти. Генерал советовал также инженеру Н. Н. Ипатьеву, в доме которого после казни Царской Семьи располагался штаб командующего Сибирской армией, в случае победы красных уехать из России. Инженер Ипатьев последовал совету генерала и выехал в г. Прагу.

Екатеринбург в июле 1919 г. вновь был занят красными, ЧК начала выявлять тех, кто поддерживал белое движение, было продолжено и расследование о подпольщиках. В ходе следствия было выявлено, что подозреваемые в контрреволюционной деятельности общались с монахиней Евлампией.¹⁵ К ней в монастырь часто заходили военнослужащие, среди которых оказался осведомитель ЧК. Он доносил о связях сестер с подпольщиками, сообщал, что якобы монахиня Евлампия говорила ему о наличии 600 мобилизованных человек, которые ждут сигнала для выступления против коммунистов. Кроме того, в лесах Багарякского района формируется «Зеленая армия», у которой есть винтовки и пулеметы. Другой осведомитель в июне 1920 г. сообщал, что в г. Екатеринбурге существует подпольная организация Учредильцев, которая проводит свои собрания в женском монастыре. Помимо этих донесений в Губчека поступили сведения о том, что в монастыре «хранятся вещи сбежавшей буржуазии и также из других церквей города».¹⁶ На основании этих доносов в конце 1920 г.

в Ново-Тихвинском монастыре был произведен обыск. Во время обыска с колоколен церковей монастыря раздался набатный колокольный звон. На вопрос чекистов: «Кто это звонит?» — монахини с дерзкой иронией ответили: «Не знаем, — может быть, это Дух Святой».¹⁷ После этого были произведены аресты и опись монастырского имущества.

Результатом чекистского расследования стало окончательное закрытие монастыря. В феврале 1921 г. начальник окружного управления военно-учебных курсов приказал в пятидневный срок закрыть Введенскую и Скорбященскую церкви и «выселить оттуда обслуживающих их матушек».¹⁸ Несмотря на сопротивление верующих, написавших на незаконные действия местных властей жалобу во ВЦИК, монастырские церкви закрыли, а сестер выселили.

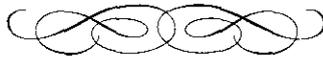
На данный момент это — вся информация, которую мы смогли найти по вопросу об отношении монастыря к антибольшевистскому движению. Пока сложно сделать вывод о том, какое конкретное политическое движение пользовалось симпатией и поддержкой в монастыре, насколько глубокими были связи с белыми и чехословаками. Нам известно о монархических взглядах игуменьи Магдалины (Досмановой), однако чехословаки, с которыми общались как старшие монахини монастыря, так и рядовые сестры, в основном придерживались левых взглядов. Возможно, что монастырь поддерживал любое движение, борющееся за освобождение страны от большевизма. Эта тема нуждается в дальнейшем исследовании.

¹⁵ В списке монашествующих Ново-Тихвинского монастыря за 1913 г. значится монахиня Евлампия (Платонова), которая была старшей в монастырской хлебопекарне. Это — крестьянская девица Екатерина Платонова, поступившая в монастырь в 1883 г. и принявшая постриг в 1906 г.

¹⁶ ГАСО. Ф. Р-511. Оп. 1. Д. 123. Л. 851.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. Л. 853.



А. И. Конюченко

ДВИЖЕНИЕ МОНАШЕСТВУЮЩИХ МУЖСКИХ МОНАСТЫРЕЙ РПЦ

(вторая половина XIX — начало XX в.)*

Сущность монашеской жизни по Уставу Василия Великого выражалась в трех обетах, которые произносил постригаемый: послушание старшим с отречением от собственной воли, целомудрие, нестяжательность.¹ Во второй половине XVIII в. было установлено правило, согласно которому сведения о пожелавшем принять монашеский постриг собирало епархиальное начальство, а разрешение на пострижение давал Св. Синод. Данные установления исходили из цели правительственной политики в отношении монастырей, направленной на ограничение числа монашествующих. Но затем, уже в первой половине XIX в., возникли проблемы с заполнением даже штатных мест в монастырях. Поэтому в 1832 г. синодальным конторам было дано право разрешать пострижения в подконтрольных им монастырях.² А в 1865 вышел указ, дающий право епархиальным архиереям «самим разрешать пострижение желающих в монашество, с соблюдением установленных правил, не испрашивая разрешения Святейшего Синода».³

Минимальный возраст пострижения в монашество устанавливался 30 лет для мужчин и 40 для женщин. Исключения делались для лиц с полным богословским образованием, которых закон разрешал постригать и в 25 лет.⁴ Желающие постричься предоставляли соответствующие документы: служащие —

увольнительные свидетельства от своего начальства, лица податных сословий — увольнение от общества и свидетельство о согласии от Казенной палаты. Окончательное решение во втором случае принадлежало губернатору. До отмены крепостного права разрешено было уйти в монастырь частновладельческому крестьянину, естественно, зависело от воли помещика. Указом 05.10.1906 г. лица из податных состояний освобождались от необходимости просить разрешение от своего общества, Казенной палаты и губернатора.⁶

Для желающих принять монашество устанавливался трехлетний послушнический курс — испытательный срок.⁷ Для вдовых священнослужителей делалось исключение. Таким образом, желающий принять монашеский постриг должен был иметь определенный возраст, быть свободным от общественных и семейных обязанностей, пройти послушнический курс. Пострижение совершалось с благословения епархиального архиерея, по представлению и одобрению настоятеля монастыря и того из монашествующих, кто являлся наставником послушника.⁹

Для того чтобы поступить в монастырь для проживания в нем, не требовалось ни возрастного ценза, ни общественного приговора об увольнении из общества.¹⁰ Помимо монашествующих, в монастырях проживали лица, принятые настоятелями по паспортам или увольнительным видам, и сохраняющие принадлежность к своему прежнему сословию, и послушники, получившие увольнение из своих обществ. Последние обычно становились рясо-



Конюченко Андрей Иванович — д.и.н., Челябинский государственный университет, профессор кафедры истории дореволюционной России
E-mail: kopal6262@mail.ru

¹ См.: Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной церкви. Казань, 1913. С. 214.

² См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 35. Д. 237. Л. 1–106.

³ Там же. Л. 6.

⁴ См.: Законы о состояниях. СПб., 1901. Ст. 410. Церковными же правилами разрешалось принимать в монастырь для подготовки к монашеству с 10-летнего возраста, а произнесение монашеских обетов допускалось с 17 лет. (См.: Павлов А. С. Курс церковного права. Казань, 1913. С. 217). Кроме того, запрещалось постригать в монашество состоящих в браке супругов, а также лиц, состоящих в законном разводе, но имеющих на иждивении детей; состоящих в запасе; должников и состоящих под судом; детей, родители которых дали обет отдать их в монашество, без их собственного желания. (См.: Законы о состояниях. Ст. 412. Павлов А. С. Указ. соч. С. 217, 218;

Бердников И. С. Указ. соч. С. 17, 18). Что же касается снижения возрастного ценза для «окончивших курс богословских наук», то, по-видимому, это исключение восходит к прецеденту времен Екатерины II, когда Св. Синод разрешил постричь в монахи 14 студентов богословия, засчитав им за послушнический курс 12 лет обучения. (См.: Ивановский В. Русское законодательство XVIII и XIX веков в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей. (Опыт историко-канонического исследования). Харьков, 1905. С. 11).

⁵ См.: Законы о состояниях. Ст. 411.

⁶ См.: Бердников И. С. Указ. соч. С. 18.

⁷ См.: Прибавление к Регламенту // Сборник памятников по истории церковного права преимущественно Русской церкви до эпохи Петра Великого. Пг., 1915. Ст. 11.

⁸ См.: Законы о состояниях. Ст. 410.

⁹ См.: Устав духовных консисторий. СПб., 1912. Ст. 77.

¹⁰ См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 2027. Л. 2–206.

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ. Проект РК 2009 Урал: Челябинская область № 09-01-85122 а/у.

формными послушниками (рясофорами). С канонической точки зрения существовало три степени пострижения: малая схима (принесли обеты отречения от мира, целомудрия, воздержания, поста, послушания настоятелю и пребывания в монастыре «до последнего своего издыхания»), пострижение в мантию и великая схима.¹¹

Четвертое правило IV Вселенского собора (Халкидон, 451 г.) запрещало необоснованные переходы монашествующих из одного монастыря в другой без разрешения епископа.¹² Сорок шестое правило пято-шестого Вселенского собора (680–681 гг.) подтвердило запрет самовольных отлучек из монастырей.¹³

В компетенции епархиального архиерея было разрешение на переход монашествующих в управляемой им епархии, а перевод в другие церковно-административные единицы должен был осуществляться «не иначе, как по предварительном сношении епархиальных начальств между собою, без представления Святейшему Синоду».¹⁴ Но многие епископы в середине XIX в., как ни странно, этого не знали и обращались в вышестоящую инстанцию за разрешениями переводов монашествующих в монастыри других регионов.

В качестве наиболее распространенной причины переводов оказывалось состояние здоровья. В 1860 г. архиепископ Олонецкий и Петрозаводский Аркадий просил о переводе 43-летнего иеромонаха Димитрия в епархию с более умеренным климатом. Высоко отзываясь о его способностях и 18-летней службе, преосвященный Аркадий в доказательство серьезности оснований для перевода приводил выдержку из медицинского освидетельствования иеромонаха: «... на левой голени застарелые ломотные язвы с общим скорбутным худосочием. При постоянной ломоте в берцовых костях отделяются по временам из язв малые косточки в форме пластинок». Несмотря на постоянное лечение, болезнь прогрессировала, по мнению врача, по причине местного климата и недостатка растительной пищи.¹⁵

Случались направления монашествующих в монастыри в качестве наказаний. Так, уроженец Подольской епархии иеромонах Авксентий после окончания Киевской духовной академии прослужил три года учителем в Орловской и Кишневской духовных семинариях, но затем в 1853 г. был «за нетрезвую жизнь, грубость и беспокойный характер удален от учительской должности» и отправлен в Вологодскую епархию для помещения в один из монастырей под строжайший и непосредственный контроль настоятеля. На новом месте его определили 25.11.1853 г. в Спасо-Прилуцкий монастырь второго класса, но оттуда Авксентия уже 03.04.1854 г. «за нетрезвость и своеволие» пришлось перевести в Белавинскую Спасо-Преображенскую пустынь, откуда по прошению 01.09.1854 г. — в Дионисиево-Глушицкий монастырь. Там, по всей видимости, иеромонах Авксентий наконец изменил свое поведение, поскольку его даже наградили набедренником и перевели в Тотемский Спасо-Суморин монастырь «как более достаточный из здешних».¹⁶

В 1860 г. он обратился к местному преосвященному с просьбой о переводе на родину — в Свято-Троицкий монастырь Каменец-Подольска. В обращении в Синод Вологодский епископ Христофор так объяснял мотивы просьбы о переводе: «... прожив в здешней епархии 6 лет под влиянием северного, сурового для него климата, при упадке сил его и здоровья ныне находит себя подверженным частым припадкам простуды, требующих медицинских пособий и особенно теплого южного климата». Синод в данном случае не только уважил просьбу, но и выдал деньги на переезд.¹⁷

Но подобные просьбы о переводах, особенно в более известные и благополучные монастыри, удовлетворялись не всегда. Иеромонаху Макарию из Балаклавского Георгиевского монастыря, пришлось пережить целую эпопею по устройству своего будущего в одном из богатых монастырей. Находясь на службе в морском ведомстве с 1850 г., он принимал участие в походах и сражениях, в том числе в Крымской войне, был во французском плену, по его словам, за отказ поклониться портрету императора Наполеона. В конце 1850-х гг. иеромонах решил обратиться с просьбой о том, чтобы ему воздали должное, так как

См.: Иннокентий, архим. Пострижение в монашество. Опыт церковно-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской церквях до XVIII века включительно. Вильна, 1899.

См.: Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1994. Т. 1. С. 337.

См.: Там же. С. 531.

РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2231. Л. 7–70б.

Там же. Л. 1–40б.

¹⁶ Там же. Д. 1320. Л. 106.–2.

¹⁷ Там же. Л. 1, 18.

дальше продолжать службу он не в состоянии и попросил перевести его на родину — в Киев — в Лавру или Михайло-Архангельский монастырь для проживания на покое. Киевский митрополит Исидор объяснил Синоду, что прием в Лавру невозможен: по состоянию здоровья иеромонах Макарий не может проходить послушаний, а в штате больничного братства своих келий и вакансий не имеется. К тому же в Лавре постоянно находится масса паломников, по причине чего даже больничные монахи по очереди осуществляют священнослужения и исполняют различные требы. По этим же соображениям отказал и лаврский собор. Свободного места не оказалось и в Михайловском монастыре. Однако, как писал, видимо чувствуя неловкость ситуации, в 1860 г. Киевский митрополит Арсений, если бы Макарий пожелал, он мог бы быть принят в один из других монастырей Киевской епархии, так как во всех остальных свободные места на данный момент были.¹⁸

Иеромонах согласился на Киевский Братский училищный монастырь. Но настоятель монастыря архимандрит Филарет отказался принять нового человека, объяснив, что он его совершенно не знает, а в монастыре воспитывается «духовное юношество» и живут получающие образование иностранцы. Пытаясь помочь со своей стороны незадачливому иеромонаху, Синод посоветовал ему обратиться к епархиальному начальству какой-либо другой епархии. На этот раз Макарий согласился на Корсунский монастырь Таврической епархии или Бизюков Херсонской, но при условии, что, проживая на покое, он будет получать 150 рублей серебром в год из доходов монастыря. При этом в 1863 г. он представил в канцелярию обер-прокурора аттестаты командиров кораблей, на которых проходил службу — «Сизополь», «Флора», «Кулевча» а также отзывы о себе ряда лиц, с которыми контактировал по службе, и вновь напомнил, что многие служившие вместе с ним на Черноморском флоте монашествующие давно получили и новые «теплые места» и прогонные деньги на проезд. До окончательного решения вопроса он просил разместить его для проживания либо в Александро-Невской Лавре либо — в Троице-Сергиевой пустыни, ибо не имея средств к существованию он вынужден скитаться по чужим углам.¹⁹

Возможно, членов Синода насторожило упорство и настойчивость соискателя, желавшего непременно выжать из ситуации максимальную для себя выгоду, и на основании того что он уже длительное время живет вне монастырских стен, а дорогу на юг оплачивать слишком дорого, было решено «поместить его в число братства Никандровой Благовещенской пустыни Псковской епархии». Но проживание в ней никоим образом не входило в планы честолюбивого иеромонаха, и он еще был полон решимости побороться за свое счастье до победного конца. 24.06.1864 он пишет обер-прокурору А. П. Ахматову, что его вынужденные скитания продолжаются уже пять с половиной лет, после длительного проживания на юге климат Северо-Запада России ему не подходит, ухода за ним в пустыни нет и просит перевести или в Киево-Печерскую Лавру с выделением «ежегодно из кружки старшей братии третьей части доходов» или в Корсунский монастырь Таврической епархии, где он принял монашество, с выплатой 100 рублей серебром на одежду, обувь, питание и лекарства. К этому было приложено свидетельство о состоянии здоровья, выданное уездным порховским врачом 06.06.1864, в котором говорилось, что иеромонах Макарий страдает «перемежающейся лихорадкой», «хроническим каттаром легких», кашляет «с обильным извержением мокроты», а пустынь окружена болотами, и рекомендовалось перевести больного в более благоприятные климатические условия. Устыдившийся Св. Синод вновь обратился к Киевскому и Таврическому архиереям.²⁰

Ответ Киевского владыки повторял предыдущий по сути: 22 монаха Лавры уволены от послушаний, каждый из них проживает в отдельной келье «в уважение прежней, усердной, многолетней их службы», кроме того, в монастыре проживают на покое еще трое лиц — преосвященный Болгарский Иосиф, архимандрит и протоиерей. Более интересный ответ пришел от Таврического епископа Арсения. Невозможность принять на заявленных условиях иеромонаха Макария он объяснял тремя обстоятельствами. Во-первых, в связи с ремонтом монастырских зданий не хватает келий, так что часть монахов пришлось расселить по другим обителям. Во-вторых, монастырь перечисляет часть от своих доходов Симферопольскому епархиальному училищу. И, самое глав-

¹⁸ См.: Там же. Д. 524. Л. 10—11об.

¹⁹ См.: Там же. Л. 29,33, 35об.—36об.

²⁰ Там же. Л. 40—40об., 43—44об., 45.

А. М. Кулегин

ПОРТРЕТ НИКОЛАЯ II ИЗ НОВО-ТИХВИНСКОГО МОНАСТЫРЯ
В КОЛЛЕКЦИИ И ЭКСПОЗИЦИЯХ ГОСУДАРСТВЕННОГО
МУЗЕЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ РОССИИ

В данном сообщении речь пойдет всего об одном уникальном предмете из обширной коллекции Государственного музея политической истории России (ГМПИР), которая насчитывает около полумиллиона реликвий.¹

Полотно, которое является предметом рассмотрения, не может соперничать с другими живописными произведениями из собрания ГМПИР ни размерами (музейная коллекция включает другие, гораздо более масштабные картины), ни громким именем автора (среди экспонатов есть вещи, написанные выдающимися российскими и советскими художниками). Однако на любой экспозиции оно неизбежно создает вокруг себя некую особую напряженную ауру и становится предметом пристального внимания. Речь идет о не совсем обычном портрете Николая II, который был написан не профессиональным художником, а одной из монахинь Ново-Тихвинского монастыря в г. Екатеринбург.²

К сожалению, мы до сих пор не знаем точно многого из его истории, но даже то, что удалось установить, всегда вызывает у аудитории повышенный интерес. Екатеринбургский портрет последнего российского императора никого не оставляет равнодушным — ни монархиста, ни сторонника либеральных идей, ни просто нашего юного посетителя — школьника или студента. Он впервые привлек пристальное внимание научных сотрудников музея на рубеже 1980–1990-х гг. За последние 17 лет уникальный портрет становился одним из центральных «персонажей» в четырех экспозиционных проектах музея.

Ново-Тихвинская обитель, основанная в 1809 г. и получившая в 1822 г. официальный статус женского монастыря первого класса к началу XX в. достигла своего расцвета. Монастырь насчитывал к 1917 г. 911 монахинь и послушниц, занимая третье место в России. Слава о трудолюбии и мастерстве его жительниц вышла далеко за пределы Екатеринбургской епархии, в которую входил монастырь. Обитель обеспечивала себя продуктами земледелия и животноводства, а монастырские храмы обильно украшались изделиями иконописной, резной, золотошвейной, чеканной и позолотной мастерских. Существовала в монастыре мастерская прикладного искусства, где рисование преподавал в конце XIX в. выпускник Петербургской академии художеств известный уральский художник Н. М. Плюснин.³ В мастерской, в частности, занимались иконописью и светской живописью. По-видимому, одной из учениц мастера была и монахиня Емелиана. Именно ей было поручено выполнить парадный портрет императора в качестве подарка от монастыря к коронационным торжествам в Москве. Николай II изображен в полный рост в мундире полковника лейб-гвардии Гусарского полка. Естественно, что художница никогда не видела своей модели, и поэтому портрет был написан ею по фотографической открытке, о чем Емелиана честно и написала в правой нижней части портрета.⁴

Одним из элементов грандиозных коронационных торжеств стали торжественные приемы Николаем II 16 мая в Андреевском тронном зале и 17 мая 1896 г. во Владимирском зале Большого Кремлевского дворца многочисленных депутатов с поздравлениями и подношениями по случаю этого знаменательного события. Вероятно, в один из этих двух майских дней и увидел самодержец впервые свой портрет из Ново-Тихвинского монастыря. Попытки найти в периодической печати того времени какие-либо указания на конкретный факт вручения портрета в ходе коронации пока успехом не увенчались. В частности, «Ека-



Кулегин Алексей Михайлович — к.и.н., Государственный музей политической истории России (г. Санкт-Петербург), зав. сектором
E-mail: gmpir_al@mail.ru

¹ Об истории Государственного музея политической истории России, старейшего историко-политического музея в России и на всем постсоветском пространстве, подробнее см.: Рожденный трижды. 90 лет Государственному музею политической истории России (1919–2009). СПб., 2009.

² ГМПИР. Ф. IV-127. Портрет императора Николая II со следами разрезов от штыковых ударов. Екатеринбург. 1896 г. Художник — монахиня Емелиана. Холст, масло; 253 x 135.

³ См.: Нечаева М. Ю. Саров и женское монашество на Урале в конце XVIII–XIX вв. Екатеринбург, 2000. С. 7.

⁴ См.: ГМПИР. Ф. IV-127.

теринбургские епархиальные ведомости» лишь добросовестно воспроизвели на своих страницах официальные сообщения о коронации.⁵ Тем не менее, подарок чем-то явно привлек внимание императора. Возможно тем, что несколько выбивался из череды традиционных подношения, делавшихся по случаю коронации. Николай мог просто устать от бесконечной череды икон «в ценных ризах» и различных дарственных блюд. В результате, портрет по высочайшему распоряжению был отправлен в Санкт-Петербург, в Зимний дворец, где благополучно и пребывал до 1917 г.

Во время захвата Зимнего дворца войсками Военно-революционного комитета в ночь с 25 на 26 октября 1917 г. стихийная ненависть толпы не пощадила и императорские портреты.

Специальная комиссия Адмиралтейской районной думы Петрограда, расследовавшая факты разграбления дворца в ходе Октябрьского переворота, констатировала многочисленные случаи вандализма и надругательства над изображениями бывшего самодержца. Председатель Адмиралтейской думы, выступая на заседании Петроградской городской думы 11 ноября 1917 г., нарисовал весьма колоритную картину, представшую за шесть дней до этого перед взором членов специальной комиссии. К сожалению, хранящаяся в отделе рукописей Российской национальной библиотеки стенограмма заседания передает скорее комментарии к тексту зачитывавшегося им акта о разграблении Зимнего дворца, чем само содержание этого документа.⁶ Однако и из нее видно, что художественные произведения во время захвата резиденции Временного правительства пострадали весьма ощутимо. Характеризуя состояние комнат Николая Второго и Александры Федоровны докладчик сказал, что «с художественной точки зрения они скорее антихудожественны, чем художественны. Но разгром там полный. Из кабинета А. Ф. пропал знаменитый портрет Николая II, написанный Серовым. Портрет этот был найден позже в совершенно прорванном виде».⁷

Как записал в дневнике Александр Бенуа, побывавший в Зимнем несколько раньше членом комиссии Адмиралтейской думы, портрет работы Валентина Серова был выброшен из дворца на площадь, «он был весь в дырах, от

живописи остался один тонкий слой, и черты лица едва можно было различить, — и видно, над ним всячески издевались — топтали ногами, скребли и царапали чем-то острым!».⁸ Такая же участь постигла и портрет, выполненный монахиней Емелианой. Солдаты и красногвардейцы, ворвавшиеся в императорскую резиденцию, в ярости изрезали ненавистное изображение штыками. В таком растерзанном состоянии холст пылился на чердаках Зимнего дворца еще 12 лет.

В 1930 г. портрет поступил из Эрмитажа в Государственный музей Революции, который являлся предшественником ГМПИР и находился тогда в помещениях Зимнего дворца, но это мало что изменило в его судьбе. Экспонировать в таком виде полотно было невозможно, а реставрировать изображение «Николая Кровавого» в советские времена также не представлялось реальным. Лишь каким-то чудом портрет не был уничтожен во время массовых чисток фондов музея после «Ленинградского дела», жертвами которых стали тысячи документов, листовок и плакатов, якобы «порочных по содержанию». Лишь с началом «перестройки» впервые появилась возможность приступить к возрождению реликвии. В ходе проведения кропотливых реставрационных работ к 1987 г. портрету в целом удалось вернуть его первоначальный облик, однако было принято решение следы от штыков сохранить как ценное свидетельство трагических событий отечественной истории.⁹

После реставрации портрет впервые экспонировался на стационарной выставке «Демократия или диктатура?», посвященной истории многопартийности в России. Выставка создавалась в 1989–1991 гг. в качестве первой крупной стационарной экспозиции нашего музея, который в тот период еще носил название Музея Великой Октябрьской социалистической революции, но уже разрабатывал новую концепцию своей научной и экспозиционной деятельности как Музея политической истории России. Впервые за весь советский период в музейной экспозиции в четырех залах была представлена ретроспектива истории создания и деятельности политических партий России с момента их создания до ликвидации в период Гражданской войны, установления однопар-

⁵ См.: Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1896. № 20–21. 18–25 мая. С. 480–482, 485.

⁶ См.: Стенографические отчеты заседаний Петроградской городской думы. РНБ ОР. Ф. 1000. Пост. 1957. 25/2. С. 367–375.

⁷ См.: Там же. С. 370.

⁸ Бенуа А. Н. Мой дневник: 1916–1917–1918. М., 2003.

⁹ См.: Изъятию не подлежит... Хранить вечно! 100-летие коллекции Государственного музея политической истории России. 1907–2007. СПб., 2007. С. 141.

тийной диктатуры большевиков и возрождения многопартийности в период «перестройки». Как известно, вопрос о многопартийности был в конце 1980 — начале 1990-х гг. весьма актуальным. Выставка создавалась в тот период, когда новой литературы по этому вопросу практически не существовало. Для обучающейся аудитории данная экспозиция в тех условиях была просто незаменима, имела стабильную посещаемость школьных и студенческих групп. Однако очень большой объем новой информации создавал и существенные трудности. Нужно было преодолеть возникавшую порой монотонность и иллюстративность экспозиционного рассказа, создать яркие эмоциональные центры, которые привлекли бы внимание посетителей и содействовали их «погружению» в историческую эпоху. В первом зале таким символом стал печатный станок из типографии газеты «Русская воля», над которым парили в воздухе многочисленные листовки различных партий начала XX в. В зале, посвященном борьбе политических партий за выбор пути развития России в 1917 г., центральная композиция представляла как бы часть бульжной мостовой с фонарем, характерным для петроградских улиц той эпохи. Рядом находился императорский портрет, на который были направлены штыки винтовок. Таким образом, воссоздавалась ситуация, в которой этот предмет реально оказался в октябре 1917 г. Венчало всю композицию воспроизведение транспаранта «Николая Кровавого в Петропавловскую крепость», который изображен на известной фотографии, сделанной во время манифестации 18 июня 1917 г. на Марсовом поле. В результате, небольшой зал выглядел очень эффектно, хорошо передавал напряженную атмосферу революции.¹⁰ Правда, впоследствии нам пришлось отказаться от демонстрации в открытой подаче подлинных винтовок, хотя они и были помещены на большой высоте. Криминальная обстановка начала 1990-х гг. вынудила заменить их муляжами. Стационарная выставка «Демократия или диктатура?» была открыта в разгар драматических событий

пресловутого августовского путча 1991 г. и должна была работать в музее в течение десяти лет до 2001 г., однако к моменту ее закрытия портрет императора уже несколько лет находился в составе другой экспозиции.

В качестве одного из главных экспонатов портрет был представлен на имевшей грандиозный успех выставке-инсталляции «Кто убил Николая II?» (1998–2003 гг.). Она посвящалась 80-летию гибели царской семьи и посвящена жесточайшему перезахоронению ее останков в усыпальнице Петропавловского собора. Екатеринбургский портрет обязательно должен был на ней появиться и даже стать доминантой выставки. Ведь судьба вновь свела обительниц Ново-Тихвинского монастыря с Николаем II и членами его семьи. В отличие от 1896 г. это произошло не в момент триумфа императорской власти, а в преддверии их гибели. В мае 1918 г. императорская семья оказалась в Екатеринбурге в качестве узников печально знаменитого Ипатьевского дома. Тяжелое моральное и физическое состояние заключенных усугублялось на первых порах и плохим питанием. От одного из преданных царской семье людей об этом стало известно монахиням. Они обратились с ходатайством в областной исполком с просьбой разрешить доставлять продукты для семьи Романовых. Как вспоминал первый комендант «Дома особого назначения», как официально именовался Ипатьевский дом, слесарь А. Д. Авдеев, «после обсуждения ... было решено разрешить им это делать, чтобы проследить за намерениями черносотенцев и учинить строгое наблюдение...».¹¹ Уже через несколько дней в дневнике Александры Федоровны от 18 июня 1918 г. появилась новая запись: «Добрые монашки присылают теперь молоко и яйца для Алексея и нас, и сливки».¹² Николай в тот же день записал: «...провизию приносят раз в два дня». Теперь семья императора получала молоко, сливочное масло, овощи. Мало-помалу монахини осмелели и стали доставлять для заключенных и другие продукты — мясо, колбасу, а также лакомства — пироги, ватрушки, печенье, орехи. Однажды раздобывшийся комендант разрешил

¹⁰ Подробнее об экспозиции «Демократия или диктатура?» см.: Государственный музей политической истории России. Путеводитель. СПб., 1995. С. 48–57. Некоторые принципиальные вопросы создания этой выставки также изложены в статье См.: Калмыков А. Г. Об эволюции концепции экспозиционного отражения политической системы России в 1895–1917 гг. (из опыта ГМИИР) // Политическая история России: теория и музейная практика: Сб. науч. тр. СПб., 1994. Вып. 1. С. 14–28.

¹¹ Авдеев А. В. Николай Романов в Тобольске и Екатеринбурге (из воспоминаний коменданта) // Красная новь. 1928. № 5. С. 202.

¹² Последние дневники императрицы Александры Федоровны Романовой: февраль 1917 г. — 16 июля 1918 г. Новосибирск. 1999. С. 240.

принести для Николая II немного табаку, которого тот был уже давно лишен. Благодаря следователю Н. А. Соколову, который по указанию адмирала А. В. Колчака занимался расследованием убийства царской семьи, до нас дошли даже имена двух женщин, которые приносили еду узникам. Это были послушницы Антонина и Мария.¹³ Чтобы не вызывать излишних кривотолков, они по указанию настоятельницы приходили в Ипатьевский дом в мирской одежде. Так продолжалось до начала июля, когда вместо Авдеева комендантом был назначен чекист Яков Юровский. Режим был ужесточен, но сестрам по-прежнему разрешали приносить молоко и яйца. Последний раз монашки принесли еду 16 июля, которое стало последним днем жизни членов императорской семьи. В ночь на 17 июля они, как известно, были варварски убиты в подвале Ипатьевского дома. К сожалению, мы не знаем, была ли еще жива к тому времени монахиня Емелиана, и стала ли и она свидетелем тех трагических событий.

Когда мы задумали данную выставку, то сразу же столкнулись с серьезной проблемой — в тот период почти все крупные музеи Петербурга и пригородов — Эрмитаж, Петергоф, Царское Село, Павловск — планировали крупные экспозиции, посвященные этому событию. Соперничать с ними по объему экспонатов, непосредственно связанных с личностью последнего российского императора, мы, разумеется, не могли. Хотя ГМПИР располагает целым рядом таких предметов. В их числе, например, такие реликвии как заводная игрушка «Наказание боксера», подаренная уже взрослому императору его матерью Марией Федоровной в 1902–1903 гг.,¹⁴ деревянное блюдо, преподнесенное Николаю II волостными старшинами, уникальные фотоальбомы «Царская охота» и «Пребывание Николая II на Путиловском заводе. 1916 г.», многочисленные красочные меню торжественных обедов в честь коронационных торжеств в Москве и 300-летия династии Романовых, и другие раритеты.

Поэтому авторы выставки приняли решение, не отказываясь от представления подлинных реликвий, создать принципиально иное музейное пространство. В нем авторская трактовка историко-философской ситуации объединилась с новой тогда для нас формой му-

зейной инсталляции.¹⁵ Ее объектами являлись не только экспонаты, но и другие предметы, способные в совокупности организовать особую музейную среду, создающую то или иное настроение (на данной выставке — торжественно-траурное). Среда выставки также была призвана побудить посетителя к раздумьям о судьбе России через призму судьбы императорской семьи, к размышлениям о тех причинах, которые привели к гибели 300-летнюю династию Романовых, и, конечно, о том, насколько еще живуча в российском обществе привычка решать важнейшие общественные проблемы путем насилия.

Для организации пространства выставки в качестве главных образующих элементов были выбраны два больших многофигурных живописных полотна. На левой стене зала находилась хрестоматийная картина В. Е. Маковского «9 января 1905 года на Васильевском острове»,¹⁶ написанная, как известно, по горячим следам этих трагических событий, моментально превративших в глазах значительной части общества «царя-батюшку» в «Николая Кровавого». На противоположной стене была помещена работа известного ленинградского художника Д. Г. Обозненко «Встреча В. И. Ленина на Финляндском вокзале 3 апреля 1917 г.» — насколько известно, последнее крупное произведение на эту тему, выполненное в 1987 г. по заказу музея.¹⁷

Центром торцевой стены, и экспозиции в целом стал екатеринбургский портрет императора. По замыслу авторов, он как бы выпал из роскошной рамы, символизируя падение императорской власти в России. С двух сторон полотно обрамляли два лозунга — монархический «За веру, царя и отечество!» и революционный — «Долой монархию!», как бы разрывая портрет на части. Основную часть экспозиции зала предваряли символические «скрижали истории», на двух сторонах которых были помещены знаковые даты и события, выстраивавшие своеобразную хронику падения царского режима. А в углах зала на-

¹⁵ Существует несколько различных определений инсталляции. Приведем лишь одно: «Инсталляция — пространственное произведение. Может состоять из реальных бытовых предметов, из объемных конструкций». См.: Терминология новых видов искусства // СПб Ведомости. 1998. 11 августа. С. 5.

¹⁶ ГМПИР. Ф. IV-145. Художник В. Е. Маковский. «9 января 1905 г. на Васильевском острове». 1905–1907 гг.

¹⁷ См.: ГМПИР. Ф. IV-2636. Художник Д. Г. Обозненко. «Встреча В. И. Ленина на Финляндском вокзале 3(16) апреля 1917 г.». 1987 г. Холст, масло, 300х600.

¹³ См.: Соколов Н. А. Убийство царской семьи. М., 2007. С. 227–229.

¹⁴ Подробнее об этом экспонате см.: Изъятию не подлежит. С. 77.

ходились в свободной развеске, с одной стороны, фотопортреты «реакционеров» — деятелей XIX — начала XX вв., которые своей консервативной или репрессивной политикой невольно или объективно способствовали гибели царского строя, а на другой — портреты видных деятелей революционного движения, которые совершенно сознательно ставили своей целью свержение монархии в России.¹⁸

Создавая эту юбилейную выставку, мы вначале не рассчитывали на ее длительную работу, но отзывы посетителей, в первую очередь, преподавателей и учителей, которые с помощью научных сотрудников и экскурсоводов могли проводить на ней широкий круг музейных уроков и интерактивных занятий по отечественной истории, побудили неоднократно продлевать ее эксплуатацию. В результате, выставка отработала без малого пять лет и стала чемпионом по посещаемости среди других музейных проектов.

После трехлетнего перерыва в марте—октябре 2007 г. уникальный экспонат демонстрировался на новой выставке «Февраль 1917-го: Хроника падения монархии в России», приуроченной к 90-летию Февральской революции. Выставка стала одним из серии проектов, создаваемых совместно с Государственным архивом РФ,¹⁹ и включала только подлинные реликвии из музейных и архивных фондов. Контекст экспонирования здесь был уже несколько другой — живописное полотно существенно дополняло и усиливало эмоциональное воздействие одного из ключевых комплексов выставки — «Отречение Николая II».

¹⁸ Краткий анализ данного и других современных экспозиционных проектов ГМП ИР см.: Кулегин А. М. Традиции и новаторство в экспозиционной работе Государственного музея политической истории России (1989–1999) // Музей XXI века: мечта и реальность: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. 6–7 октября 1999 г. СПб, 1999. С. 76–84; Он же. Новые принципы и формы организации музейного пространства. Из опыта работы Государственного музея политической истории России // Сб. тез. Всерос. науч.-практ. конф. «Музей — открытая система» (22–24 апреля 2002 г.). М., 2002. С. 29–31.

¹⁹ К настоящему времени ГМП ИР создал совместно с ГАРФом три выставки, посвященные соответственно истории Государственной думы (апрель 2006 г.), юбилею Февральской революции (март 2007 г.) и 90-летию Гражданской войны в России (апрель 2008 г.)

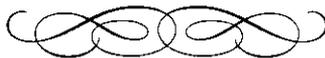
Наконец, с октября 2007 г. по настоящее время портрет вновь находится на действующей экспозиции в составе выставки «Изытию не подлежит... Хранить вечно!», которая включает 100 суперраритетов из музейного собрания и посвящена вековому юбилею коллекции ГМП ИР.²⁰

Подводя некоторые итоги, во-первых, следует отметить важное значение этой музейной реликвии как исторического источника о трагических событиях российской истории, и во-вторых, большую степень востребованности данного знакового для характеристики переломной эпохи начала XX столетия экспоната из музейного собрания. За истекшие годы императорский портрет из Ново-Тихвинского монастыря принимал участие в четырех крупных экспозиционных проектах, нескольких выездных выставках и в общей сложности находился в музейных залах свыше 15 лет. Думается, что в будущих экспозициях, над которыми сейчас работают научные сотрудники музея, удастся раскрыть новые грани экспозиционного показа этого уникального исторического памятника.

Хотелось бы также надеяться, что удастся продолжить поиск новых материалов, дополняющих и конкретизирующих те достаточно скудные сведения, которыми сегодня мы располагаем об этом уникальном произведении. Возможно, что участие в нынешней конференции придаст новый импульс и направление этим изысканиям.

За 114 лет своей истории портрет скромной екатеринбургской монахини сумел прожить целых три жизни. Первая — торжественно-парадная в стенах официальной императорской резиденции (1896–1917); вторая, полная забвения, в пыли чердака «Дворца революции» (1917–1987), а затем мертвым грузом в музейных фондах и, наконец, третья, в образе возрожденной реликвии Музея политической истории России (с 1987 г. по настоящее время). Хочется верить, что эта третья жизнь окажется долгой и счастливой.

²⁰ Подробнее об этой юбилейной выставке см.: Выставка «Изытию не подлежит ... Хранить вечно!». 100-летие коллекции ГМП ИР. 1907–2007. Буклет. СПб., 2007.



протоиерей Алексей Марченко
 БЕЛОГОРСКАЯ ГОЛГОФА. МУЧЕНИЧЕСКИЙ ПОДВИГ БРАТИИ
 БЕЛОГОРСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО
 МУЖСКОГО МИССИОНЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ ПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ

Основанный в начале 1890-х гг. Белогорский Свято-Николаевский мужской миссионерский монастырь к началу XX в. имел огромную популярность среди православного населения урало-сибирских губерний России. Усвоив строгие организационные традиции афонского монашества, белогорские иноки успешно проповедовали среди местных старообрядцев. Потрясающая красота природы, высокая духовная жизнь и самоотверженный труд братии привлекали в монастырь свыше 70 тыс. паломников в год. Благодаря щедрым пожертвованиям купца П. С. Жирнова и других благодетелей, монастырь за короткие сроки сумел создать развитую хозяйственную инфраструктуру и стать одним из крупнейших монастырей Урала. К 1910 г. братия монастыря превысила 400 человек.¹ Вершиной развития «Уральского Афона» стало завершение строительства на Белой горе величественного Крестовоздвиженского собора, освященного в июне 1917 г.²

Дальнейшему процветанию Белогорского монастыря помешала революция, приведшая к власти большевиков. В октябре 1918 г. произошел разгром Белогорского монастыря. В Осинском уезде, где находился монастырь, «красный террор» отличался невиданной жестокостью.³ Вместе со своим настоятелем архимандритом Варлаамом (Коноплевым) мученическую кончину приняли многие наельники обители. Однако долгое время обстоятельства страданий и смерти белогорских мучеников оставались тайной.

Одним из первых о гибели братии Белогорского монастыря сообщил иеромонах Дамаскин Орловский). По его версии «в августе 1918 г.

большевики захватили обитель... Многие монахи после зверских пыток были убиты».⁴

Обстоятельное расследование репрессий, проведенных большевиками в отношении белогорских монахов, предпринял пермский историк В. В. Вяткин.

Опираясь на данные послужных списков белогорского братства, ему удалось выявить имена 34-х иноков обители, замученных в августе–октябре 1918 г.⁵ Ссылаясь на сведения, полученные от очевидцев, он указал предполагаемые причины и места казни мучеников. «Белогорцев уничтожали в Осе и в Перми, в Ашпале — либо за отказ от работы на своих мучителей, либо за несогласие на мобилизацию в Красную армию».⁶

Существует немало документальных и устных свидетельств о том, как расправлялись большевики с белогорскими монахами. В. С. Костина опубликовала воспоминания двух отшельниц Марии и Анны — духовных чад настоятеля Белогорского монастыря архимандрита Варлаама (Коноплева), подвижавшихся в 1918 г. недалеко от Белой горы. «Ослабев от голода послушницы вышли из пустыньки и направились на Гору. Подходя к обители, они вместо братии встретили часовых, которые им сказали: «Уходите быстрее! Все расстреляны, никого нет, монастырь закрыт». Монахов ставили в два ряда и расстреливали прямо на глазах у местных жителей Белой Горы. Кто пытался подойти или протестовал, в тех тоже стреляли. Хоронить не давали».⁷

Это свидетельство не противоречит материалам, помещенным на страницах газеты «Освобожденная Россия», где рассказывается о поездке на Белую Гору епископа Бориса (Шипулина), назначенного Сибирским ВВЦУ управляющим Пермской епархией после изгнания красных.⁸



Марченко Алексей, протоиерей — д.и.н., Пермский государственный университет, зав. кафедрой теологии
 E-mail: hramus@mail.ru

См.: Шестаков И., свящ. Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского общежительного монастыря на Белой горе Осинского уезда Пермской губернии. Пермь, 1900. С. 1–4; Белогорский Свято-Николаевский равнославно-миссионерский мужской общежительный монастырь в Осинском уезде Пермской епархии. М., 1910. С. 1–13.
 См.: Федорущенко О. Белогорский Свято-Николаевский равнославно-миссионерский мужской общежительный монастырь. Пермь, 2004. С. 71, 72
 См.: Нецаев М. Г. Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922. Пермь, 2004. С. 220.

⁴ Дамаскин (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1996. С. 203.

⁵ См.: ГАЛО. Ф. 37. Оп. 7. Д. 3–23.

⁶ Вяткин В. В. Величие и трагедия Уральского Афона. (История Белогорского монастыря). Пермь, 1996. С. 106–107.

⁷ Костина В. С. Выбираю путь Христов. Судьбы духовенства и монашества Земли Пермской XX век. Пермь, 2008. С. 125.

⁸ См.: Агафонов П. Н. Епископы Пермской епархии. 1918–1928 гг. Пермь, 1997. С. 25.

24 февраля 1919 г. войска генерала Вержбицкого выбили большевиков из Кунгура. Белая гора оказалась на освобожденной территории. 4 марта туда прибыл епископ Борис, совершая свою первую поездку по епархии. «...Увиденное и услышанное на Белой горе превзошло все ожидания. Уже были найдены тела иеромонахов Илии и Сергия с исколотыми штыками шеями, с размозженными черепами и прострелянными ладонями. Епископу сообщили следующее: 102 насельника Белой Горы были утнаны на окопные работы... В главном алтаре собора осквернили и разворотили престол..., все имущество монастыря разграбили настолько, что из швальни было взято последнее шило... Та же картина разрушения и зверства оказалась в Серафимо-Алексеевском скиту. Из числа насельников было убито 9 человек. В Осе были обнаружены тела трех скитников — иноков Сергия, Исаакия и рясофорного послушника Павла. Их извлекли из ямы, залитой нечистотами. У этих мучеников размозжены головы, вырваны куски тела из боков, нанесено множество штыковых ран, надломлены голени...».⁹

Известно, что в апреле 1919 г. епископ Борис инициировал расследование обстоятельств террора против духовенства в Пермской епархии, в том числе белогорской братии. Материалы работы следственной комиссии правительства А. В. Колчака сохранились и частично опубликованы С. С. Балмасовым.¹⁰ Они рисуют наиболее полную картину зверств большевиков в отношении монахов Белогорского монастыря.

Во время следствия иеромонах Белогорского монастыря Иосиф (Воробьев) показал: «Аресты преимущественно производились Осинской чрезвычайной комиссией и по ее распоряжениям. Между 8–10 октября 1918 г. Юго-Осокинской чрезвычайной комиссией были арестованы иеромонахи Иоасаф и Сергий, которые высказывали негодование Советам, называя комиссаров продажными душами, что и послужило причиной их ареста, а позже 6 ноября, по доставлении их в Осу, — причиной расстрела. Одновременно с ними было арестовано 6 монахов, из которых 3 бежали, остальные были отправлены большевиками в Вятку... Никаких мандатов и докумен-

тов при арестах обвиняемым большевиками не предъявлялось и оставлено не было».¹¹

Из показаний ясно, что массовый арест монахов был произведен между 10–13 октября при совершении в монастыре всенощного богослужения. Общее количество арестованных в этот день было около 170 человек. Из них некоторые были мобилизованы красными, селились на фронте и бежали оттуда. Другие были взяты сибирскими войсками в плен на станции Шумаково, находясь на принудительных работах. Третьи скрылись и бежали в время отступления красных из Перми. Из числа бывших арестованных и оставшихся в живых в монастырь вернулось 43 человека.¹²

Отец Иосиф свидетельствует: «По имеющимся у меня точным сведениям, арестованным большевиками постигла следующая участь:

Монахи:

- 1) Маркел (Шаврин)
- 2) Ергоген (Боярышнев)
- 3) Иосиф (Аристофаров)
- 4) Евфимий (Шаршимов)
- 5) Аркадий (Носков)
- 6) Варнава (Надеждин)

Послушники:

- 7) Яков Данилов
- 8) Петр Рочев
- 9) Александр Арапов
- 10) Федор Белкин
- 11) Сергей Ржанников
- 12) Василий Ракутин
- 13) Иван Родин (прапорщик)
- 14) Андрей Тупицын (поручик)
- 15) Максим Конилов
- 16) Симеон Дунаев (скит)
- 17) Василий Змеев (скит)
- 18) Пантелеимон Посохин (скит).

Все эти лица были расстреляны большевиками в с. Шарашах Осинского уезда за отказ идти на воинскую службу в первых числах октября 1918 года.

За 2 дня до освобождения Перми сибирскими войсками¹³ были утоплены в Каме:

- 19) иеромонах Иоанн (Новоселов)
 - 20) иеродиакон Виссарион (Окунев)
- Черноризцы:
- 21) Савва (Колмогоров)
 - 22) Василий (Вотяков)
 - 23) послушник Михаил (Феофилов)

⁹ Освобожденная Россия. Пермь, 1919. 30 марта. № 72; Вяткин В. В. Указ. соч. С. 109, 110.

¹⁰ См.: Балмасов С. С. Красный террор на Востоке России в 1918–1922. М., 2006.

¹¹ ГАРФ. Ф. 9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 106.

¹² См.: Там же. Л. 1060б.

¹³ 24 декабря 1918 г. колчаковцы вошли в Пермь.

24) иеродиакон Матфей (Банников) (известно из другого документа).¹⁴

Расстреляны и замучены в последних числах октября 1918 г. в городе Осе:

25) иеромонах Сергей (Вершинин)

26) иеромонах Илия (Попов)

Монахи:

27) Иоанн (Ротнов) — бывший казачий офицер

28) Сергей (Саматов)

29) Исаакий (Ковалевский)

Черноризцы:

30) Яков (Старцев)

31) Дмитрий (Созинов)

32) иеродиакон Михай (Подкорытов) расстрелян осенью в Кунгуре

33) иеродиакон Евфимий (Коротков) расстрелян в городе Перми в Белогорском подворье

34) черноризец Павел Балабанов — замучен в Юго-Осокинском заводе Осинского уезда». ¹⁵

Помимо указанных лиц в другом документе — списке казненных иноков Белогорского монастыря значатся:

35) иеромонах Вячеслав (Косожилин)

36) иеромонах Иоасаф (Сабанцев)

37) черноризец Дмитрий

38) послушник Петр

39) послушник Алексей

Монахи Серафимо-Алексеевского скита:

40) Сергей

41) Исаакий

42) Иосиф

43) Иоанн

44) черноризец Павел

45) послушник Григорий. ¹⁶

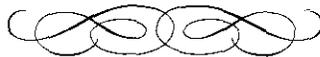
Таким образом, документы свидетельствуют, что число убиенной братии Белогорского монастыря и Серафимо-Алексеевского скита этой обители составляет не менее 45 человек, не считая настоятеля — архимандрита Варлаама. ¹⁷

В 1998 г. настоятель — архимандрит Варлаам и 26 насельников Белогорского монастыря: иеромонахи Сергей, Илия, Вячеслав, Иоасаф, Иоанн, Антоний, иеродиаконы Михай, Виссарион, Матфей, Евфимий, монахи: Варнава, Димитрий, Савва, Гермоген, Аркадий, Евфимий, Маркелл, послушники Иоанн, Иаков, Петр, другой Иаков, Александр, Феодор, другой Петр, Сергей, Алексей были канонизированы как местночтимые святые Пермской епархии. ¹⁸ В 2000 г. на юбилейном Архиерейском соборе они были прославлены в лики святых новомучеников для общецерковного почитания. Их память совершается 12/25 августа. Прославление других убиенных за Христа белогорских подвижников остается нашим священным долгом.

¹⁴ См.: Там же. Ф. 4369. Оп. 5. Д. 847. Л. 12–13.

¹⁷ Фамилии пострадавших насельников Белогорского монастыря и Серафимо-Алексеевского скита в значительной степени присутствуют в исследуемых документах, а так же восстановлены благодаря трудам П. Н. Агафонова в работе: Агафонов П. Н. Духовенство Пермской епархии. 1918–1928 гг. Пермь, 1997. Ч. 1. С. 122–140.

¹⁸ См.: К прославлению священномученика Феофана, епископа Пермского и Соликамского и преподобномученика Варлаама с братией Белогорского монастыря. Пермь, 1998. С. 21–36.



В. А. Овчинников

ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАШЕСКИЕ ОБИТЕЛИ НА ТЕРРИТОРИИ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В НАЧАЛЕ XX И В НАЧАЛЕ XXI ВВ.: ДИНАМИКА И ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

Территориальное распределение и динамика низовых подразделений (приходов, монастырей) — характеристики, дающие общее



Овчинников Владислав Алексеевич — к.и.н., Кемеровский государственный университет, проректор по социальным вопросам
E-mail: ovchinnikov@kemsu.ru:

представление об ареале распространения и активности религиозной организации. Сравнение указанных характеристик Русской Православной Церкви на различных временных срезах позволяет проследить преемственность религиозного пространства страны, изменения качественного и количественного характера, происходящие в религиозной органи-

зации. При исследовании традиционных зон деятельности РПЦ особенно интересны регионы, где православие столетия сосуществует с другими религиями. Одной из таких «контактных зон» является юг Западной Сибири.

В организационной структуре РПЦ традиционно особую роль играли монастыри. При расширении православного пространства они служили форпостами русской православной цивилизации. Помимо религиозного монастыри имели важное государственное значение, т.к. их деятельность была напрямую связана с выполнением оборонительных военных, административных, экономических, культурно-просветительских функций, а, главное, с утверждением государственной религии.

В рамках данной статьи поставлена задача сравнения количества и территориального распределения монашеских обителей на территории юга Западной Сибири в начале XX в. и в начале XXI в.

В конце XVI — XVIII в. в Сибири были основаны 41 монастырь. В течение XVIII в. прекратили свое существование 15 монастырей и пустыней, в т.ч. два из трех существовавших на территории юга Западной Сибири — Томский Рождественский женский (осн. 1671 г.) и Кузнецкий Рождественский мужской (осн. 1648 г.) монастыри, что было связано с секуляризационными реформами Петра I и его преемников.¹ К концу XVIII в. на территории Сибири продолжали действовать 26 монастырей (21 муж., 5 жен.), в т.ч. в Западной Сибири — 13 (10 муж., 3 жен.). Из них на юге Западной Сибири после реформ выжил только один — Томский Успенский (Богородице-Алексеевский) мужской монастырь.²

Вторая половина XIX в. характеризуется резким ростом числа обителей в Российской империи. К 1886 г. их число составило 667 (420 муж., 247 жен.) и по сравнению с 1808 г. количество мужских увеличилось на 67 (18,4 %), женских на 153 (162,7 %). К 1917 г. в Российской империи число монастырей до-

стигло 1 103. Почти половину (529) из них составляли женские, в основном возникшие как женские общины в XIX в.³ К 1917 г. в Томской епархии, которая территориально включала в себя юг Западной Сибири, существовало 11 обителей: два мужских монастыря и пустынь, четыре женских монастыря и четыре женских общины. Планировалось открытие новых обителей и преобразование некоторых женских общин в монастыри для улучшения религиозно-просветительской работы и экономического положения Томской епархии.⁴

После революции 1917 г. основным документом в отношении нового государства и РПЦ стал «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви». Один из первых ударов новый режим нанес по монастырям — духовным центрам и экономическому оплоту РПЦ. Ликвидация монашеских обителей на юге Западной Сибири прошла в 1920–1921 гг. С середины 1980-х гг. можно говорить об изменении отношения органов государственной власти к РПЦ. После торжественного празднования 1 000-летия крещения Руси началось возрождение православных приходов и монастырей. В 1985 г. в СССР было 16 действующих монастырей, из них только 2 в РСФСР. С 1988 по 1991 г. число монастырей РПЦ увеличилось с 18 до 101.⁵ К декабрю 2008 г. действовали 804 монастыря РПЦ — из них в России 478 (234 муж., 244 жен.); в странах СНГ и Балтии — 144 мужских, 153 женских; в дальнем зарубежье 3 мужских, 3 женских; в ведении РПЦ за границей 16 мужских и 9 женских обителей (без учета 203 монастырских подворий, 65 скитов).⁶

На территории Сибири произошли самые большие изменения в административно-территориальной структуре РПЦ в постсоветский период. Из трех существовавших на начало 1988 г. епархий (Омской, Новосибирской и Иркутской) было выделено 14 новых, а в Хабаровском крае возобновлена епар-

¹ Незначительное число монастырей действовавших на юге Западной Сибири по сравнению с другими сибирскими территориями связано в первую очередь с тем, что возможность безопасной колонизации данного региона стала возможна только в середине XVIII в. после разгрома Джунгарского государства.

² См.: Шорохов Л. П. Корпоративно-вотчинное землевладение и монастырские крестьяне в Сибири в XVII–XVIII веках. Красноярск, 1983. С. 30–34; Наумова О. Е. Иркутская епархия. XVIII — первая половина XIX века. Иркутск, 1996. С. 116; Беликов Д. Н. Старинные монастыри Томского края. Томск, 1898. С. 200–202.

³ См.: Водарский Я. Е. Земледелие русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI — начало XX в.) // Русское православие: веки истории. М., 1989. С. 554.

⁴ См.: Томские епархиальные ведомости. 1916. № 13. Неофиц. часть. С. 455, 456.

⁵ См.: Выступление Св. патриарха Алексия II перед народными депутатами и руководством Новосибирской области // Специальный выпуск «Св. патриарх Алексий II в Сибири». Томские православные ведомости. 1991; Русская Православная Церковь: Монастыри: энциклоп. справочник. М., 2000. С. 420.

⁶ См.: Доклад местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла. Москва, 2009. Поместный собор РПЦ. 27–29 января 2009 г. С. 4.

хия. На территории юга Западной Сибири были вновь образованы и возрождены следующие епархии РПЦ: Томская и Асиновская (7.10.1995), Барнаульская и Алтайская (26.02.1994), Кемеровская и Новокузнецкая (1993), Новосибирская и Бердская (1995). Выделение новых епархий подталкивало развитие РПЦ, началось возрождение дореволюционных и создание новых монастырей,

которые должны были стать религиозными, духовно-просветительскими и экономическими центрами новых административно-территориальных образований РПЦ.

К 2007 г. по сравнению с 1917 г. произошли следующие изменения указанных характеристик монашеских обителей юга западной Сибири: (см. табл. 1)

Таблица 1

Православные монастыри на территории юга Западной Сибири в 1917, 2007 гг.

Епархия РПЦ		Монашеские обители 1917 г.	Местонахождение 1917 г.	Монашеские обители 2007 г.	Местонахождение 2007 г.
1917	2007				
1	2	3	4	5	6
Томская епархия (обр. в 1834 г.)	Абаканская и Кызыльская (обр. в 1995 г.)	1. Матурская женская община (осн. в 1912 г.) Всего: 1 женская община	1. Территория современного с. Анжуй, Таштыпский р-н, Республика Хакасия	1. Создается женская община	1. г. Черногорск, Республика Хакасия
	Барнаульская и Алтайская (обр. в 26.02.1994 г.)	1. Богородице-Казанский женский монастырь (в 1900 г. преобразован из женской общины, основанной в 1894 г.)	1. г. Барнаул, современный Алтайский край	1. Знаменский женский монастырь (осн. в 1994 г.)	1. г. Барнаул, Алтайский край
		2. Тихвинский женский монастырь (в 1900 г. преобразован из женской общины, основанной в 1894 г.)	2. г. Бийск, современный Алтайский край	2. Ксение-Покровский женский монастырь (осн. в 1994 г.)	2. с. Боровое, Славгород, Алтайский край
		3. Улалинский Николаевский женский монастырь (в 1881 г. преобразован из женской общины, основанной в 1863 г.)	3. с. Улала, современный г. Горно-Алтайск, Республика Алтай	3. Богоявленский женский монастырь (осн. в 1997 г.)	3. г. Камень-на-Оби, Алтайский край
		4. Синюхинская женская община (осн. в 1911 г.)	4. с. Синюха, современный Алтайский край	4. Иоанно-Кронштадский женский монастырь архиерейского подворья (осн. в 1996 г.)	4 с. Кислуха, Первомайский р-н, Алтайский край
		5. Чемальская женская община (осн. в 1911 г.)	5. с. Чемал, Республика Алтай	5. Иоанно-Богословский женский скит	5. с. Чемал, Республика Алтай
		6. Чулушманский Николаевский мужской монастырь (осн. в 1864 г.)	6. с. Чулушман, современный Алтайский край	6. Иоанно-Предтеченский женский скит	6. с. Сорочий Лог, Алтайский край
		7. Александроневская мужская пустынь (осн. в 1912 г.)	7. с. Жуланиха, современный Алтайский край	7. Богородице-Казанский мужской монастырь (осн. в 1995 г.)	7. с. Коробейниково, Усть-Пристанский р-н, Алтайский край

1	2	3	4	5	6
				8. Свято-Димитриевский мужской монастырь (осн. в 1994 г.)	8. г. Алейск, Алтайский край
				9. Женский скит в честь Иверской иконы БМ Тихвинский	9. с. Ребриха, Ребрихинский р-н, Алтайский край
		Всего — 7: 3 женских и 1 мужской монастырь, 2 женские общины, 1 мужской скит		Всего — 9: 4 женских и 2 мужских монастыря, 3 женских скита	
	Кемеровская и Новокузнецкая (обр. в 1993 г.)	1. Кучумовская Алексеевская женская община (осн. в 1916 г.)	1. близ п. Усть-Кайсаса Мариинского уезда Томской губ. (рядом с современным г. Березовский Кемеровской обл.)	1. Серафимовский в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь (осн. в 1992 г.)	1. г. Ленинск-Кузнецкий, Кемеровская обл.
		Всего: 1 женская община		Всего — 1 женский монастырь	
	Новосибирская и Бердская (обр. в 1995 г.)			1. Мужской монастырь в честь святых Новомучеников Российских осн. в 1999 г.	1. г. Новосибирск
				2. Покровский Александро-Невский женский монастырь (осн. в 1992 г.)	2. р/п Колывань, Новосибирская обл.
				3. Мужской монастырь во имя святого мученика Евгения (осн. в 1999 г.) 27.03.2007 переименован в епархиальный мужской монастырь во имя св. Иоанна Предтечи	3. г. Новосибирск
				4. Женский монастырь во имя Архангела Михаила (осн. в 1997 г.)	4. с. Малоирменка, Ордынский р-н, Новосибирская обл.
				5. Мужской монастырь в честь Михаила Архангела (осн. в 1997 г.)	5. с. Козиха, Ордынский р-н, Новосибирская обл.
				6. Мужской монастырь в честь Покрова Пресвятой Богородицы (осн. в 1997 г.)	6. с. Завьялово, Искитимский р-н, Новосибирская обл.
				Всего — 6: 4 мужских и 2 женских монастыря	

1	2	3	4	5	6
	Томская и Асиновская (возобновлена 7.10.1995)	1. Богородице-Алексеевский мужской монастырь (осн. в 1605 г.)	1. г. Томск	1. Богородице-Алексеевский мужской монастырь (возобновлен в 1992 г.)	1. г. Томск
		2. Иоанно-Предтеченский женский монастырь (в 1876 преобразован из женской общины, основанной в 1864 г.)	2. г. Томск	2. Свято-Никольский женский монастырь (осн. в 1989 г., утв. в 1992 г.)	2. с. Могочино, Молчановский р-н, Томская обл.
				3. Преображенский мужской монастырь (осн. в 1993 г.)	3. с. Большой Волок, Молчановский р-н, Томская обл.
		Всего — 2: 1 мужской и 1 женский монастырь		Всего — 3: 2 мужских и 1 женский монастырь	
Итого		11: 4 женских и 2 мужских монастыря, 4 женские общины, 1 мужской скит		19: 8 женских и 8 мужских монастырей, 3 женских скита	

Список религиозных объединений Алтайского края, июнь 1998 г. // Документы по истории церквей и вероисповеданий Алтайского края (1917–1998 гг.). Барнаул, 1999. С. 377. (http://www.mospat.ru/index.php?chp=_eparhies&cid); Годовой отчет Томской епархии за 2007 г. С. 92; Русская Православная Церковь: Монастыри: энциклоп. справочник М., 2000. С. 69–70, 134, 197–199, 243, 244; ГАТО, Ф. 170, Оп. 4, Д. 598, Л. 11, 13, 42–59; Ф. 184, Оп. 1, Д. 25, Л. 27–29.

1. Количество обителей увеличилось с 11 до 19. Изменилась структура монашеских обителей: в 1917 г. из 11 было 8 женских (4 монастыря и 4 общины) и 3 мужских (2 монастыря и 1 пустынь) обители, в 2007 г. — 8 мужских, 8 женских монастырей и 3 женских скита. Несмотря на изменение соотношения на современном этапе продолжают преобладать женские обители. Подчеркну, что при создании женских монастырей исчезла такая «переходная форма» как женская община.

2. В 1917 г. из 11 обителей епархии три женских и один мужской монастырь были городскими, остальные 7 обителей были расположены в сельской местности или местности, где традиционно проживало инородческое население. В 2007 г. из 19 обителей 11 находилось в сельских населенных пунктах, но различия между «городскими» и «сельскими» обителями в начале XXI в. стали менее выражены, к. из-за небольшого числа насельников и отсутствия земельных владений большинство «сельских» монастырей не имеют крупных хозяйств, а часть «городских» экономически слабообеспеченных монастырей содержат сель-

ные подсобные хозяйства. Некоторые «сельские» монастыри находятся в непосредственной близости от городов.

3. Произошли изменения в территориальном распределении монашеских обителей, что соответствовало сдвигам в системе расселения этнически православного населения и экономическом развитии региона. Появление монастырей также зависело от образования новых административно-территориальных единиц. Так, монашеские обители в начале XXI в., несмотря на дореволюционные миссионерские традиции, практически не были возрождены на территории вновь созданных национальных республик. В 1917 г. из 11 обителей Томской епархии шесть (мужской монастырь, мужская пустынь, два женских монастыря и две женских общины) находились в ведомстве Алтайской духовной миссии, т.е. были миссионерскими.

На территории современной республики Алтай находились в 1917 г. — 3, в 2007 г. — 1 монашеская обитель; современной республики Хакасия в 1917 г. — 1, в 2007 г. — 0; современного Алтайского края в 1917 г. — 4, в 2007 г. — 9; современной Томской области в 1917 г. — 2, в 2007 г. — 3; современной Кеме-

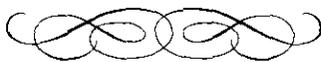
По числу монашествующих и послушников дореволюционные обители многократно превосходили современные.

ровской области в 1917 г. — 1, в 2007 г. — 1; современной Новосибирской области в 1917 г. — 0, в 2007 г. — 6.

Из возникших к 2007 г. обителей только Томский Богородице-Алексеевский мужской монастырь и Иоанно-Богословский женский скит (расположен на месте Чемальской женской общины) имели дореволюционную историю, а 17 являются вновь созданными. Поэтому одной из основных проблем, тормозящих развитие современных сибирских монастырей, является утрата традиций монаше-

ской жизни и отсутствие исторических корней.

Процесс создания 19 монашеских обителей за короткий постсоветский временной отрезок на территории юга Западной Сибири связан с решением задачи создания опорных точек для вновь образованных епархий РПЦ. В ближайшие годы количественный рост монастырей должен прекратиться, т.к. перед существующими обителями стоят сложные задачи качественного характера, на решение которых уйдет не одно десятилетие.



С. Г. Петров

ВЕРХОТУРСКИЙ НИКОЛАЕВСКИЙ МОНАСТЫРЬ В 1923 Г. (по документам канцелярии Патриарха Тихона)

В историографии имеются сведения о двух отправленных патриарху Тихону из Верхотурского Николаевского монастыря документах: письме тогдашнего настоятеля монастыря архимандрита Ксенофонта (К. П. Медведева) и протоколе общего собрания братии от 28 апреля (11 мая) 1924 г.¹ Однако до сих пор ни один из них не обнаружен. Второй документ, имеющий точную дату, был составлен в связи с принятым в монастыре решением о подчинении патриаршему епархиальному совету, созданному в 1923 г. епископом Львом (Л. В. Черепановым) в Нижнем Тагиле. Письмо архимандрита Ксенофонта, которому хотелось бы уделить внимание в настоящей работе, появилось на свет после признания под давлением обновленцев верхотурскими монахами нового календарного стиля. Настоятель монастыря испытывал по этому поводу весьма серьезные сомнения. В работе, посвященной истории верхотурских монастырей в XX в., знаток означенной проблемы М. Ю. Нечаева сообщила: «Ксенофонт даже написал Патриарху Тихону, покаявшись перед ним в своем уклонении в обновленчество, и Патриарх ответил ему, что совершение церковных

служб по новому календарю допускается, только Пасха должна праздноваться по-старому. Но, как признавался позднее архимандрит Ксенофонт, «это меня не удовлетворило, я уже и с Патриархом был в этом не согласен».²

После публикации екатеринбургскими архивистами судебно-следственных материалов по делу выдуманной чекистами в 1932 г. контрреволюционной организации «Церковный союз», стало понятно, что архимандрит «признался» в своем несогласии с патриархом на следственном допросе пермским сотрудникам ОГПУ.³ Именно из текста показания архимандрита Ксенофонта и были почерпнуты сведения о письме патриарху Тихону и об ответе святителя. Воспроизведем данный текст: «Здесь (на заимке «Кривое озеро» — С.П.) я сознавал, что принятием нового стиля я как будто признал и присоединился к обновленцам. Сознавая это, я написал покаянное письмо патриарху, где писал свое уклонение в обновлении и просил прощения, ответ патриарха был такой, что разрешается праздники отправлять по новому стилю, а пасха остается по старому. Это меня не удовлетворило, я уже и с патриархом был в этом не согласен».⁴

Те условия, в которых находился Ксенофонт, да и время, прошедшее с момента написания

Петров Станислав Геннадьевич — к.и.н., Институт истории СО РАН, с.н.с. сектора археографии и источниковедения

E-mail: petrov_istochnik@mail.ru

² Там же. С. 337.

³ Исторические страницы Русской Православной Церкви в Верхотурье. Малоактайский скит // Архивы Урала. 2006. № 9–10. С. 49–51, 70–85.

⁴ Там же. С. 79.

¹ См., например: Нечаева М. Ю. Верхотурские монастыри в XX веке // Ежегодная богослов. конф. Православного Свято-Тихоновского богослов. ин-та. М., 1999. С. 337–338.

письма, не могли ни повлиять на суждения архимандрита по поводу его послания и ответа патриарха. Отметим, что в июле 1931 г. он был заарестован в секретные осведомители, покаялся в этом грехе архиепископу Пермскому Иринарху (И. Д. Синеокову-Андреевскому), расконспирировал себя и отказался давать необходимую чекистам информацию, за что его арестовали в конце 1931 г. и привлекли к делу «Церковного союза».⁵ Особенности судебно-следственной документации времени «сталинского социализма», как исторического источника, актуализируют еще и другой вопрос. А было ли вообще само письмо и ответ на него главы Православной Российской Церкви. Сложившаяся ситуация поставила в повестку дня задачу поиска и введения в научный оборот данных документов. Предпринятые усилия по решению этой эвристической и источниковедческой задачи привели в Санкт-Петербург, в Российский государственный исторический архив. Подокументный просмотр значительного массива архивных дел соответствующего хронологического периода из фонда Священного Синода и канцелярии патриарха Тихона позволил выявить письмо архимандрита Ксенофонта.⁶

Напомним, что 27 июня 1923 г. патриарха освободили из-под ареста и выпустили из Лубянской тюрьмы.⁷ Святитель был несвободен со времени начала следствия по его делу в мае 1922 г. За прошедший с небольшим год чекисты с подачи Политбюро ЦК РКП(б) и Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б), проведя раскол Православной Российской Церкви, практически во всех ее епархиях насадили обновленчество. После выхода из тюрьмы на патриарха Тихона обрушился шквал всевозможных бумаг со всей страны обо всем происходившем за период его устранения от власти и поздравлениями с освобождением. Среди подобного рода документов оказалось и послание верхотурского архимандрита. Написанное рукой самого автора на двух листах линованной бумаги, первый лист с оборотом, это послание достаточно сложно однозначно отнести к той или иной разновидности документации церковного делопроизводства. Само-

названия документ не имеет, скорее всего, по оформлению — это служебное письмо или рапорт. В конце документа архимандрит Ксенофонт называет свое послание «мольбой». Оно написано им еще до отъезда на «Кривое озеро», в Верхотурье, а не на заимке, как указано в показании на следствии в январе 1932 г., по всей видимости, в разгар полемики в монастыре о календаре. Письмо датировано двойной датой 20 сентября /3 октября 1923 г. и действительно посвящено переходу верхотурских монахов на новый стиль, но не только этому.

Настоятель монастыря постарался, правда, достаточно кратко, дать патриарху Тихону общую картину состояния вверенной ему обители «во все время революции, при всех трудных переживаниях». Ксенофонт признал, что к осени 1923 г. монастырское хозяйство окончательно разрушено, один из храмов занят под клуб, в жилых помещениях размещены государственные учреждения. Братия в количестве свыше 50 человек «около одного храма ютятся», зарабатывая своим трудом на пропитание и совершая «непрерывно-ежедневную службу Божию» и молитвенное окормление богомольцев, стекающихся к раке с мощами праведного Симеона Верхотурского. Укажем, что в 1918 и 1920 г. мощи Симеона кощунственно вскрыли, но не изъяли, сам монастырь к моменту составления письма формально уже не существовал, вместо него была включавшая братию церковно-приходская община при монастырских храмах.⁸ Несмотря на все трудности революционного времени, верхотурские чернецы, по заверению о. Ксенофонта, оставались верны монашеским заветам, и единственным отступлением был переход на новый стиль в конце июня 1923 г. Этой «большой ошибке» и посвящено дальнейшее содержание письма.

Архимандрит Ксенофонт делал акцент на календарной проблеме не случайно. Как известно, еще в мае 1923 г. обновленческий поместный собор принял принципиальное решение о переходе Православной Российской Церкви на григорианский стиль с 12 июня 1923 г.⁹ За этим и последующими решениями стояла большевистская власть, которая

⁵ См.: Там же. С. 70–75, 78; Нечаева М. Ю. Указ. соч. С. 344–345.

⁶ См.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 192. Л. 32–33. При цитировании данного документа сохраняются орфография и пунктуация автора за исключением буквы «ять», которая заменена «е».

⁷ См. об этом: Петров С. Г. Освобождение патриарха Тихона из-под ареста: Источниковедческое изучение «покаянных» документов // История Русской Православной Церкви XX в. (1917–1933 гг.): Материалы конф. в г. Сэнтендре (Венгрия) 13–16 ноября н. ст. 2001 г. Мюнхен, 2002. С. 213–237.

⁸ См.: Нечаева М. Ю. Указ. соч. С. 333, 335–336; Нечаев М. Г. Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922. Пермь, 2004. С. 278–279, 286–287.

⁹ См.: Известия ВЦИК. 1923. 6 мая (№ 99); РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 177. Л. 34–38; ГАРФ. Ф. А353. Оп. 3. Д. 730. Л. 410б.; Деяния II-го Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви. М., 1923. С. 12; Поместный Собор Российской Православной Церкви 1923 г. (Бюллетени). М., 1923. С. 18, 19.

пыталась таким образом ввести единое гражданское и церковное летосчисление и внести тем самым еще больший раздор в церковную жизнь. В июне 1923 г. в качестве одного из условий освобождения из-под ареста патриарха Тихона также было выдвинуто требование о принятии нового стиля. В обнародованных после выхода патриарха на свободу обращениях от 28 июня и воззвании от 1 июля 1923 г., адресованных архиереям, пастырям и пасомым, Тихон из принятых обновленческим собором решений одобрил и благословил только «введение нового стиля календарного и в практику церковную».¹⁰ После этого специальным постановлением Президиума ВЦИК от 30 июля 1923 г. десять особых дней отдыха, отведенных советским законодательством под церковные праздники, были официально перенесены со старого на новый стиль.¹¹ Заседавшее 24 сентября 1923 г. совещание архиереев во главе с патриархом постановило принять в употребление новое летосчисление с 15 октября 1923 г.¹² За подписью святителя было подготовлено специальное послание духовенству и верующим об этом, датированное 1 октября 1923 г.¹³ Отвергнув резолюцию о календаре самочинного обновленческого собора, значительное место в этом послании его составители отвели постановлению всеправославного совещания представителей церковью Востока, которое заседало в мае 1923 г. в Константинополе под председательством патриарха Константинопольского Мелетия (Метаксасиса). Присутствовавшие на этом совещании представители единогласно признали необходимым ввести новый стиль в церковную богослужебную практику. Желанием иметь единый календарь со всеми православными церквями, и было

обосновано в послании принятие Православной Российской Церковью нового стиля. При этом делалась оговорка о праздновании Пасхи по старому стилю, опять же до решения этого вопроса в согласии с другими православными церквями.¹⁴

Неизвестно, какие документы, кроме постановления обновленческого собора, принимались во внимание архимандритом Ксенофонтом, но ясно, что он составил свое послание накануне официального объявления патриарха о введении григорианского стиля в церковную жизнь с 15 октября 1923 г. По сути, и автор письма и его высокий адресат приняли решение о новом стиле под влиянием внешних обстоятельств. Как следует из документа, Верхотурский Николаевский монастырь перешел на новое летосчисление, «не вникнув внимательно въ глубину последствий вытекающих от этого перехода, но безпрекословно согласившись со всеми городскими церквями» Верхотурья. Последствия этого не заставили ждать долго — некоторые из богомольцев отказались иметь какое-либо молитвенное общение с братией монастыря, очевидно считая монахов обновленцами. Далее о. Ксенофонт писал патриарху Тихону: «Скорбить об этомъ все братство, но более всего душевно страдаю я, потому что тяжесть совершенной нами ошибки естественно ложится более всего на меня, какъ настоятеля монастыря. И я эту виновность глубоко сознаю, ибо действительно я не оказался на высоте своего служения — стойкимъ и твердымъ защитникомъ церковныхъ заветовъ установленныхъ Св[ятыми] Апостолами и Вселенскими соборами».¹⁵ Свое «малодушие» архимандрит объяснял следующими причинами: отсутствием авторитетной церковной власти в Екатеринбургской епархии, спорами о дальнейшей судьбе монастыря и последствиями большевистских репрессий. После ареста архиепископа Григория (Г. И. Яцковского) епархия уже второй год находилась без законного владыки. Правда, уточнял о. Ксенофонт, «в момент перехода на новый стиль» верхотурского монастыря в Нижнем Тагиле находился поставленный уфимскими архиереями епископ Лев (Л. В. Черепанов), но общение с ним еще не было установлено.

¹⁰ Известия ВЦИК. 1923. 4 июля (№ 147); 6 июля (№ 149); Вестник русского христианского движения. 1975. № 115. С. 75–77; Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. Новосибирск, 1998. Кн. 2. С. 349–355.

¹¹ См.: Известия ЦИК СССР и ВЦИК. 1923. 31 июля (№ 170); Труд. 1923. 1 августа (№ 170); Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства РСФСР. Отдел первый. 1923. № 70. Ст. 678. С. 1241–1242; Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определенных верховуда РСФСР и других советских социалистических республик: УССР, БССР, ЗСФСР, Узбекской и Туркменской. М., 1926. С. 59, 60.

¹² См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. М., 1994. С. 299.

¹³ См.: Следственное дело патриарха Тихона: сб. документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000. С. 360–362.

¹⁴ Обо всем этом более подробно см.: Петров С. Г. Неизвестное письмо патриарха Тихона о новом календарном стиле // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 487–508.

¹⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 192. Л. 32–32 об.

Перенесенные репрессии («двухмесячное тюремное заключение и 13 месяцев принудительных работ» — последствия вскрытия мощей Симеона Верхотурского в 1920 г.) говорили архимандриту, что «упорство якобы не в столь важном вопросе» может привести к разгону большевиками оставшихся иноков и закрытию монастыря. Не оправдывая себя, он просил главу Православной Российской Церкви о следующем: «[...] разъяснить мне действительно ли вина моя так тяжела, что не смотря на нынешние трудные для Церкви Христовой условия жизни, не заслуживаю снисхождения, но как враг Церкви уже не могу оставаться в ней как священнослужитель, если это так, то я вполне подчиняюсь закону и решению Вашего Святейшества, сложу свои обязанности и смиренно понесу определенную мне эпитимию, — дабы этим заслужить прощение от Господа и не погибнуть как еретику, вечной смерти».¹⁶ Если же возможно было снисхождение, хотя бы малое, то верхотурский настоятель клятвенно обещал все патриаршие указания по поводу летосчисления беспрекословно исполнить. Как видим, если исходить из январских 1932 г. показаний чекистам, Ксенофонт и это свое обещание не сдержал: едва успев получить ответ патриарха, уже был с ним не согласен. Правда, и сам патриарх 8 ноября 1923 г. за своей подписью выпустил распоряжение о временном прекращении «повсеместного и обязательного введения нового стиля в церковное употребление».¹⁷ Мотивировал свое решение святитель двумя причинами. Во-первых, послание от 1 октября 1923 г. вышло из печати лишь в начале ноября, когда «удобное время для перехода на новый стиль уже прошло». Во-вторых, пока послание находилось в типографии, Тихону стало известно, что другие православные церкви «временное введение нового стиля отложили».

В подтверждение своей верности вышедшему на свободу патриарху автор письма «приовокупил» ко всему изложенному уверения, что никаких других «уклонений в обновленчество ни я ни братья обители не допускали». В упреждение возможных недоразумений Ксенофонт решил дезавуировать перед предстоятелем Православной Российской Церкви и свои встречи в Екатеринбурге с обновлен-

ческим епископом Никанором (Н. Н. Пономаревым). Он писал: «Съ Епископомъ Никаноромъ я также не какихъ иерархическихъ отношеній не имель — а если я встречался съ нимъ и онъ былъ у меня въ квартире въ Екатеринбургѣ при Архіерейскомъ доме, где я въ Январе месяце былъ для леченія болезни, — то я смотрель на него какъ на давно известнаго мне хорошаго-заслуженнаго протоіерея и знакомаго».¹⁸ Засвидетельствовать «условія жизни обители» и служения в ней архимандрита Ксенофонта, по его мнению, могли находящиеся в Москве епископ Нижнетагильский Лев (Л. В. Черепанов) и бывший епископ Екатеринбургский Владимир (В. Г. Соколовский-Автономов). Ответ автору письма на «мольбу» из Верхотурского Николаевского монастыря нужно было отправить почтой без марки («доплатным») в адрес обители.

Как и просил архимандрит, после получения его послания в канцелярии патриарха составили ответ и отправили 25 октября 1923 г. в адрес монастыря. Об этом свидетельствует соответствующая делопроизводственная помета, написанная в конце документа. Текст ответа, по всей видимости, повторял резолюцию святителя, которую он начертал фиолетовыми чернилами собственной рукойверху первого листа письма. Резолюция гласила: «24 Окт[ября] 1923. Благословляется праздновать по новому грегорианскому стилю, кроме Св[ятой] Пасхи, которая вместе съ В[еликимъ] Постомъ остается прежняя. Патр[иарх] Тихон».¹⁹ Именно этот текст достаточно точно и пересказал по памяти о. Ксенофонт пермским чекистам в 1932 г. как ответ патриарха на его письмо.

Несомненно, вводимое в настоящей работе в научный оборот послание архимандрита Ксенофонта — ярчайшее свидетельство о жизни Верхотурского Николаевского монастыря и его настоятеля в один из острейших периодов истории Русской Православной Церкви в XX столетии. До сих пор судить о происшедших в 1923 г. в монастыре событиях, даже о самом этом письме и ответе патриарха Тихона, можно было исключительно на основе позднейших показаний Ксенофонта, полученных от него чекистами на следствии в 1932 г. Теперь же у исследователей есть возможность, по крайней мере, сопоставить возникшие в разное время и в несхожих ситуациях истори-

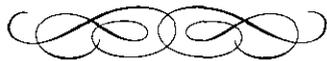
Там же. Л. 32об.
Следственное дело патриарха. С. 362, 363.

¹⁸ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 192. Л. 33.

¹⁹ Там же. Л. 32.

ческие источники. Думается, что рассмотренный документ, так много говорящий о своем авторе, позволит более полно и четко выпи-

сать исторический портрет настоятеля уральского монастыря первой четверти XX в. столь драматической судьбой.



С. Ю. Позёмов

ВОТЧИНЫ ВОЛОГОДСКОГО СПАСО-ПРИЛУЦКОГО МОНАСТЫРЯ НАКАНУНЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ 1764 Г.

Процесс секуляризации в европейской истории явился одним из существенных признаков кризиса традиционного общества. Следовательно, рассмотрение и анализ ломки, перестройки такой социальной и духовной корпорации как монастырь при институировании ее в государственную машину расцветающего русского абсолютизма, дает весьма интересный материал для исследования и характеристики трансформации русского средневекового общества в целом и перехода его в Новое время.

Дореволюционная историография касалась монастырей только в плане характеристики церковно-государственных отношений, советская подробно раскрыла экономические их потенции как вотчин и в свою очередь пыталась дать идеологизированную оценку этому церковному институту. Отмечая большие успехи советской исторической науки в деле изучения отдельных сторон вотчинного хозяйства духовенства и положения крестьян в позднефеодальную эпоху, следует указать, что накопленный фактический материал зачастую крайне разрознен.¹ Если в общерусском масштабе правительственная политика 1720–1760-х гг. в отношении земельной собственности духовенства, экономические и политические предпосылки и проведение секуляризации 1764 г. основательно изучены А. И. Комисаренко, то на региональном уровне эти процессы не являются пока еще предметом специального исследования, а предсекуляризационные периоды собственно в монашестве так и не ста-

ли специальной темой. Кроме того, на современном этапе возникла потребность взглянуть на монастырь как многогранную систему, взаимодействующую на самых разных уровнях (территория, хозяйство и население монастыря, статус, время, место, округа, восприятие современниками, отношение государства и внутрицерковных властей и т.д.).

Что представлял собой Спасо-Прилуцкий монастырь в период, предшествовавший секуляризации 1764 г. — этой важнейшей реформы православных монастырей в России? Какие изменения происходили в молитвенной и хозяйственной одновременно корпорации средневекового мира под влиянием жесткого государственного регламентирования, ставшего нормой правительственной политики еще со времен Петра I? Была ли предсекуляризационная пора временем необратимых утрат и потерь для традиционного строя монастырской жизни? В рамках краткой статьи не представляется возможным ответить на все указанные вопросы, а потому попытаемся осветить лишь общие тенденции состояния монастыря накануне секуляризации. Данная тема раскрывается, главным образом, на материалах Вологодской духовной консистории XVIII в.

Спасо-Прилуцкий монастырь накануне секуляризации церковных земель был крупной вотчиной с большим количеством сел, деревень, крестьян. Материал для характеристики его вотчинных владений дает ведомость обнаруженная среди указов Вологодской канцелярии за 1764 г.² Ведомость помещена между документами, датируемыми маем и апрелем 1764 г. Некоторая разница в данных этой ведомости с описанием монастыря 1763–1764 гг. произведенным Коллегией экономии и Духовной комиссией, объясняется тем, что вед-



Позёмов Сергей Юрьевич — Вологодская государственная молочно-хозяйственная академия, старший преподаватель кафедры истории России
E-mail: pozemov@mail.ru

¹ См.: Комисаренко А. И. Русский абсолютизм и духовенство в XVIII в. (Очерки истории секуляризационной реформы 1764 г.). М., 1990. С. 10.

² См.: ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 219. Л. 101–139.

мость Вологодского архива составлялась, по всей вероятности, Вологодской провинциальной канцелярией после опубликования указа от 26 февраля 1764 г. и, возможно, более точно отражала состояние вотчины на 1764 г., тогда как ведомость 1763–1764 гг., которой пользуется И. Л. Булыгин,³ составлялась несколько раньше, и в нее вошли некоторые данные второй ревизии 1742 г. В документе содержится подробное описание земли, сел, деревень и крестьян, приписанных к монастырю. Согласно его данным, монастырь имел владения в Вологодском, Тотемском, Сольвычегодском, Московском уездах и на Уне в Белом море.

Основная масса земли была сосредоточена в Вологодском уезде, где насчитывалось 11 сел, 11 сельцов, 103 деревни, 80 пустошей и 2 702 души мужского пола по ревизии.⁴ Всего пашни пахотной с перелогом и лесом поросшей 5 380 четвертей.⁵ В Тотемском уезде на соляных заводах имелись деревни Дудино, Луиево, Тимошинская, Борщевка, Слободка, слободки Хромино и Углецкая, село Никольское, к которым было приписано 69 мужских душ. В Сольвычегодском уезде монастырю принадлежала половина деревни Харитоновой и числилось 16 душ и 11 четвертей земли, а «в Унском рече при старом соляном заводе по переписи записано 1 душа, а пашенной земли кроме сенных покосов ничего не записано».⁶ В Московском уезде за Спасо-Прилуцким монастырем находилось сельцо Яуртово с деревней Кошкודהево. К селу приписано было 35 четвертей земли, а к деревне 31 душ и 15 четвертей земли. Имелись пустоши: Горенки (12 четвертей), Хобалево (15 четвертей), Симаково (22 четверти), Симаково меньшее (14 четвертей), Романково (14 четвертей). В сельце было небольшое хозяйство, а «при нем хоромного строения 2 избы, да две клетки, скотий двор, на нем стая с сараями, хлебных 3 амбара, погреб, баня, санник, овин, мельница».⁷ Всего за Спасо-Прилуцким монастырем записано в разных уездах 13 сел, 12 сельцов, 113 слободок и деревень, 86 пустошей, в них душ мужского пола 2 819 и 5598 четвертей 5 1/3 четвериков земли.⁸

Общее описание сел и деревень совпадает с описанием 1764–1763 гг. Есть разница в количестве сел. В описи 1763–1764 гг. значится одно сельцо — Милославль, в описи, хранящейся в Вологодском архиве, перечисляется 12 сел. Чтобы определить изменения в хозяйстве монастыря, происшедшие на протяжении XVIII в., сравним данные описи 1764 г. с данными описи 1701–1702 гг., сделанной в период учреждения Монастырского приказа. В 1701 г. монастырь имел 18 сел, 4 сельца, 100 деревень.⁹ В 1764 г. монастырь имел больше на 2 села, 8 сельцов, 13 деревень. У села Выпрягово появляются новые названия деревень: Завраг, Ярыгино; деревня Кулеберово превращается в сельцо, исчезли Крыгино, Новинки, образовалось семь сел, которые были населены в основном монастырскими слугами и ремесленниками. Села Сергиево, Ивановское, Ильинское, Лоптуново даже теряют деревни. Ряд деревень 1701 г. в 1764 г. записаны в разряд пустошей, что свидетельствует об упадке этих сел. Село Великая Река стало называться Воскресенским, из него выделилось село Тчанниково, к нему отошло 6 деревень бывшего села Великая Река, но общее количество деревень этих двух сел осталось прежним. Три деревни появляются у сельца Милославля. Значительное увеличение деревень произошло у села Домишина, было 8, стало 34. Возникновение новых селений идет не везде равномерно. В подмонастырском ключе возникает 7 сел, вероятно заселенных монастырскими слугами, число которых в XVIII в. значительно возрастает, что связано со значительными строительными работами, которые велись на территории монастыря в это время. Ряд сел, находящихся в округе 60 верст, даже теряют по 1–2 деревни, некоторые из них превращаются в пустоши. Лишь вокруг села Домишина прослеживается активное освоение пустошей, здесь число деревень увеличивается в 4 раза.

В целом, вывод о росте монастырской вотчины в XVIII в. сделать нельзя. Площадь пахотной земли остается прежней. Возникновение новых деревень идет за счет освоения пустых земель, огромное количество которых говорит даже о некотором упадке хозяйства монастыря. Из 5598 четвертей 5 1/3 четвериков пахотной земли пахалось лишь

³ См.: Булыгин И. Л. Крестьяне Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря в первой половине XVIII в. // Аграрная история Европейского Севера СССР. Вологда, 1970.

⁴ См.: ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 219. Л. 101–139.

⁵ См.: Там же. Л. 134об.

⁶ Там же. Л. 138.

⁷ Там же. Л. 135, 138, 176.

⁸ См.: Там же. Л. 138.

⁹ См.: Булыгин И. Л. Из истории крестьян Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря в конце XVII — начале XVIII вв. // Вопросы аграрной истории. Вологда, 1968.

2668 четвертей $5 \frac{1}{3}$ четвериков, а пустоши и бесплодная земля составляли 2553 четверти. Объяснялось это следующим образом: пустоши Новинки под селом Выпрягово «и она земля хлебом за малоурожайностью не засеивается, а косится крестьянам скоту».¹⁰ О пустошах Подболотное, Хорлецово, Герасимцево, Долгое: «онье последние четыре пустоши издавна хлебом не засеиваются и стоят впусте для выпаса монастырского скота».¹¹ О пустоши Подболотное: «к той пустоши по дачам пашенной перелогом и лесом поросло земли 13 четверти».¹² Таким образом, часть пахотной земли использовалась для выпаса скота и сенокосов, часть ее была брошена и поросла лесом.

Документы содержат сведения о различных повинностях крестьян, встречается описание барщинных работ, натуральных повинностей, оброка деньгами. И. Л. Булыгин установил, что в 1701 г. примерно 86,5% всех крестьянских дворов находились на барщине, несколько более 12,5% на денежном оброке, менее 1% на натуральном оброке, а в 1763–1765 гг. 37,5% выполняли барщину, 18,5% находились на денежном оброке. Отработочная барщинная рента уступала место смешанной форме повинностей, где барщина играла еще главную роль.¹³

Хозяйство Спасо-Прилуцкого монастыря представляло собой «вотчину смешанного типа».¹⁴ Владения в Тотемском уезде, Соль-

вычегодском и на Уне в Белом море связаны с соляным промыслом. Спасо-Прилуцкий монастырь до конца XVII в. был крупным поставщиком соли на рынке центрального района. Документы, характеризующие соляной промысел Спасо-Прилуцкого монастыря: XVIII в., позволяют сделать вывод об упадке соледобычи. В 1710 г. управление заопределенными вотчинами было передано обратно монастырским властям, но практика отдачи в аренду соляных промыслов, особенно удаленных, продолжалась и впредь. Из двух варниц к 1722 г. одна была пустая. В 1722 г. представилась возможность эту варницу сдать и получить хоть какую-то выгоду. Тотемский соляной промысел, несмотря на большое количество варниц, в 1750-е гг. вообще не работал из-за неисправности соляной трубы.¹⁵

Несколько дополняет описание владений монастыря «Ведомость о неокладных доходах за 1760–1761 гг.».¹⁶ Монастырь получал доходы с трех мельниц: с примонастырской на реке Вологде, при селе Сергиево, при селе Воскресенском на Великой реке. Кроме того, монастырь имел рыбные ловли, продавал хлеб (овес, рожь) в общей сложности более 138 четвертей, лошадей, рогатый скот. Всего неокладные доходы за два года составили 1885 рублей 4 копейки.

Приведенные материалы дают основание согласиться с наблюдениями историков о ситуации застоя монастырского хозяйства накануне секуляризации даже в такой крупной обители как Спасо-Прилуцкий монастырь.

¹⁰ Там же. С. 106.

¹¹ Там же.

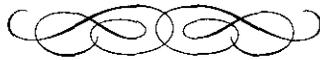
¹² Там же.

¹³ См.: Булыгин И. Л. Крестьяне Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. С. 114.

¹⁴ Прокофьева Л. С. Вотчинные хозяйства в XVII в. М.; Л., 1959. С. 41.

¹⁵ См.: ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 886. Л. 137; Ф. 512. Оп. 1. Д. 174. Л. 1, 2, 4.

¹⁶ См.: Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 219. Л. 3–5, 138, 176.



С. Л. Фирсов

ПРАВОСЛАВНОЕ МОНАШЕСТВО В ЭПОХУ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ II (к характеристике проблемы)

Эпоха императора Николая II исследуется давно и вполне успешно. Исследователи анализировали как социально-экономические,

так и политические вопросы того времени, в постперестроечные годы обращая внимание и на религиозные аспекты его политики. Не остались в стороне и различные вопросы собственно церковной истории конца XIX – начала XX вв. И все же сказать, что данная тема «закрыта» и не может представлять интереса для ученых – решительно нельзя. Ведь



Фирсов Сергей Львович – д.и.н., Санкт-Петербургский государственный университет, профессор
E-mail: sfirsoff@mail.ru

царствование Николая II — это ключ к пониманию корней русской революции, соответственно и к пониманию трагедии Русской Церкви, наступившей после прихода к власти партии большевиков.

Таким образом, необходимо продолжить изучение состояния Церкви в последнее до-революционное двадцатилетие, обращая внимание не только на глобальные проблемы церковно-государственных отношений, но и на «историю в лицах», «приходскую историю», «историю монашества» и т.п. Все это поможет лучше понять внутреннюю жизнь Церкви именно как Церкви, а не государственного института, который со времен Николая I в официальных бумагах именовался «ведомством православного исповедания».

Конечно, изучая жизнь конца XIX — начала XX вв., необходимо помнить, что, к сожалению, последний русский самодержец до сих пор фигура не только «историческая», сколько «политическая» (в том, разумеется, смысле, что его восприятие и в наши дни так же пристрастно, как и в недавний советский период). Для одних Николай II — великий православный государь (порой даже «царь-искупитель»), последний «удерживающий» христианского мира монарх, для других — слабый политик, неудачный правитель, жестокий и злобный «Николай Кровавый». Максимализм оценок не помогает, а, наоборот, разрушает любую возможность адекватной оценки прошлого, тем более, если изучаются церковные аспекты эпохи последнего царствования. А между тем, без спокойного уяснения места, роли и значения Николая II в русской церковной жизни понять все сложности религиозной жизни конца империи невозможно. Невозможно понять и проблему, связанную с историей монашества «границ веков». Данные обстоятельства, по моему мнению, следует обязательно учитывать, занимаясь церковной историей и не стремясь во что бы то ни стало к пресловутой «исторической объективности».

В настоящей статье я хотел бы лишь отметить принципиальные (на мой взгляд) моменты, которые следует учитывать при изучении истории монашества николаевского времени.

Во-первых, не следует забывать, что с формальной точки зрения конец XIX — начало XX вв. это эпоха всестороннего церковного «процветания», связанная с именем учителя Николая II обер-прокурора Св. Синода

К. П. Победоносцева. Это «всестороннее процветание» вполне возможно иллюстрировать материалами из истории монастырского строительства тех лет. Годы победоносцевского управления ведомством православного исповедания (1880–1905 гг.) — действительно «золотой век» русского иночества. Статистика свидетельствует: если в год смерти императора Николая I (1855) в стране было 19 941 монахов, монахинь, послушников и послушниц, а спустя четверть века, на год смерти его сына императора Александра II 28 526 человек, то на 1902 г. — уже 58 138.¹ Рост монашеской братии пришелся на период правления императора Александра III — к концу его царствования численность монашеских обоего пола почти удвоилась (44 594 человека). В среднем ежегодно в монастырь уходило по 1 234 человека, в то время как в царствование Александра II — по 330 человек. Разумеется, росло и число монастырей: с 1881 по 1890 гг. возникло 160 новых обителей.² Это десятилетие стало рекордным за всю историю христианства на Руси — ни в какой другой период столько монастырей не было основано. Тогда же выяснилось, что численность монахинь (послушниц) постепенно превышает численность монахов (послушников). «Монашеские женского пола увеличились значительно сильнее, чем монашеские мужского пола. На одну мужскую обитель в 1902 г. приходилось в среднем монахов и послушников около 30-ти, а на одну женскую обитель монахинь и послушниц около 118-ти».³ И хотя мужских обителей было значительно больше, чем женских, наметившаяся тенденция свидетельствовала о постепенном увеличении количества именно женских монастырей. Для примера сравним:

Годы	Мужские монастыри	Женские монастыри
1855	463	129
1881	448	183
1902	500	332

С 1885 по 1902 гг. появилось только 37 новых мужских обителей, в то время как женских — 233. А за три последующих года (с 1903 по 1906) женских монастырей появилось еще 26, в то время как мужских — только 8.⁴

¹ См.: Богатство и доходы духовенства. СПб., 1908. С. 4.

² См.: Там же. С. 5.

³ Там же.

⁴ См.: Там же.

Почему столь быстро росло число женщин, принимавших постриг, и послушниц, уходивших в монастыри? Можно лишь высказать гипотезу. Вопрос о резком увеличении женского монашества следует рассматривать на фоне Великих реформ Александра II в непосредственной связи с социально-экономическими процессами, имевшими место в посткрепостнической деревне. На основе анализа данных о сословной принадлежности монахов историк П. Н. Зырянов делал вывод о том, что «после отмены крепостного права начался процесс «окрестьянивания» монашества».⁵ Разрушение старого уклада (не только и, быть может, не столько социально-экономического, сколько психологического) в первую очередь затронуло женщин, склонных искать утешения и стабильности в системе знакомых и с детства родных религиозных ценностей. Идеальным местом, где эти ценности сохранялись и приумножались был, разумеется, монастырь. Кроме того, в монастырь бедные крестьяне отправляли своих детей — девушек «перестарков», которых не могли выдать замуж. «К 1917 г. основную массу монашествующих и послушничавших в русских православных монастырях составляли выходцы из бедноты, преимущественно крестьянской, — отмечает другой исследователь. — Уклад жизни русской дореволюционной деревни был таков, что бедность и неустроенность в наибольшей степени угнетали именно женщину. Если крестьянская девушка до 25-летнего возраста не выходила замуж, то она получала презрительное название «вековухи» и оказывалась вне нормального течения крестьянской жизни». Кроме того, в монашество уходили бездетные вдовы. Так, с 1914 по 1917 гг. женские монастыри вновь численно выросли за счет «осиротелых невест и бездетных вдов» — с 71,2 тыс. до 84,3 тыс. насельниц.⁶

В монастыре бывшие крестьяне сочетали иночество с традиционным крестьянским трудом — ведь многие монастыри представляли собой настоящие хозяйства, требовавшие рабочих рук. Однако не следует думать, будто все монастыри владели значительными земельными богатствами. Большинство обителей (368) владели участками от 100 до 200 десятин (133 монастыря) и от 200 до 500 десятин (235 монастырей). Лишь шесть мона-

стырей в России владели более 10 000 десятин каждый.⁷ Важнейшие источники общемонастырских доходов, помимо доходов от угодий и оброчных статей (земли, лесов, лугов, озер, мельниц и т.п.), составляли доход от продажи свеч и икон, кружечный доход, доход от кладбищ и погребения, доход от гостиниц, от сдачи в аренду помещений, площадей под ярмарки и лавок, типографский доход, доход от продажи деревянного масла. Но, несмотря на многочисленность этих статей, далеко не все монастыри могли похвастаться блестящим финансовым положением. Кстати сказать, и государственная помощь была незначительной: так, в 1910 г. на содержание монастырей правительство выделило около 400 000 рублей.⁸

Женские монастыри были, как правило, беднее мужских. Поэтому насельницы часто посещали столицу, надеясь там найти недостающие средства. На это в 1913 г. обратил внимание Святейший Синод, напомнивший, что монашествующие (в том числе и обитавшие на берегах Невы без начальственного надзора монахини и послушницы, командированные из провинции настоятельницами для изыскания средств) без разрешения епархиальных властей не вправе покидать свои епархии.⁹

Настоятели, в силу различных причин, не были заинтересованы в разглашении сведений о состоянии дел в своих обителях, предпочитая материальные вопросы не выносить на всеобщее обозрение. В результате, не только среди нецерковных людей, но и в правительственной среде сложились явно преувеличенные представления о колоссальных богатствах, «под спудом» хранящихся в монастырях. Так, убежденный на основании «статистических данных» в необходимости секуляризовать монастырские земли, член народно-социалистической партии С. П. Мельгунов в столыпинскую эпоху писал об излишнем богатстве монастырей, предлагая прекратить ежегодные выплаты 400 000 «монастырских» рублей.¹⁰ Лишь после революции 1917 г., когда большевики решили воспользоваться «сокровищами монахов», выяснилось, что слухи о них сильно преувеличены. Анализ документов Полит-

⁷ См.: Богатство и доходы духовенства. С. 9.

⁸ См.: Государственная роспись доходов и расходов на 1910 год. Приложения. [СПб., 1910]. С. 49–53.

⁹ См.: Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 131.

¹⁰ См.: Мельгунов С. П. Церковь и государство в России в переходное время: Сб. статей (1907–1908 гг.). М., 1909. Вып. II. С. 242–253.

⁵ Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в. // Acta Slavica Iaponica. Саппо, 1995. Т. XIII. С. 115.

⁶ Зыбковец В. Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 26.

бюро ЦК РКП (б) позволил установить общую денежную оценку всего изъятого у Церкви в 1922 г.: сумма составила 4 650 810 руб. (в золоте). Если исходить из заявленной В. И. Лениным в письме от 19 марта 1918 г. надежды получить церковных сокровищ на многие сотни миллионов или даже миллиардов золотых рублей, то ошибку следует признать исключительной: дотла разорив Церковь, Советское государство экспроприировало лишь тысячную долю ожидаемого.¹¹

Разумеется, у Церкви отобрали земли — 740 тыс. десятин монастырской и 1,9 миллиона десятин церковной (всего — 2,6 миллиона)¹² но в предреволюционные десятилетия абсолютное большинство обитателей не могли считаться настоящими землевладельцами, получившими прибыль от эксплуатации земельных богатств. В самом деле: 2,6 миллиона десятин выглядят не слишком весомо на фоне 79 миллионов десятин, принадлежавших в Европейской России помещикам, и 124 миллионов десятин, принадлежавших крестьянам. Заявления о всестороннем процветании вводили в заблуждение не только недругов Церкви, но и ее государственных покровителей, замороженных магией цифр. Однако непрекращавшееся строительство храмов, рост новых монастырей и увеличение числа их насельников требовали все больших средств. В самом деле: если в 1907 г. общее число монашествовавших (включая в это число послушников и послушниц) составляло 70 510 человек, то, непрерывно увеличиваясь (особенно между 1910 и 1911 гг.) к I Мировой войне оно достигло 94 629 человек. Подавляющее большинство, как и ранее, составляли монахини/послушницы (в 1907 г. на 9 317 иноков и 8 266 послушников приходилось 12 652 инокини и 40 275 послушниц; в 1914 г., соответственно — 11 845 и 9 485 на 17 283 и 56 016).¹³ И хотя за указанный период выросло и число подданных Российской короны, считавшихся православными (с 91 704 580 человек в 1907 г. до 98 363 874 человек в 1914 г.), выводить рост монашествоующих, непосредственно исходя из общего увеличения числа православных, представляется не вполне корректным.

Решение старых проблем усложнялось непрерывным ростом новых. Смета Святейшего Синода постоянно увеличивалась за счет государства, но не могла покрыть все церковные нужды. При этом нельзя сказать, что Церковь полностью решала с помощью государства свои финансовые проблемы. Министерство народного просвещения, с которым, по моему мнению, сравнивать духовное ведомство корректнее всего, получало от государства в три раза больше средств! Так выглядела «изнаночная сторона» представления о «всеобщем процветании», за которое Церкви пришлось держать ответ в условиях, когда правду богоборческие власти не хотели и не умели слушать.

Во-вторых, одной из наиболее важных проблем монашеской жизни эпохи последнего царствования была проблема так называемого «ученого монашества», в решении которой многие церковные деятели императорской России видели один из путей духовного оздоровления и укрепления церковного авторитета. О феномене «ученого монашества» в православных кругах серьезно заговорили в начале XX столетия. Как мне представляется, в весьма непростой морально-психологической атмосфере конца XIX — начала XX вв., когда в богоискательски настроенных кругах русского общества пробудился интерес к религиозной проблематике, а у некоторых возникло даже искреннее желание «воцерковления», появление новых тенденций в монашеской среде не было чем-то «случайным». Именно тогда, — в девяностых годах прошлого столетия, среди духовенства стало складываться мнение, что православные академии «не имели даже и небольшие запасы церковности, а были духовными больше по красавшейся на них вывеске». Эти, как считал выдающийся русский богослов Н. Н. Глубоковский, «коварные инвективы» появились в России вместе «с искусственным развитием нового монашества, создавшего его родоначальником и главой особое «направление» в русской Православной Церкви, когда провозглашалось в «духе истинной церковности» и практиковалось, что «монахам все позволено, разрешается и прощается».¹⁴ Под «родоначальником» подразумевался известный богослов и церковный администратор начала XX столетия архиепископ Антоний (Храповицкий), убежденный в том, что монах — истинный выразитель сути

¹¹ См.: Покровский Н. Предисловие // Архивы Кремля. Толитбюро и Церковь. 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1997. (кн. 1. С. 79.

¹² См.: Религия и Церковь в истории России. М., 1975. С. 183.

¹³ См. подр.: Фирсов С. Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 659.

¹⁴ Глубоковский Н. Н. С.-Петербургская Духовная Академия во времена студенчества там Патриарха Варнавы. Сремски Карловцы, 1936. С. 90, 91.

православия.¹⁵ Именно его можно считать одним из инициаторов той тенденциозной агитации, суть которой, как считал Н. Н. Глубоковский, сводилась к тому, «чтобы монашеское пострижение объявить одним из таинств, и если их должно быть не более семи, то надо развенчать брак и внести монашество, которое служит Богу по примеру крестного искупления лишь «сострадательною любовью» Христовой, там же просто размножается не без греховности человеческое племя, спасающееся только монашеским клубуком».¹⁶ Блестящей иллюстрацией этого мнения может служить журнал «Русский Инок», находившийся под покровительством самого владыки Антония. Направленность журнала, издававшегося почаевскими монахами преимущественно для монахов же, свидетельствовала об искренней убежденности владыки Антония в необходимости своего рода популяризации «монашеского делания» (прежде всего среди питомцев высшей богословской школы).

Примечательно в этой связи, что, вспоминая господствовавшие в духовных академиях начала века тенденции и настроения, Н. Н. Глубоковский отмечал наличие на одной стороне властной мономании, «а на другой стороне — ни малейших наклонностей монахофобии, и молодым людям советовалось не более того, чтобы они самостоятельно пожили в миру и могли отказываться от него убежденно и потом не раскаивались соблазнительно, как это, к сожалению, бывало не столь редко...» По мнению ученого, академическое студенчество ценило монашество как подвиг, но в то же время, когда оно становилось промыслом, относилось к нему отрицательно.¹⁷ Как видим, ни для кого не было секретом то, что в указанное время ученая карьера стала для некоторых честолюбивых монахов просто промыслом, открытой дорогой к архиерейскому омофору.

Впрочем, дело было не только в честолюбии некоторых иноков и в монахомании,

например, архиепископа Антония — многие видели оторванность высшей богословской школы от практических нужд Церкви и принимали необходимость ее реформирования. Примечательно, что даже В. В. Розанов полагал, что если «фронт духовной мысли выражается академией», то «благочестие и правда, и искренность — схимниками». Убежденность владыки Антония в необходимости соединить эти два «фронта» на подобном фоне, думается, выглядит вполне нормально. Прекрасно понимая многочисленные недостатки средней и высшей духовной школы, владыка Антоний справедливо считал, что путь к воспитанию богословски образованных православных кадров для епископата проходит через семинарию и академию. Однако из этого вовсе не следовало, что архиерейские ряды должны пополняться непременно кадрами «ученого монашества», точно также, как не следовало из этого и заключение об обязательном руководстве «учеными монахами» духовными школами Православной Российской Церкви.

Именно это последнее обстоятельство первоначально и ставили в вину «ученому монашеству» его критики. Не удивительно, поэтому, что владыка Антоний принужден был защищаться. В феврале 1907 г. на страницах правой церковной газеты «Колокол» он опубликовал специальную статистическую справку, в которой доказывал, что на 488 человек, являвшихся в то время руководителями духовных школ (т.е. ректорами, инспекторами, смотрителями и их помощниками) приходилось лишь 44 монаха, т.е. 9% от общего числа начальствовавших лиц. Сознательная игра цифрами здесь налицо, — ведь архиепископ прекрасно понимал, что гораздо важнее общих 9% значительная доля монашествовавших ректоров семинарий: из 57 ректоров 29 были монахами, и лишь 28 — протоиереями.¹⁸ В свете того, что епископская карьера «ученого монаха» в начале XX столетия начи-

¹⁵ Еще в 1902 году близкий к церковным кругам неославянофил А. А. Киреев, познакомившись с епископом Антонием и с его взглядами, с горечью заметил, правоту протопресвитера придворного духовенства И. Л. Янышева, писавшего ему «про Антония, что он человек, для которого все не схимонашеское — дьявольское наваждение. Он дошел до того, — продолжал генерал, — что считает все каноны обязательными!!!, чуть не догматами. Да ведь я на основании канонов (конечно, не догматических) улечу 9/10 нашего духовенства и мирян в ересь! Как он этого не понимает?!» (Дневник А. А. Киреева // РО РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 147-об. Запись от 24 мая 1902 г.)

¹⁶ Глубоковский Н. Н. Указ. соч. С. 91.

¹⁷ См.: Там же. С. 94, 95.

¹⁸ В этой связи стоит упомянуть, что весной 1908 г. была Высочайше назначена ревизия всех православных духовных академий империи. Обследовать состояние дел в Санкт-Петербургской, Московской и Казанской академиях должен был Херсонский архиепископ Димитрий, а Киевскую — Волынский архиепископ Антоний. Писавший об этом событии «Колокол» отмечал, что «высокой важности событие это находится в тесной связи с вырабатываемой ныне Св. Синодом реформой духовных семинарий и училищ» (Колокол. 1908. 16 марта).

¹⁹ Розанов В. В. Талантливость и бесталанность в духовенстве // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 151.

²⁰ См.: Антоний, архиеп. Ученое монашество. (Стат. справка) // Колокол. 1907. 8 февраля.

налась как правило с ректорства в духовной семинарии, и зная, что для «ученого» протоиерея оно было апогеем, завершением карьеры, можно несколько по-иному, чем владыка Антоний, отнести к приводимой им «нейтральной» статистике.

Это было понятно для всех, писавших тогда на церковные темы. Неудивительно поэтому, что год спустя после опубликования статистической справки Антония, вопрос об «ученом монашестве» на страницах того же «Колокола» вновь был поднят известным православным публицистом Евгением Поселяниным (Погожевым). Касаясь вопроса о формировании отечественной иерархии, он замечал, что ее представители избирались почти исключительно из кадров «ученого монашества», а также и то обстоятельство, что, «чем более идет время, тем чаще и чаще наши иерархи сияют своею юностью».²¹ По мнению публициста путь, которым шел «ученый монах» к епископскому сану был не совсем правилен. Слишком «быстрое движение по иерархическим ступеням вверх молодого человека, только что окончившего свое образование, — писал он, — лишает его возможности вдуматься в жизнь, сосредоточиться, составить крепкое и цельное мирозерцание, не говоря уже о том, что в таких обстоятельствах люди не имеют возможности должным образом усваивать себе главных начал духовно-подвижнической жизни: иноческого смирения, привычек аскетизма и сосредоточенности».²² Е. Поселянин полагал, что для «ученых монахов», как и для самой Церкви, было бы лучше, когда бы выпускники академий, готовившиеся стать или уже ставшие монахами, проводили бы несколько лет в строгих монастырях.²³

На эту статью немедленно откликнулся архиепископ Антоний, посчитавший своим долгом заступиться за «ученых монахов». Не возражая в принципе против идеи Е. Поселянина о строгих монастырях, архиерей задавал патетический вопрос, вернутся ли молодые люди после монастыря «на духовно-учебную службу в современную разбойническую школу?» Владыка Антоний был убежден, что только монахи (хотя и не все) стараются сообщить свое благочестие, религиозное одушевление

и церковные идеалы учащемуся юношеству.²⁴ Как видим, говоря об «ученом монашестве», архиепископ прежде всего вспомнил «духовно-учебную службу»; ту самую, о которой несколькими месяцами ранее писал, по большому счету, как о «не-монашеской» (9% монахов от общего числа начальствовавших в духовной школе). Он прекрасно понял, что хотел сказать Евгений Поселянин: дело было, разумеется, не в обязательной монастырской «практике» для молодых «ученых иноков», а в слишком быстром, по мнению публициста, их движении «по иерархическим ступеням».

В том, что это было ненормальное явление, сходились даже такие разные люди как протопресвитер Г. И. Шавельский и последний товарищ обер-прокурора Св. Синода князь Н. Д. Жевахов. И князь, и глава военных священников буквально в унисон писали об этой особенности русского епископата последних предреволюционных лет. «Надо было студенту духовной академии или кандидату богословия принять монашество, сделаться “ученым” монахом, — писал отец Г. Шавельский, — и этим актом архиерейство ему обеспечивалось. Только исключительные неудачники или абсолютно ни на что непригодные экземпляры — и то не всегда! — могли в своем расчете потерпеть фиаско. Поэтому, исключения бывали редки, в общем же, “ученый” монах и будущий архиерей в прежнее время у нас были синонимами».²⁵ Аналогичная информация содержится и в мемуарах Н. Д. Жевахова. На удивление жестко критикуя дореволюционных монахов, «зачастую эксплуатировавших веру простого народа» и добивавшихся всякого рода повышений по службе, Жевахов писал, что монастыри погубили главным образом епископы, жизнь которых ничего общего с жизнью настоящих иноков не имела. Молодой постриженник, писал князь, начинал свой путь ректором или инспектором семинарии, конечным же этапом его были «великосветские гостиные и салоны знати, где он появлялся уже по достижении сана архимандрита, находясь, так сказать, уже в преддверии епископского сана». При этом путь епископа не соприкасался с оградой монастыря, «в сфере иноческой жизни так совсем не раз-

²¹ Поселянин Е. К вопросу об ученом монашестве. (По поводу 800-летия со дня преставления святителя Никиты Новгородского) // Там же. 1908. 1 мая.

²² Там же.

²³ См.: Там же.

²⁴ Антоний, архиеп. Опять об ученом монашестве. (Письмо в редакцию) // Там же. 1908. 14 мая.

²⁵ Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Нью-Йорк, 1954. Т. 2. С. 160.

бирались, ибо не имели ни малейшего духовного опыта».²⁶

Особенно своеобразному расцвету «ученого монашества», по мнению протопресвитера русской армии и флота Г. И. Шавельского, содействовал обер-прокурор Св. Синода В. К. Саблер. Именно в годы управления Саблером ведомством православного исповедания «развилась какая-то эпидемия пострижений студентов духовных академий, пострижений без счета, выбору и разбору». «Это безнравственное и уродливое явление, — считал отец Г. Шавельский, — в последнее время привело к измельчанию архиерейства, обмирщению монашества, развалу руководимых монахами духовных учебных заведений».²⁷ Подобные явления сами по себе характеризовали болезненное состояние церковного ведомства, перед революцией оказавшегося не только не в состоянии остановить процесс повальных пострижений в монашество молодых «ученых» карьеристов, но и всячески его поддерживавшего. То, что об отечественном епископате негативно стали отзываться даже преданные церкви, глубоко верующие люди можно рассматривать как новое проявление старых «симфонических нестроений» главной конфессии империи.

Разумеется, однозначно судить обо всех русских архиереях нельзя. Среди них были разные люди, как имевшие «духовный опыт», так и являвшие собой лишь чиновника ведомства православного исповедания.

Проблема как раз и заключалась в том, что между архипастырями церкви и собственно православным народом («телом церковным») существовало такое же средостение, как между царем и народом. Охарактеризовавший эту, самую острую церковную болезнь, некий пустынный со Старого Афона В. Меньшиков, совершенно верно, на мой взгляд, отметил, что церковь нуждалась преимущественно в «благопечительных отцах», а не во «владыках». По убеждению инока, народ искал именно таких архипастырей, которые, как говорил святой Тихон Задонский, «походили бы не на придорожный столб, показывающий дорогу, но не могущий сам сдвинуться с места, а на ту Вифлеемскую звезду, которая путеводила к яслям Спасителя волхвов далекой Персиды».²⁸ Примечательно, что подобное

неутешительное для русского епископата явление, хотя и подслащенное богословской риторикой, прозвучало не со страниц оппозиционного журнала и не от «не какого-то» интеллигента-агностика, а появилось в консервативном «Миссионерском Обзрении» будучи написано православным иноком.

В этом контексте совершенно по-иному воспринимается и вопрос об «ученом монашестве». Мог ли стать «ученый монах» тем «благопечительным отцом», согревающим свечу пастве «теплым, живым, широким и сердечным» общением с ней, которого так страстно желал увидеть в русской церкви В. Меньшиков? По всей видимости, на данный вопрос однозначного ответа не существует.

В любом случае, исследователь вынужден констатировать, что в Православной Российской Церкви в предреволюционные годы проблема замещения епископских кафедр достойными кандидатами (прежде всего — «учеными монахами») стояла достаточно остро, хотя, как мне представляется, слишком преувеличивать ее не стоит.

И, наконец, в третьих, это проблема отношения к монашескому деланию и к монашеству в целом последнего всероссийского самодержца — Верховного защитника и хранителя догматов господствующей в стране веры, блюстителя правoverия и благочиния, в церковном управлении действовавшего, согласно закону, посредством Святейшего Правительствующего Синода.²⁹ Здесь не все так очевидно, как может показаться на первый взгляд. Конечно, Николай II был глубоко верующим христианином, знавшим и любившим богослужение, многократно посещавшим православные обители. Достаточно вспомнить его паломничество (1903 г.) в Саров — на торжество канонизации великого русского подвижника святого Серафима. При нем было причислено к лику святых 7 православных праведников — больше, чем за все предшествовавшие царствования Синодального периода. Все они были иноками (Феодосий Углицкий, Иов Почаевский, Серафим Саровский, Иоасаф Белгородский, Еρμοген, Патриарх Московский, Питирим Тамбовский, Иоанн Тобольский).

Но, в то же время, он не имел близкого общения с теми монахами-современниками,

²⁶ Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н. Д. Жевахова. М., 1993. Т. 2. С. 303, 304.

²⁷ Шавельский Г. Указ. соч. С. 283.

²⁸ Меньшиков В., инок. Новогодний голос пустытника со Ста-

рого Афона. (Об отношении Церкви к государству и нашей духовной жизни) // Миссионерское Обозрение. 1913. № 1. С. 19, 20.

²⁹ См.: Свод законов Российской империи. Основные государственные законы. СПб., 1906. Т. I. Ч. 1. С. 17 (Ст. 64, 65).

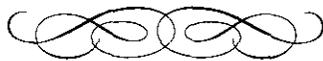
которых почитал православный русский народ в его эпоху (достаточно вспомнить Оптинских старцев или ведшего по сути монашескую жизнь праведного Иоанна Кронштадтского, лишь однажды, в октябре 1894 г., побеседовав с ним³⁰). Это с одной стороны. С другой, про самого Николая II имеются легендарные сказания, в основе которых — утверждение о «желании» царя принять монашеский постриг и (или) взять на себя бремя патриаршего служения.³¹ Получается странная картина, рисующая не просто правоверного монарха, но и проявляющего душевное стремление к иночеству. Понять и оценить подобные легенды возможно, лишь

имея ясное представление о русском монашестве того времени, а также о том, насколько его идеалы были близки и разделялись последним самодержцем.

Последнее нельзя оценить, не изучив церковную историю конца XIX — начала XX вв. Но история — это не только политические институты, общественные силы, внешняя и внутренняя политика. История — это люди, их переживания, их сомнения, их поражения и победы; это их жизнь — день за днем. История монашества, убежден, в этом случае также не является исключением. Быть может, занимаясь «микро-историей», изучая деяния какого-либо выдающегося подвижника веры, мы сможем лучше понять и более общие, «глобальные» вопросы церковной истории эпохи последнего царствования, и найти пути к решению тех проблем, которые в настоящей статье были охарактеризованы как принципиальные.

³⁰ Об отношениях императора Николая II и св. прав. Иоанна Кронштадтского см. подр.: Фирсов С. Л. Отец Иоанн Кронштадтский и император Николай II // XIX ежегодная богосл. конф. Православного Свято-Тихоновского гум. ун-та. Материалы. М., 2009. Т. 1. С. 348–357.

³¹ См. подр.: Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 62–64.



М. С. Черкасова

О ВОТЧИННЫХ ЧАСТЯХ В МОНАСТЫРСКИХ ОПИСЯХ XVI–XVIII ВВ.*

Изучение и издание описей (они же описые, отписные, переписные книги) русских монастырей является ныне актуальным направлением источниковедения и археографии. Этот вид источников наилучшим образом позволяет раскрыть функционирование монастырей, их значение в обществе и государстве в целом, единство социально-экономических социокультурных характеристик. В них описаны монастырские строения (церковные и хозяйственные), интерьеры церквей, настенные росписи и иконы, богослужebная и бытовая утварь и одежда, состав архивов и книжных собраний, запасы оружия и различных инструментов, структура хозяйства (земледелие, животноводство, промыслы, торговля, кредит),

численность самого монашества, категории зависимого населения и работников, его повинности, административный аппарат. Поскольку в рамках единой видовой принадлежности к контрольно-учетной документации переписные книги монастырей либо отдельных отраслей управления и хозяйства отличаются своими особенностями, необходима специальная источниковедческая разработка этого обширного документального комплекса, накопление наблюдений над эволюцией описательных статей на протяжении длительного времени. К настоящему времени эти вопросы изучены весьма неравномерно в хронологическом и территориальном отношении.

Упорядоченный церковно-государственный учет строений, имущества, утвари церквей и монастырей был введен в России решением Стоглавого собора 1551 г., хотя и до него в деятельности митрополичьей кафедры, других духовных учреждений такой опыт уже накапливался. Наиболее ранние сведения о практике описаний монастырских ведомств (в первую очередь — библиотек) име-

Черкасова Марина Сергеевна — д.и.н., Вологодский государственный педагогический университет, профессор
e-mail: mscherkasova@mail.ru

* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 09-01-228а).

ются по Юго-Западной и Северо-Восточной Руси уже в XV в. Они относятся к обителям г. Луцка, г. Слуцка; Спасо-Каменному монастырю на Кубенском озере; домовым монастырям Московской митрополии.¹ В первой половине XVI в. составляются описи Соловецкого (1514, 1549 гг.), Иосифо-Волоколамского (1545 г.), Николо-Корельского (1551) монастырей. В отписном списке последнего элементы хозяйства были отражены весьма определенно — запасы хлеба, скота, соли, промысловый транспорт.²

Во второй половине XVI в. систематический учет монастырского имущества возникает в Вологодско-Пермской епархии, наиболее ранними по ней являются составленные в 1550–1560-е гг. описи сямженского Евфимьева и Николо-Коряжемского монастырей, а в 1593 г. — Спасо-Прилуцкого монастыря. В практике составления описей важным фактором была смена настоятелей (игуменов, архимандритов) либо лиц, ответственных за определенное ведомство в управлении общежительными монастырями (книгохранитель, ризничий, казначей, конюшенный и т.п.).

Довольно полная сохранность разнообразной документации (фонды архиерейского дома, множества монастырей, духовной консистории в Государственном архиве Вологодской области и Секторе письменных источников в музее-заповеднике) позволяет рассмотреть вопросы формирования комплекса описных книг и общей направленности его видоизменения в XVII–XVIII вв., выяснить степень участия в этом процессе и самих монастырских властей, и церковного ведомства, и государственных агентов. Количество монастырей в Вологодской епархии в рассматриваемый период не оставалось неизменным: процесс возникновения новых обителей продолжался и во второй половине XVII в., одновременно прекращали существование некоторые прежние пустыни. Общее же их количество колебалось от 22 до 40, и были они весьма различны: обще-, и особножительные; городские и «пустынные»; много- и малоземельные; ружные; островные и «материковые». И хотя далеко не по каждому монастырю или пустыни интересующий нас

вид источника равномерно представлен, в общей совокупности их архивов именно описи наряду с приходо-расходными книгами, занимают наиболее заметное место.

Проследим эволюцию вотчинных частей монастырских описных книг. Эта сторона их источниковедческой разработки важна для сравнительного изучения с материалами издательского делопроизводства, возможностью (при необходимости) сопоставления разных типов документов к происхождению источников поземельного кадастра на предмет их взаимной проверки и установления наиболее достоверных показателей аграрного и демографического развития территории налогообложения. Первоначально вотчинные части в описях вологодских монастырей были невелики по объему (у сямженского Евфимьева монастыря) либо вообще отсутствовали (у Николо-Коряжемского монастыря). Из других севернорусских обителей ранние вотчинные части имелись в описях Соловецкого (1549 г.), Антоньево-Сийского (1557 и 1597 гг.), Кирилло-Новоезерского (1581 г.), новгородского Духова (1590 г.) монастырей.³ Конечно, по степени подробности эти части не сопоставимы с комплексом специализированных «вотчинных хозяйственных книг» середины — второй половины XVI в. (Кирилло-Белозерского, Иосифо-Волоколамского и Спасо-Прилуцкого монастырей). Допуская (благодаря наличию разных по составу и полноте вотчинных частей со сведениями о землепользовании, налогообложении, народонаселении) взгляд на описные монастырские книги как на разновидность вотчинных хозяйственных книг, следует подчеркнуть одно существенное различие между ними. Оно заключается в отсутствии в описных книгах сведений о вытных окладах крестьянских дворов.

В описи Спасо-Прилуцкого монастыря 1593 г. имеется обширная вотчинная часть, включающая количество пашни, «стоячего» хлеба в полях и запасного — в житницах, денежного и хлебного дохода, виды посешного налогообложения — тяглового, льготного и «в песте».⁴ Объяснить это следует, по-видимому, развернувшимся в стране в тот период хозяйственным кризисом, заинтересованностью государства в скорейшем его изживании на

¹ См.: Акты, относящиеся до истории Юго-Западной Руси. СПб., 1845. Т. 1. № 34, 115; Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1964. Т. 3. № 252, 269; Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI вв. М., 1951. Ч. 1. № 54.

² См.: Акты исторические. СПб., 1841. № 158.

³ См.: Дмитриева З. В. Описи древнерусских монастырей XVI в. // Описи Соловецкого монастыря XVI в. СПб., 2003. С. 243–247.

⁴ ОПИ ГИМ. Ф. 61 (Спасо-Прилуцкий монастырь). Оп. 1. Кв. 113. Л. 8–83.

землях прежде всего духовных корпораций — наиболее устойчивых в экономическом отношении организаций феодальной России. Сказывался также и правительственный контроль над ростом монастырского землевладения. После 1551 г., возросло внимание государства к исполнению духовными корпорациями запретительных приговоров в отношении земельно-финансовых привилегий церкви, вынесенных на соборах 1572, 1580 и 1584 гг. Поэтому, наряду с собственно монастырским хозяйством, в описных книгах стали подробно учитываться различные грамоты, выписи из писцовых книг как обосновывающие владельческие права корпораций на их земли и промыслы. В данном отношении особенно показательны описи Николо-Корельского (1551 г.) и Спасо-Прилуцкого (1593 г.) монастырей, интересные для изучения состава документальных собраний, практических способов их хранения и использования в то время. Контролировалась не только земельная, но и ссудно-кредитная практика севернорусских монастырей среди местно крестьянства.

После смуты практика ведения описных книг монастырей Вологодской епархии расширяется, они начинают составляться по самому архиерейскому дому, некоторым городским храмам и монастырям, причем ружным (девичьему Успенскому Горнему, мужским Воздвиженскому и Ильинскому),⁵ но искомый элемент описания (вотчинная часть) в них до 1620-х гг. устойчивым пока не стал. Его, например, нет в составленной в 1615 г. по приказу вологодского архиерея Нектария архиерейским сыном боярским К. Чертовым описи Спасо-Нуромского монастыря.⁶ Всего же за XVII в. было составлено не менее 30-ти описных книг монастырей Вологодской епархии. В 1620-е гг. практически одновременно с масштабными землеописательными работами в Вологодском уезде государевых писцов, очередным этапом ревизии монастырских «тарханов» (жалованных грамот с административно-судебными, финансовыми, таможенными привилегиями) создаются описи Спасо-Прилуцкого 1623 г.⁷ и Спасо-Каменного монастыря 1628 г.,⁸ имею-

щие содержательные вотчинные части. В них были зафиксированы запасы наличного хлеба в житницах и структура посева на господских полях, а также поголовье господского стада. Ревизия в обоих монастырях проводилась по царскому указу, но в первом этим занимался архиерейский слуга П. Аулов, а во втором — вологодский дворянин В. М. Брянчанинов.

По мере расширения вотчинных частей в монастырских описях XVII в. в них стали включаться сведения о городских (в городе и на посаде — «для осадного времени» и «на приезд») подворьях и слободках духовных корпораций, составе их промысловых (а не земледельческих) объектов (прежде всего соляных варниц, игравших важную роль в структуре вотчинного хозяйства и бюджета). Однако делалось это с разной степенью полноты, в чем позволяет убедиться, например, сравнение близких по хронологии описей Введенского Корнильева Комельского монастыря 1656, 1657, 1659 и 1661 гг. Этот вид информации описных книг находит полное подтверждение в материалах государственных описаний городов 1640-х и 1670-х гг.⁹

Разная степень полноты была присуща и фиксации народонаселения в сельских вотчинах в описных книгах: это могли быть только общие итоги либо более подробное указание мужского населения в каждом крестьянском и бобыльском, служнем дворе, напоминающее принципы фиксации населения в государственных переписных книгах 1640-х и 1670-х гг. Появляется возможность взаимной проверки суммарных данных о народонаселении в монастырских вотчинах Вологодского уезда по переписи 1677–1678 гг., опубликованных Я. Е. Водарским и А. А. Новосельским.¹⁰ Кроме того, начался по сути демографический учет монашества и других категорий населения обитателей, поскольку в описях XVII в. встречаются полные перечни братии, слуг, служебников, детенышей, других категорий работников, проживавших в обителях, а также представителей административно-хозяйственного аппарата — приказчиков, ключников и поселских.

В начале Петровских реформ (1701–1705 гг.) в ведомстве Монастырского приказа был составлен обширный комплекс опи-

⁵ См.: Евдокимов Е. В. Два памятника зодчества в Вологде, Вологда, 1922. С. 11.

⁶ См.: ОР РНБ. Основное собрание рукописной книги. Ф. 1-788. Л. 190–194об.

⁷ См.: ГАВО. Ф. 512 (Спасо-Прилуцкий монастырь). Оп. 1. Кв. 21.

⁸ См.: Публ. А. В. Лаврентьева и А. А. Турилова в изд.: Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-

путеводитель. Вологда, 1985. Ч. 3. Вып. 1. С. 164–209.

⁹ См.: Писцовые и переписные книги г. Вологды XVII — начала XVIII в. М., 2008. Т. 1–2.

¹⁰ См.: Черкасова М. С. Монастырские описи XVII в. как источник по истории народонаселения // Историческое краеведение и архивы. Вологда, 2004. Вып. 10. С. 72, 73.

сей духовных учреждений (архиерейских домов, соборов, монастырей).¹¹ Сборники описей по Вологодской епархии отложились как в фонде 237 (Монастырский приказ) РГАДА, так и в фонде 496 (Консистерия) местного архива. Наиболее полные описания, составившие отдельные конволюты, были проведены по Спасо-Каменному¹² и Прилуцкому монастырям.¹³ По ряду же других это были тоже весьма многоплановые, содержательные описания,¹⁴ отложившиеся в десятках рукописных сборников, полное выявление и систематизация которых еще далеки от завершения.

Вотчинные описания монастырей в первой четверти XVIII в. все более приобретали характер ведомостей, составляемых нередко в табличной форме по «печатным пунктам», присылаемым из центральных учреждений (Синода, Камер-коллегии, позднее — коллегии Экономии). Наиболее ранний образец такой ведомости удалось обнаружить по Павло-Обнорскому монастырю за 1721 г.¹⁵ В данном случае опись представляет собой выполненное в табличной форме в виде «ответствований на объявленные пункты» архимандрита Феофилакта подробное описание структуры монастырского хозяйства, вытного обложения, урожайности зерновых, феодальной ренты за 1713–1721 гг. Сведения о населении давались по переписным книгам 1678 г. и относились к Вологодскому, Пошехонскому, Ярославскому и Костромскому уездам. Позднейшие выписки из ведомостей по всем вологодским монастырям за начало 1720-х гг. имеются в сводном сборнике № 1228. Помимо архиерейского дома, в него включены сведения о землевладении, урожайности, количестве дворов и душ мужского пола по переписным книгам 1678 и 1710 гг. еще по 40 монастырям и пустыням Вологодского уезда.

На этапе подготовки и проведения секуляризации было осуществлено два упорядоченных описания малых и средних по масштабам вологодских монастырей и пустыней. В сентябре–октябре 1740 г. по распоряжению коллегии Экономии были составлены «ведомости» (а по сути это — описания) безвотчинных пустыней, располагавших или ми-

зерным количеством владений (1–2 деревни или только подмонастырной землей — в Пинежской, Маслянской, Архангельской «под лотом», Борисоглебской на острове р. Суны, Владимирской Заоникеевой, Казанской Рязанской, Николаевской Цывецкой, Покровской на Перевесье, Преображенской Ржаницынской, Спасо-Игнатъевой на Лому.

В том же сборнике собраны ведомости 1740 г. о хозяйстве средних по масштабу монастырей — Александро-Куштского, Николо-Катромского, Покровского Глушицкого, Спасо-Инокентьева «на Лому», Спасо-Печенского, Спасо-Рабангского, Успенского Песочного, Успенского Подольного монастырей.¹⁶ В ведомостях указывалось количество зависимого населения по первой ревизии («свидетельствование генералитета»), расстояния деревень от сел, площади земли, угодий, сенокосов, леса по «писцовым дачам» (1620-х гг.) и расчищенной после них, размерах окладных и неокладных доходов, уплачиваемых в Коллегию экономии. По наиболее крупным монастырям Вологодской епархии, например, Спасо-Каменному в 1740 г. были составлены отдельные сборники ведомостей. В них указывались каменные и деревянные церковные и хозяйственные строения, соляные варницы, статус настоятелей (архимандрит или игумен), количество земли и угодий по писцовым книгам 1620-х гг., дворов — по переписным книгам 1678 г., подробно раскрывался состав государственной и сеньориальной ренты и крестьянских повинностей.¹⁷

Ряд описаний монастырей и малых пустыней 1764 г. интересен тем, что в них содержатся сведения о церковно-приходской структуре близлежащих к обителям сел и деревень. При этом приводились храмоименования церквей, некоторые данные об их прошлой истории, полученных ими грамотах, указывались названия составлявших приход деревень, их расстояния от храмов, количество приходских дворов и число душ мужского пола в них.¹⁸ Подобная информация пригодилась церковным властям при преобразовании закрываемых монастырей в ходе секуляризационной реформы в приходские церкви.

¹¹ См.: Булыгин И. А. Монастырские крестьяне в России в первой четверти XVIII в. М., 1977.

¹² См.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Ч. 1. Кн. 37.

¹³ См.: Там же. Кн. 14.

¹⁴ См. опубликованные недавно И. Н. Шаминой описи Инокентьева Комельского монастыря 1701 и 1723 гг.: Вестник церковной истории. 2009. № 1–2 (№ 13–14). С. 63–94.

¹⁵ См.: ГАВО. Ф. 496 (Консистерия). Оп. 1. № 638.

¹⁶ См.: Там же. Кн. 1342, 1350. Сборники копий с ведомостей, подписанных строителями пустыней и игуменами монастырей, а оригиналы были отправлены в Коллегию экономии.

¹⁷ Там же. Кн. 1341 (скрепа архимандрита Иерофея). Информация ведомости относится к 1738–1739 гг.

¹⁸ Там же. Кн. 2478, 2480.

Н. В. Ануфриева

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГУСЛИЦКОГО СТИЛЯ В РЕГИОНАЛЬНЫХ ЦЕНТРАХ СТАРООБРЯДЧЕСТВА НА МАТЕРИАЛАХ ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩА ЛАИ УРГУ

Книга на Руси, с момента ее появления нередко красочно оформлялась и включала в себя, помимо текста, иллюстрирование и декоративное убранство, представляя целостное композиционное построение. На протяжении веков приемы и методы художественного оформления книги претерпевали изменения, менялись стили декорирования. В настоящее время в классификации стилей ранних рукописей выделяют: византийский, геррагологический, балканский, неовизантийский, старопечатный.

Раскол середины XVII в., приведший к возникновению движения старообрядчества, дал новый импульс развитию книжно-рукописной традиции, в том числе и приемам декорирования рукописных книг.

В рамках официального православия и постепенно укреплявшейся светской книжной культуры в этот период, как известно, рукописная книга вытеснялась печатной, но в старообрядческой среде она продолжала играть ведущую роль. Демократический характер старообрядческой книжной культуры в полной мере проявился в художественном оформлении рукописей. Они украшались не только талантливыми профессиональными мастерами, но не редко неопытными художниками, поэтому представляют собой как несомненные образцы оформительского искусства традиционной книги, так и примитивного выражения эстетических воззрений.

Особенностью поздней рукописной традиции является одновременное развитие множества стиливых направлений как следствие централизации старообрядческого движения. В старообрядческих центрах создавались скриптории, где формировались и развивались свои, характерные только для данной местности приемы художественного оформления книг, так, на сегодняшний день достаточно полно изучено искусство книжного декорирования таких региональных культурных

центров, как Поморье, Гуслицы, Ветка, Шарташ и некоторые другие.

Собрание Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета располагает достаточно большим количеством рукописей, которые составляют существенную источниковую базу для изучения развития книгописного дела и, соответственно, оформительского искусства старообрядческих скрипториев. Иллюминированные книги коллекции дают представление о ведущих стиливых направлениях декорирования книг поздней рукописной традиции, о развитии стиля в регионах, либо в виде копирования известных образцов, либо, что было более распространено, в виде интерпретации определенных оформительских канонов.

В своем сообщении мы попытаемся проследить развитие и интерпретацию гуслицкого стиля художниками нескольких региональных книгописных центров. Данный стиль декорирования, широко распространенный и любимый в среде старообрядчества поповских сословий берет свое наименование от географического названия места своего происхождения — Гуслицкая волость Богородского уезда. Он стал образцом для художников других региональных центров. Яркий нарядный орнамент Гуслиц выделяется свободными конструкциями широколистных трав, многоцветьем красок, обилием золота. Происхождение гуслицкого орнамента следует искать в дониконовских печатных книгах.

Анализируя орнаментику рукописи в рамках определенного стиля необходимо, прежде всего, выделять следующее, — насколько представленный образец соответствует изобразительному канону определенного стиля в схеме передачи рисунка и в порядке наложения цвета, насколько силен авторский элемент в сюжетах и колористике декора.

В коллекции ЛАИ не менее 12 рукописей классического гуслицкого декора. Среди них особого внимания заслуживают рукописи: Сборник на крюках, 80-х гг. XIX в. (V.209p/4057), Октоих на крюках конца XIX в. (VII.272p/5165) и Ирмологий на крюках конца XIX в. (XI.7p/533). Рискнем предположить,



что их оформление принадлежит известному художнику-иконописцу Трефилию Филатову (1836–1900), работавшему во второй половине XIX в. на Уткинском заводе (ныне поселок Старая Утка Шалинского района Свердловской области). Трефилий принадлежал к известной династии иконописцев, основателем которой был Евсей Банников, пришедший на уральский завод из-под Москвы в конце XVIII в.¹ От его сына Филата все потомки стали именоваться Филатовыми, а наиболее известным в роду мастером был Трефилий.

Атрибутирование декора наших рукописей Трефилию Филатову осуществлено на основании его сопоставления с двумя списками Трезвонов, хранящимися у единоверцев Нижнего Тагила.² Местная устная традиция приписывает оформление этих Трезвонов именно Филатову. Подтверждением этого мнения является запись на одной из книг: «Сия святая книга принадлежит Николаю Трифильев (так!) Филатову по наследству от родителя своего Трифилия Васильевича Филатова. 1900 г. 1 марта». Несмотря на то, что во всех рукописях художник строго придерживался классического гуслицкого орнамента с его ярким многоцветьем и пышным узором, можно выделить некоторые отличительные особенности живописного ряда книг этого мастера. Цвета, традиционные для гуслицкого стиля, в основном, малиновый, желтый, синий, яркий голубой, изумрудная зелень, золото, охра — смотрятся очень выразительно благодаря применению «чистых» красок без смешивания. Сочный светло-желтый цвет лимонного оттенка, плавно переходит в золото, оранжевый. На края извивов в заставках тонкой кистью наведена изумрудная зелень. Плавные переходы цвета от темного к светлому осуществляются путем искусного нанесения штриховки. Фоном для заставок служат, в основном, ярко-желтый, охра, золото, малиновый. Авторский почерк художника в исполнении декора устоявшегося стиля выражается, прежде всего, в вытянутых вертикально формах округлого завитка орнамента. Характерные для гуслицкого стиля украшения на полях в виде фантастических цветов отличаются многообразием не повторяющих друг друга форм с неизменным дополнением в навешии, а иногда и в середине композиции фигурок птичек, совершенно оригинальных по изо-

бражению с треугольными хвостами, вытянутыми клювами, в самых разнообразных ракурсах. Каждая часть тела птички раскрашена: свой цвет (например, хвост в желтый, крылья красный и т.д.). Вероятно, это был один из любимых мотивов художника, поскольку выписывался очень часто, затейливо и с любовью.

Книжный декор Трефилия Филатова соединяет в себе одновременно выразительность подчеркнутую торжественность с необычайной чистотой, ясностью, непосредственностью мировосприятия. В высшей степени профессионально исполненные, рисунки художника все же иногда напоминают детские картинки, где, прежде всего, присутствуют восторг и удивление перед красотой мира, желание поделиться этим замечательным ощущением: читателем.

Несмотря на то, что рукописи Филатова созданы не в подмосковных Гуслицах, а на Урале, они принадлежат к классическим образцам гуслицкого письма с индивидуальным почерком и тонко вписанными авторскими элементами, не разрушающими стиля.

Наряду с такого рода рукописями широкий пласт составляют книги, достаточно свободно интерпретирующие стиль. Одной из таких рукописей являются «Праздники на крюках» (XXI.14р/1128) с выходными данными в конце книги, где указаны имя переписчика — Феофилакта Карпова и дата переписки — 1898 г.

Орнамент книги интересен тем, что воспроизводя общую схему гуслицкого узора, в наложении цвета он представляет собой нечто оригинальное. Если классические Гуслицы используют больше краски в узоре и лишь переходы цвета обозначают штрихом, то в данном случае только окантовка узора прокрашена полностью, далее идет штриховка, а по центру любого фрагмента узора непременно остается белый цвет самого листа, что дает ощущение объема. Данная методика рисования с использованием штриха на белом фоне соответствует законам графического искусства, в отличие от классического гуслицкого стиля, использующего в большей степени живописную манеру письма. В книге также помещены искусно исполненные миниатюры с орнаментальной красочной окантовкой. Тончайшая прорисовка личного, прекрасно выписанные одежды фигур на миниатюрах свидетельствуют о высоком профессионализме художника. Сравнительный анализ почерка подписей на миниатюрах и орнаментике с почерком рукописи позволяет

¹ См.: Невьянская икона. Екатеринбург. 1997. С. 225.

² Выражаем благодарность Е. В. Ройзману за предоставление электронных копий этих рукописей.

предположить, что переписчиком и оформителем книги был один человек.

Рукопись поступила из г. Пугачева (ранее Николаевска) Саратовской области. Как известно, это территория, где к концу XVIII в. на землях, выделенных правительством, были созданы пять старообрядческих монастырей. Эти монастыри имели собственные скриптории. Как правило, книги, созданные в Иргизских книгописных мастерских не имели украшений, за исключением певческих, которые оформлялись замысловатым гуслицким узором.³ В соответствии с древнерусской традицией в старообрядческих книгах отсутствуют имена мастеров изготовлявших их, в Иргизских же монастырях позволялось подписываться в созданных рукописях.⁴ Таким образом, Феофилакта Карпова, переписчика «Праздников» и вероятного оформителя этой книги, можно считать продолжателем традиций иргизских книжников и оригинальным интерпретатором гуслицкого стиля в соответствии с новыми веяниями в декоративном искусстве конца XIX — начала XX вв.

Говоря об интерпретации гуслицкого стиля нельзя не упомянуть еще одну рукопись из собрания ЛАИ УрГУ, неоднократно уже упоминавшуюся в историографической литературе. Это Октоих первой трети XIX в. (I.9p/498), переписанный на Урале, в Невьянске. По словам В. И. Байдина, возможно, этот Октоих оформлен кем-то из гуслицких иконописцев, поскольку «в конце 40-х — начале 50-х гг. XIX века на Среднем Урале власти выявили свыше двух десятков гусяков, «с давних лет» занимавшихся писанием икон в Екатеринбурге, на Нижне-Тагильском, Невьянском, Верх-Нейвинском, Верхне-Тагильском и других заводах».⁵ Необыкновенно яркое, с преобладанием сочных малиновых тонов и золота, с искусно наведенным точным рисунком, включающим передачу тончайших морщинок и теней на лицах, выпяченных складок на одежде, мелких деталей интерьера, растительного мира, оформление книги и исполнено в живописной манере с профессиональным применением метода пространственного построения обратной перспективы. Эта рукопись представляет собой подлинный шедевр искусства книжного декорирова-

ния. Для нас она особенно интересна тем, что здесь представлен образец слияния двух стилистик, выполненных на высоком профессиональном уровне. Красочный пышный гуслицкий стиль в узоре инициалов, как больших орнаментированных, так и киноварных соседствует со старопечатным в заставках. Узоры заставок чрезвычайно близки дониконовским рукописным и старопечатным образцам, причем в том варианте, где узор не размельчен, а изображается в виде широких завитков стеблей и крупных цветов. Принимая во внимание точку зрения В. И. Байдина, все же выскажем предположение, что эта книга, представляющая собой в плане декоративного оформления синтез двух разных стилей орнаментики, написана кем-то из местных незаурядных талантливых художников, поскольку «гусяки», как правило, придерживались канона в оформлении книг (это хорошо видно по рукописям Филатова). В данном же случае книга представляет собой особое авторское видение, где логично соединяются приемы, как старопечатного стиля, так и гуслицкого. Кроме того здесь есть и выходная миниатюра, тонко прорисованная, совершенная в исполнении личного, драпировок, интерьера, даже пейзажа за окном, а также выразительные элементы традиционного лубка в виде красочных, выписанных в половину листа птиц — Алконоста и Сирина.

Для исследования стилей оформления рукописей Октоих представляет особую значимость, так как демонстрирует не хаотичное смешение стилистических приемов, а их интеграцию. Книга — подлинный образец творчества и мастерства художника-живописца, свободно владеющего как графическими навыками книжного декоратора, так и иконописной живописной манерой, профессионально работающего с краской и умеющего передавать мельчайшие световые оттенки.

Завершая этот краткий обзор отдельных рукописей необходимо отметить, что книга с идентичным орнаментом, с применением одной цветовой гаммы, если это не работы одного мастера, обнаружить практически невозможно, так как каждый мастер, даже копируя известный стиль, вкладывал в книгу нечто свое, собственное видение красоты. Именно поэтому иллюстрированные кириллические рукописи мы воспринимаем как уникальные произведения искусства, открывающие нам удивительный и прекрасный мир гармонии и совершенства.

См.: Качаянц А. Г. Певческие рукописи XVII–XIX вв. // Редкие книги научной библиотеки СГУ. Саратов, 2000. С. 4–16.

См.: Там же.

Зайдин В. И. Лицевая книга Сибири // Сибирская икона. 99. С. 236

С. А. Белобородов

ГУСЛИЦКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ — УРАЛЬСКИЕ ИКОНОПИСЦЫ

Юго-восточная часть образованного в 1782 г. Богородского уезда Московской губернии с прилегающими районами Рязанской и Владимирской губерний (территория современного Орехово-Зуевского и Егорьевского районов Московской обл.) по речке Гуслице, притоке Нарской, впадающей в Москва-реку издавна носила название «Гуслицы». Здесь уже в конце XVII — начале XVIII вв. селились беглые староверы-поповцы. По официальным сведениям в 1826 г. в Богородском уезде насчитывалось более 50 часовен и молелен (преимущественно беглопоповских).¹ В этом отношении Гуслицы чрезвычайно походили на горнозаводской Урал, где среди старообрядцев в это время также преобладали беглопоповцы. Однако не только конфессиональное единство связывало гуслицких и уральцев. Нам удалось обнаружить еще один чрезвычайно любопытный факт.

Оказывается, между обитателями Урала и Гуслиц уже с конца XVIII в. существовали земляческие, а, возможно, и родственные связи. Дело в том, что владелец Каслинского и Кыштымских заводов Н. Н. Демидов (1728–1804) в 1769 г. купил 15 деревень (с населением 1 372 души мужского пола) из южной части Гуслиц и переселил 635 человек «в Сибирь», в свою «Ирдяжинскую вотчину».² Напомним, что близ Каслинского завода находится одно из самых больших и глубоких озер региона — Иртяш (или Иртяж, как его называли ранее), вода которого через реку Исток (Кургулаг) поддерживала уровень заводского пруда. А потому, «Ирдяжинскую вотчину» можно интерпретировать, как «местность близ Иртяша», или «окрестности Каслинского завода».³



Белобородов Сергей Анатольевич — Уральский государственный университет, ведущий инженер Лаборатории археографических исследований
E-mail: lai@usu.ru

¹ См.: Гуслица // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 504.

² Ордынский И. О народных названиях местностей Московской губернии // Сборник материалов для изучения Москвы и Московской губернии. М., 1864. Вып. 1. С. 42.

³ Правда, некоторые исследователи не доверяют этой информации, мотивируя тем, что материалы 4 ревизии по Богородскому уезду не сохранились, а других документальных подтверждений факта переселения пока не обнаружено. См.: Огурцов В. Д. О гуслицком помещике Никите Никитовиче Демидове // Гуслица старая и новая: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. (Куровское, 29–30 октября 2003 г.). Москва, 2003. С. 34, 35.

В старообрядческих Гуслицах получила развитие переписка книг (в основном музыкальных — крюковых), изготовление культовой меднолитой пластики, шитье лестовок и конечно же, иконопись. Иконописный промысел начал развиваться, как рассказывают старожилы, с 1730-х гг. в семи селениях Запорожской волости: Анциферове, Яковлевском, Ельзарове, Костине, Давыдове, Ляхове и в Горах (северо-запад Гуслиц). Первыми иконописцами были крестьяне деревни Анциферовой Филипп Евсеев, обучавшийся мастерству в Новгороде, и Алексей Афанасьев, получивший профессиональную подготовку в Москве. Отличающие старообрядческое население почти поголовная грамотность и склонность к обучению расширили границы промысла. К концу XIX в. в Анциферовой работали 25 иконописцев, в Яковлевском — 28, в Костине — 5, в Ляхове — 2, в Давыдове — 4, в Горах — 4 человека.⁴ По данным 1900 г. только в Запорожской волости насчитывалось 145 иконописцев. Писали иконы и в других селениях края. Самыми лучшими считалась иконописные мастерские в деревне Гора, а также в соседней с ней деревне Давыдово.⁵

Одной из характерных черт гуслицкого иконописного промысла было то, что уже в первой половине XIX столетия сильная конкуренция заставляла иконописцев искать новые рынки сбыта «на стороне». Урал и Сибирь, где процент старообрядческого населения был весьма высок (а именно для староверов, в первую очередь, гуслицкие и писали свои иконы), предоставлял для выходцев из Богородского уезда значительные возможности, которыми они с успехом и пользовались, перемещаясь на весьма значительные расстояния.

Так, в 1839 г. в Томской губернии были задержаны шестеро крестьян д. Костиной Богородского уезда. При обыске у них было изъято 34 иконы, «оконченные письмом», 24 — «покрыты краскою и подалью (т.е. поталью — тонкими листочками имитационного золота из сплава меди и цинка — прим. С.Б.) с совершенною отделкою, но места для изображения лиц и прочих частей тела просто прогрунто-

⁴ См.: Гуслица // Православная энциклопедия. Т. XIII. С. 506.

⁵ См.: Алексеев В. Н., Лизунов В. С. Моя малая родина. Руководство по краеведению. Орехово-Зуево. 1998. С. 125.

ваны», 2 доски — «загрунтованы с изображением некоторых ландшафтов» и 2 — «просто загрунтованы».⁶

«...Отобранные от крестьян шести человек Московской губернии, по объявлению их — иконописцев, иконы по свидетельству в Консistorии оказались все вообще не худо написанными в отношении к простому письму и правильно, исключая того, что в благославляющей руке сложение двух перстов по обыкновению древле бывшему в России, а по 9-му [пункту] Высочайше утвержденным 27 октября 1800 года правил Московского митрополита Платона, то допущено между старообрядцами; по сему все те иконы можно дозволить в употреблении между одними только единоверцами по здешней епархии; книги же и тетради, хотя противного христианскому учению в себе не заключают, кроме неправильного письма, но как они могли служить к совращению в старопоповщинскую секту для тех крестьян первым способом, также разные письма их между собой к здешним заводским крестьянам с рисунками и сколками с образов не имеющими правильности в себе и даже противными к употреблению между правоверными, препроводить в Богородский уездный суд... просить дабы выслал [тот суд] на укупорку и пересылку оных вещей 40 рублей».⁷

Кстати, одного из задержанных, 23-летнего иконописца, звали Кондратий Ефимович Романов, и был он родным братом иконника Ефима Ефимовича Романова, который примерно в эти же годы облюбовал для жительства и работы Невьянский завод. По всей идимости, в Невьянке Ефим Романов продел своеобразную переподготовку, ознакомился с особенностями местной иконописной традиции и запросами заказчиков. В конце 340-х гг. Е. Романов перебрался в Екатеринбург, где трудился со своим сыном Филатом.

В 1851 г. Филат Ефимович Романов вместе земляками Ф. И. и А. И. Курковыми оказался под пристальным вниманием сотрудников екатеринбургского секретного совещательного комитета по делам раскольников. На допросах городской полиции задержанные показали, что «о воспрещении заниматься иконописанием» им было уже объявлено и таковым они занимаются, а, проживая в Екатеринбурге, имеют пропитание от извозного промысла и

торговли». Следствие по этому делу тянулось до конца 1858 г. и закончилось для обвиняемых без каких-либо серьезных последствий.⁸

Два сына Е. Е. Романова Исак (ок. 1839 г. р.) и Семен (ок. 1844 г. р.) в это время проживали на родине. Во всяком случае, они зафиксированы в материалах подворной переписи, проводившейся в Богородском уезде в 1869–1871 гг. Причем, оба названы иконописцами. Кстати, в этом же документе мы вновь встречаем имя иконника Кондратия Ефимова Романова с лаконичным примечанием «проживает по паспорту в Сибири 1 год».⁹ Примечательно, что при этом Семен Ефимович Романов уже во второй половине 1860-х гг. значился в списках мещан Екатеринбурга. О нем известно, что иконописанием он занимался на дому «без записи в цех». Скончался С. Е. Романов в 1884 г. Семейное дело продолжили на Урале его сыновья Андрей (1863–1921) и Гавриил (1865–1828), которых С. Дюлонг признавал за «лучших из оставшихся уральских иконописцев», а работы их оценивал как «очень красивые».¹⁰ К сожалению, творческое наследие Романовых изучено недостаточно хорошо, хотя известно об их произведениях, хранящихся в музеях Санкт-Петербурга и Екатеринбурга, в действующих храмах Урала и в частных собраниях.

Вторая половина 1840-х гг., когда Ефим и Филат Романовы переехали на жительство в Екатеринбург, ознаменовалась настоящим «нашествием» гусяков на Урал. Иконописцев здесь стало так много, что это оказалось невозможным утаить от властей. Екатеринбургский секретный совещательный комитет по делам раскола начал настоящую «охоту» за пришлыми старообрядческими иконниками, чему способствовал закон, принятый 5 января 1845 г., согласно которому «не допускались к записи в иконописные цехи никаких сект раскольники». На практике это означало, что старообрядцам (даже не состоявшим в цеховой организации) совершенно запрещалось заниматься иконописанием под угрозой применения административно-полицейских мер.

Так, например, в 1845 г. целых 4 заседания Комитета были посвящены вопросу о «проживающих в Ревдинском заводе с давнего вре-

⁸ Гончаров Ю. А., Гончарова Н. А. Мастера и мастерские церковного искусства на Урале XVII — начала XX в. С. 295, 319.

⁹ Романов С. Ф. Иконописцы Романовы // Гуслицкие чтения (г. Куровское, 11 ноября 2006 г.). Куровское; М., 2007. С. 98.

¹⁰ Байдин В. И. Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания. С. 234.

мени» Михаиле Лапине и Дмитрие Корпусове, которые своими занятиями «производят ересь, наводняя тамошний завод иконами своей работы с неправославным перстосложением, а от этого поддерживается раскол». Полицейскому исправнику было предписано Лапина и Корпусова (из которых первый оказался беглым помещичьим крестьянином из Богородского уезда, а второй — из Вязниковского уезда Владимирской губернии) выдворить с Ревдинского завода.¹¹

В эти же годы на Невьянском и Верх-Нейвинском заводах «писали для местных раскольников образа» крестьяне д. Гора Богородского уезда Александр и Киприан Федоровичи Ганенковы. Так, в частности, Киприан написал несколько икон в единоверческий храм Уткинского завода, а Александр — в единоверческую Рудянскую церковь. В 1848 г. Александр переехал в Екатеринбург, где сумел получить от городской ремесленной управы «дозволительное на иконописание свидетельство», утаив свою приверженность староверию. Когда же местный полицмейстер изобличил его, А. Ганенков вновь ушел на Верх-Нейвинский завод. В декабре того же года верх-нейвинский исправник рапортовал, что он навещил Ганенкова и запретил ему заниматься иконописанием. Что касается Киприана, то выяснилось, что он с конца 1830-х гг. постоянно жил и работал в Невьянском заводе. Местному исправнику было приказано найти его и тоже запретить занятия иконописью.¹²

В архиве Секретного комитета сохранился рапорт пристава 1-й части Екатеринбурга от 27 апреля 1851 г., в котором сообщалось о крестьянах Богородского уезда Московской губернии Кирилле Терентьевиче Мартынове, Павле Максимовиче Гусеве, Сидоре Тарасове, Устине Васильеве, занимавшихся писанием икон как для старообрядцев, так и для единоверцев, с примечанием, что поимка их невозможна, поскольку указанные люди «из здешнего города выбыли в места их жительства».¹³

Но, как говорится, «свято место пусто не бывает». Уже в августе того же года екатеринбургский полицмейстер направляет в Комитет рапорт, а при нем три недописанные иконы,

отобранные у вполне легально проживавшего в городе по увольнительному паспорту крестьянина Московской губернии Сергея Васильева (брата Устина?). В результате было решено «означенные иконы передать на рассмотрение священнику-миссионеру, а за раскольником Васильевым иметь полицейский надзор, дабы отнюдь не писал икон».¹⁴

С конца 1840-х гг. в Екатеринбурге жил и работал гуслицкий иконописец Артемий Кириллович Козлов.¹⁵ Примечательно, что если Артемия в полицейских рапортах причисляли к сектасию часовенных, то его брат Петр, приехавший на Урал на несколько лет позднее, уже был сторонником белокриницкой иерархии (как и большинство гусликов, перешедших в середине XIX в. в «австрийское» согласие). О занятиях Петра иконописанием можно узнать из справочника «Город Екатеринбург», изданного в 1889 г. Кстати, здесь же сообщается, что П. К. Козлов, уже екатеринбургский мещанин, был еще и певчим в Свято-Троицкой старообрядческой церкви (белокриницкой иерархии).¹⁶ Этот храм был устроен «австрийцами» около 1882 г. в конце Златоустовской улицы, недалеко от Царского моста, на берегу Исети рядом с каменным 2-этажным особняком, также принадлежащим обществу старообрядцев. У нас есть веские основания предполагать, что именно Петр Козлов трудился над созданием части икон для вновь освященной церкви. Вероятно, вместе с ним занимался писанием икон его сын Александр, также постоянно проживавший в Екатеринбурге. Последнее по времени упоминание о престарелом уже П. К. Козлове содержится в архивных делах за 1895 г., где он записан в церковную ведомость как «сверхштатный головщик».¹⁷

Несколько слов следует сказать о названных ранее иконописцах Курковых. Удельные крестьяне д. Ляхово Карповского приказа Богородского уезда братья Федор и Артемий Ивановичи Курковы (они же — Панковы) с 1848 г. проживали в Екатеринбурге по увольнительным паспортам. А вот их племянник — Петр Иванович Курков (Панков) — вообще не имел при себе вида на жительства, что ему и

¹¹ См.: Гончаров Ю. А., Гончарова Н. А. Указ. соч. С. 296.

¹² См.: Там же. С. 269, 270. В указанной работе как разные люди упоминаются А. Ганенков и А. Ф. Горенков, хотя, на самом деле, это один человек см.: Трусов В. А. Родословная невянских иконописцев Коскиных // Вестник музея «Невянская икона». Екатеринбург, 2006. Вып. II. С. 163–165.

¹³ Гончаров Ю. А., Гончарова Н. А. Указ. соч. С. 271, 299, 323.

¹⁴ Там же. С. 261.

¹⁵ См.: Губкин О. П. Богатыревы — династия невянских художников-иконописцев // Из истории художественной культуры Урала. Свердловск, 1988. С. 135.

¹⁶ См.: Город Екатеринбург: Сборник историко-статистических и справочных сведений. Екатеринбург, 1889. С. 406, 646.

¹⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 19.

было инкриминировано полицией. Официально они числились, как занимающиеся извозом и мелочной торговлей, но основным их занятием было писание икон.

В ходе масштабного следствия, развернувшегося в 1850-е гг., в домах Курковых неоднократно производились обыски. Так, у Федора Ивановича было найдено «360 бумажных рисунков для писания икон» (т.е. прорисей и сколков — С.Б.). При этом дядя пытался выгородить племянника, заявив, что тот «занимается разной промышленностью... и к иконам дела не имеет», но при осмотре квартиры Петра Панкова были обнаружены «приготовленные для икон 9 досок, из них 4 с позолотой, 3 кисточки и небольшая часть красок».

Весной 1853 г. П. И. Панков был выслан на родину, но, очевидно, вскоре вернулся в Екатеринбург (уже с паспортом?) и, без сомнения, занялся прежним занятием. Новый ход делу был дан после обыска, состоявшегося 8 июля 1858 г., когда у Курковых изъяли уже готовые иконы, 15 подготовленных для письма досок (кипарисовых и липовых), 37 кистей, ящик с красками, книжки листового золота, коленные подушечки и прочее. Казалось бы факт преступной деятельности налицо. Однако иконописцы вскоре на себе ощутили, что наступили новые времена — николаевская политика жесткого преследования старообрядцев уходила в прошлое. После разбирательства власти решили: «...так как в отношении искусства по написанию сих икон безобразия и соблазнительного изображения не усматривается, то все отображенные у Курковых иконы им возвратить». Только Петр Панков, как «праздношатающийся», был подвергнут штрафу, братья же вообще избежали наказания.¹⁸

П. И. Панков трудился на Урале не менее 30 лет. Во всяком случае, на трехчастной композиции из собрания Е. В. Ройзма, представляющей распятие с предстоящими Богородицею и Иоанном Предтечей, читается надпись: «Пис[ал] Петр Панков. Усердием Анны Яниной 1878 го[да] а[п]р[еля] со[вершился]».¹⁹ Кстати, екатеринбургские тщи Янины — тоже бывшие «гусляки», переехавшие на Урал в середине XIX в. В документах рубежа XIX — XX столетий они посто-

янно упоминаются в числе попечителей Троицкой церкви (белокриницкой иерархии).²⁰

Сын Артемия Ивановича — Иларион Панков — с начала 1860-х гг. числился в мещанском сословии Екатеринбургa. Он проживал на окраине Васенцовской улицы в деревянном одноэтажном доме и официально именовался иконописцем. Как и его родственники, И. А. Панков располагал обширным собранием иконописных образцов (прорисей), несколько десятков из которых (датированных концом XIX — началом XX вв.) ныне хранятся в СОКМ, ЕМИИ и частных коллекциях Екатеринбургa).²¹ Последнее упоминание об этом представителе династии гуслицких и уральских иконописцев относится к 1918 г. (в одной из частных коллекций Екатеринбургa обнаружен сколок, подписанный И. А. Панковым, с проставленной датой: «14/IX/1918»).

В гуслицкой д. Ляхово Богородского уезда, расположенной в 72 верстах от Москвы, близ Коломенского тракта в 1852 г. насчитывалось всего 37 дворов с населением 404 человека. Выходцем из Ляхово, помимо Курковых (Панковых), был Зотий Михайлович Щедрин, также переселившийся в Екатеринбург в середине XIX в. Как и земляки, он заявил себя «занимающимся извозом». Более того, даже в 1880-е гг. за ним было закреплено два места на городской бирже извозчиков. О другом его занятии (главном?) — иконописании — впервые упоминается лишь в 1889 г. (хотя в 1850-е гг. он проходил по «иконописному делу», но следователям тогда не удалось его уличить).²²

В 1869 г. полицейские Златоустовского завода произвели обыск в доме Ефима Артамоновича Чернышева. Было обнаружено 18 завершенных образов и 13 икон разной степени готовности. При допросе установили, что писание икон производил глава семьи с сыновьями Тимофеем и Федором. О себе Ефим Чернышев объявил, что происходит он из крестьян д. Ляхово Богородского уезда Московской губернии, а «в Златоусте уже давно занимается писанием икон для продажи в разные места», никакого

²⁰ См.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири. (Из истории Русской Православной Старообрядческой церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 158.

²¹ См.: Город Екатеринбург. С. 433, 647; Гончаров Ю. А., Гончарова Н. А. Указ. соч. С. 314.

²² См.: ГАСО. Ф. 35. Оп. 1. Д. 593. Л. 15–150б.; Город Екатеринбург. С. 647.

См.: Гончаров Ю. А., Гончарова Н. А. Указ. соч. С. 295, 314. Той работе Панковы и Курковы рассматриваются как разные люди.

Уральская икона. Илл. на с. 130. Кат. N 408.

при этом дозволения от начальства не имеет, промыслового свидетельства у него нет, и цеховых взносов не платит. Начавшись довольно бойко, дело вскоре затянулось, и впоследствии было прекращено «за неосновательностью».²³

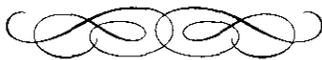
Упоминание еще об одном иконописце и тоже Чернышеве Иване Ивановиче (удельном крестьянине Богородского уезда) содержится в Журналах Екатеринбургского уездного суда за 1862 г. Правда, тогда следователи интересова-

лись не столько его творчеством, сколько участием в грабеже крестьянина Телепина близ Аятской слободы.²⁴

Безусловно, приведенные выше многочисленные факты не исчерпывают вопроса о «гуслицком следе» в уральском иконописании. Однако, на наш взгляд, они более чем убедительно свидетельствуют о несомненном влиянии гуслицкой школы на уральскую, продолжавшемся свыше 60 лет.

²³ Гончаров Ю. А., Гончарова Н. А. Указ. соч. С. 335.

²⁴ См.: ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1701. Л. 100.



А. В. Беспкойный

ЧАСОВНЯ ДЛЯ МАНСИ: ИЗ ИСТОРИИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ТЕРРИТОРИИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

Конец XIX в. знаменовался усилением миссионерской деятельности на территории Урала. Православное Миссионерское общество, руководимое московским митрополитом, стало открывать свои комитеты в епархиях, которые возглавляли местные архиереи. Екатеринбургским епархиальным комитетом православного миссионерского общества организовывались поездки к манси-оленоводам севера Верхотурского уезда. Миссионерские поездки совершались причтами Никитинской церкви села Ивдельского и походной, в честь Казанской иконы Божьей матери, церкви. Миссионеры неоднократно в своих сообщениях Комитету докладывали о религиозном невежестве манси, о том, что «среди вогул еще заметны остатки язычества».¹

Большим препятствием к усвоению манси христианства, по мнению делопроизводителя Комитета С. Г. Павловского,² было отсутствие в Верхотурье православного центра, где они могли бы собираться с разных концов уезда, как это делалось в Тобольской епархии.

В 1890-х гг. сложилась практика встреч лозьвинских манси с их духовными отцами, приходским и походным священниками, в юрте Тошемской, занимавшей центральное место среди остальных юрт. Так, например, в 1896 и 1897 гг. в нее, по предварительному приглашению через выборного старосту, собирались манси для исполнения исповеди и причастия.³ Однако, этот вариант не устраивал священников, очевидно, по причине не возможности развертывания походной церкви в условиях мансийской юрты, где из-за тесноты не представлялось возможным установить престол и иконостас, необходимые для ритуалов.⁴ Возможно, если бы пришлось убрать из юрты всю мебель,⁵ Тошемские юрты и подошли бы в качестве православного центра для осуществления миссионерской деятельности, но такую существенную ломку внутреннего убранства своего жилища ни один манси не позволил бы. К тому же, переносная церковь, которую священники возили с собой, была тяжелым и громоздким грузом (более 300 кг⁶), крайне за-



Беспкойный Александр Викторович — МУ Шадринский краеведческий музей, н.с.
E-mail: trouble@shadrinsk.net

¹ Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1897 год // ЕЕВ. 1898. Официальный отдел. С. 268.

² См.: Павловский С. Вогулы Пермского края // ЕЕВ. Неофициальный отдел. 1904. С. 170.

³ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1896 год // ЕЕВ. 1897. Официальный отдел. С. 235.

⁴ См.: Из отчета Екатеринбургского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1898 год // Прибавления к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. 1899. № 20. С. 798, 799.

⁵ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1898 год // ЕЕВ. 1899. Официальный отдел. С. 165.

⁶ См.: Здравомыслов А. На собрании Миссионерского Коми-

труднявшим продвижение в природных условиях севера Верхотурского уезда.

Исходя из этого, священник походной церкви Петр Мамин предложил устроить на севере Верхотурского уезда часовню, где можно было в одно время совершать богослужение и литургию, а в другое — заняться обучением детей манси русской грамоте. Старания Мамина в этом направлении увенчались успехом, и в 1898 г. он нашел человека, готового пожертвовать достаточную сумму денег на устройство часовни, а также людей, способных ее выстроить.⁷ Комитет возбудил ходатайство о выдаче плана на часовню, бесплатном отпуске леса и разрешении постройки часовни, надеясь, что строительство часовни завершится в течение 1899 г.⁸

С разрешения епархиального начальства план часовни был составлен епархиальным архитектором и утвержден Строительным отделением Пермского губернского правления.⁹ Материал для постройки — лес, был бесплатно отпущен от казны. Место для часовни было определено примерно в 106 км от села Никито-Ивдельского на правом берегу реки Лозьвы близ прииска Владимирского города Шестова.¹⁰ Само место было избрано по указанию священника Мамина, которого специально для этой цели посылали на север Верхотурского уезда на средства Комитета. Предполагаемое место для часовни находилось на распутии двух дорог, — в село Никито-Ивдельское Верхотурского уезда и в село Няксимволь Березовского уезда, — центр коренного малочисленного населения Березовского, Туринского и Верхотурского уездов, куда они съезжались для торговли и для уплаты ясака. Таким образом, Никито-Ивдель и Няксимволь были двумя пунктами, к которым тяготели манси, и с ноября по март, по этим дорогам шло интенсивное движение оленеводов. Между тем юрт вблизи дороги для отдыха во время пути не было. Поэтому именно здесь и предполагалось воздвигнуть здание, в котором бы манси могли отдохнуть и «согреть душу свою светом и теплотой духовною Христова учения».¹¹

⁷ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1898 год. С. 166.

⁸ См.: Там же.

⁹ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1902 год // ЕЕВ. 1903. Официальный отдел. С. 306.

¹⁰ См.: Там же.

¹¹ Гаряев А. Меры к поднятию успешности инородческой

В 1899 г. на берегу реки Лозьвы Миссионерский комитет начал строительство часовни, которая должна была стать религиозным центром для кочующих манси. Однако, заведовавший постройкой священник походной церкви Петр Мамин в декабре того же 1899 г. был примерно на год переведен в село Шмаковское Ирбитского уезда, и часовня осталась незаконченной.¹²

В 1902 г. епископ Екатеринбургский и Ирбитский Никанор предпринял энергичные меры к завершению строительства часовни и теплого помещения для причта, который бы сюда приезжал. В результате часовня была построена в течение года.¹³ В ноябре того же года по предложению епископа Никанора на устройство при часовне помещения с печным отоплением для отдыха миссионеров и походного причта, Комитетом было ассигновано 80 р.¹⁴

Всего же на постройку часовни Комитетом в 1899 г. было выделено 200 р. и в 1902 г. на завершение строительства — 60 р., а также собрано пожертвований 150 р., в том числе от священника Петра Мамина 50 р.¹⁵ Из этой суммы израсходовано на поездку священника Мамина для поиска места под часовню 130 р. и 200 р. уплачено подрядчику Бурмантову, обязавшемуся устроить часовню за 280 р.¹⁶ Также в 1902 г. Мамину было выдано на устройство часовни и пристройки к ней для совершения богослужений для манси на севере Верхотурского уезда — 210 р.¹⁷

По донесению священника Мамина, полностью строительство часовни было завершено к марту 1903 г.¹⁸ Помещения при часовне предлагалось использовать также в качестве хлебного магазина, для манси-олeneводо-в и места сдачи ясака.¹⁹ Главное же, как предполагали миссионеры, устройство часовни позволило бы манси более полно удовлетворять свои религиозные нужды.²⁰

миссии на Севере Екатеринбургской Епархии // ЕЕВ. 1910. Неофициальный отдел. С. 659.

¹² См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1900 год // ЕЕВ. 1901. Официальный отдел. С. 262.

¹³ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1902 год. С. 295.

¹⁴ См.: Там же. С. 307.

¹⁵ См.: Там же. С. 306.

¹⁶ См.: Там же. С. 306, 307.

¹⁷ См.: Там же. С. 309.

¹⁸ См.: Там же. С. 307.

¹⁹ См.: Павловский С. Указ. соч. С. 171.

²⁰ См.: Отчет о деятельности Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1903 год // ЕЕВ. 1904. Официальный отдел. С. 125.

Что касается посещений миссионерами часовни, то достоверно можно сказать только об одном случае, когда в сентябре 1903 г. для осмотра построенного здания и ознакомления с бытом манси-оленоводоов вместе с походным причтом туда приезжал студент 4 курса Казанской духовной академии В. Г. Павловский, командированный Екатеринбургским комитетом православного миссионерского общества.²¹

Однако, что касается совершения богослужений в часовне, собственно цели самого ее строительства, то по причине остающейся нам не известной, они, по-видимому, так и не проводились в этом здании. По сообщению Аркадия Гаряева, сменившего Петра Мамина на должности походного священника, к 1910 г. часовня так и не была освящена, из-за чего «начатое хорошо дело обратилось во зло, в профанацию святыни».²²

Аркадий Гаряев имел в виду то, что часовню занял Никита Бурмантов из находившейся рядом старообрядческой деревни Бурмантово. Заброшенное, по словам Гаряева, здание было якобы превращено в место распития манси спиртных напитков²³. Так, зимой конца 1909 — начала 1910 г., по сообщению священника Гаряева, манси ездили «шаманить» в Березовский уезд, причем некоторым из них пришлось совершить путь около 400 км. Останавливаясь в часовне для отдыха, все лозьвинские манси, якобы, пьянствовали в этом здании под началом Никиты Бурмантова.²⁴ «Немудрено, что под руководством подобных учителей инородцы спиваются, слабеют, теряют волю, гниют заживо и вымирают...», — негодовал Аркадий Гаряев.²⁵

Священник считал, что с этим злом надо бороться. Он предложил преобразовать здание часовни в дом для приема странников имени Святого Николая, где бы имел приют и священник-миссионер в месяцы наибольшего проезда манси зимою, и летом, в пост святых апостолов Петра и Павла, когда манси жили все на реке Лозье, на рыбной ловле.²⁶ И тогда, вместо вина, манси могли бы получать чай,

крендели (баранки) к нему и «доброе слово ласки и привета от заведующего этим домом служителя Всевышнего Бога, священника-миссионера».²⁷ Вместо жертвоприношений манси могли бы здесь помолиться и поставить свечу перед иконами, увидели бы глубоко почитаемого ими Святого Николая, а также «Симеона Пр. Верхотурского, окруженного предками — вогулами, Стефана Св. Пермского, — окруженного зырянками, Вел. Мч. Георгия на коне». Живописные изображения, сделанные в натуральную величину, производили бы особенно сильное впечатление на манси, по мнению священника. Их воображение было бы еще более поражено, если бы миссионер подробно рассказал обо всем изображенном. Манси, посетившие этот дом, захотели бы, чтобы и другие увидели все это, и, при своей непосредственности не поскупились бы на краски при описании увиденного.²⁸ После такого радушного приема священника, у манси появился бы интерес к паломничеству в подобный приют для странников.

Часовню же около дома-приюта желательно было для Аркадия Гаряева иметь новую. Для охраны дома и часовни в отсутствие священника Гаряев заручился согласием мещанина Шустова из деревни Бурмантово, «человека вполне трезвого», также нашел и переводчика.²⁹ Оба они были плотниками, способными под личным наблюдением священника осуществить постройку. Предлагаемое здание могло способствовать распространению грамотности среди манси и их переходу на оседлый образ жизни.³⁰ Ко всем вышеперечисленному Гаряев видел необходимость для большего успеха православной миссии, иметь здесь также молитвенный дом и, хотя бы временную, резиденцию миссионера.

Судя по всему, Екатеринбургский комитет принял предложение Аркадия Гаряева, однако, далее составления сметы и принятия на работу указанных лиц дело так и не дошло. Миссионерская деятельность среди населения Верхотурского уезда требовала множество усилий со стороны походного священника, отнимала все его время, поэтому он попросил Комитет отложить ремонт в Бурмантово, как минимум на год.³¹ Дальнейшие отчеты

²¹ См.: Там же.

²² Гаряев А. Миссионерская поездка священника походной церкви, инородческого миссионера, Арк. Гаряева // ЕЕВ. 1910. Неофициальный отдел. С. 601.

²³ См.: Там же.

²⁴ См.: Гаряев А. Меры к поднятию успешности инородческой миссии на Севере Екатеринбургской Епархии. С. 658.

²⁵ Там же.

²⁶ См.: Там же. С. 661.

²⁷ Там же. С. 659.

²⁸ См.: Там же. С. 659, 660.

²⁹ Там же. С. 661.

³⁰ См.: Там же. С. 662.

³¹ См.: Гаряев А. Извлечение из отчета инородческого мис-

Комитета не содержат сведений ни о финансировании приюта для странников, ни о часовне.³² Более того, после того как для миссионерских целей священнику Гаряеву была написана новая легкая походная церковь,³³ она в 1915 г. была переведена за сотни километров от Никито-Ивделя. Кроме того, согласно отчету Комитета,³⁴ в 1915 г. лозьвинские манси были

сионера Екатеринбургской епархии, священника походной церкви Верхотурского уезда Аркадия Гаряева // ЕЕВ. 1911. Неофициальный отдел. С. 278.

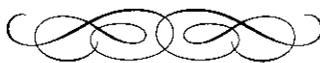
³² См., например: Отчет о приходе, расходе и остатке денежных сумм Екатеринбургского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1915 год // ЕЕВ. 1917. С. 107–109.

³³ См.: Здравомыслов А. Указ. соч. С. 605.

³⁴ См.: Отчет Екатеринбургского Комитета Православного Миссионерского Общества за 1915 год // ЕЕВ. 1917. Официальный отдел. С. 102.

уже причислены к приходу Няксимвольской церкви Тобольской епархии, и миссионерские поездки екатеринбургских миссионеров к ним не организовывались.

Таким образом, планы Екатеринбургского епархиального комитета православного миссионерского общества по организации религиозного центра для манси-оленевонов на территории епархии не были реализованы. Почему выстроенная на средства Комитета часовня так и не была использована миссионерами по своему прямому назначению — совершению христианских треб для манси-оленевонов, остается вопросом, разрешение которого требует дальнейшего исследования.



Ю. В. Боровик

СКИТЫ В ПРОЦЕССЕ МИГРАЦИЙ УРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В 1917–1922 ГГ.*

Активное переселенческое движение старообрядческого населения в 1918–1922 гг. стало еще одной ярко выраженной реакцией на происходящие вокруг «неспокойствия». Пути, которыми староверы уходили с мест прежнего проживания, были разными: они могли вести лишь до границ соседнего уезда, а могли составить и тысячи километров.

В 1918 — начале 1919 гг. преобладающим являлся уход в местные скиты. К этому людей подталкивал ряд причин, в том числе эсхатологические настроения, понимание того, что в миру невозможно спастись, утрата средств к существованию (т.е., те же причины что и в дореволюционное время). Однако в период революции и Гражданской войны подобные перемещения приняли более массовый харак-

тер, поскольку «нестроения» и число обездоленных росло несравнимо быстрее.

Разбросанные по лесам заводских дач мелкие скиты были в относительно большей безопасности, чем монастыри официальной православной церкви или та же Шамарская обитель, устроенная «австрийским» епископом Антонием Пермским, которую красноармейцы разорили в первые месяцы Гражданской войны.¹

Екатеринбуржец Л. М. Каптерев, побывавший в 1917–1918 гг. в одном из маленьких скитов, отмечал его труднодоступность — «за Глубоким озером... в плотном кольце дремучего леса низенький домик с наглухо крытым двором... пустили в дом только после “молитствования” проводника...» и кое-какие из проявляемых обитателями забот о соблюдении праведного жития: отказ от употребления керосиновых ламп, самоваров, чайников («оба с рогами подобно окаянному»)² Хозяйка скита — Зиновия Варсонофьевна, ухаживающая за живущими у нее черноризицами м. Еликонидай



Боровик Юлия Викторовна — к.и.н., Уральский государственный университет, н.с. и ведущий инженер Лаборатории археографических исследований
E-mail: borulia@yandex.ru

Работа проводилась при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям по госконтракту на выполнение НИР «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов», шифр «2009-1.1-301-072-017»

¹ См.: Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклоп. словаря. М., 1996. С. 33.

² Каптерев Л. М. Островок (Из жизни уральских старообрядцев). Екатеринбург, 1919. С. 1–7, 32, 40, 62.

и м. Анимайсой, а также гостящий в пустыни о. Маркел сокрушались о том, что в миру старообрядцы увлекаются душепагубными новшествами и объясняли это происками дьявола: «когда гонения не помогают, а наоборот укрепляют христиан в истинной вере, то враг человеческий ослабу может дать, вдруг обленятся и позабудут отеческие заветы, так что в тихое время надлежит еще больше бодрствовать».³

Вскоре наступил конец «тихому времени» и судьба многих известных представителей старообрядческого старчества XX в. началась как раз накануне третьего десятилетия.

В 1918 г. из д. Потаскуевой Камышловского уезда Пермской губернии, передав хозяйство жене и сыновьям, ушел в скит около соседней д. Малаховой Иннарий Иванович Оздобихин, принявший схиму под именем Уар.⁴ В 1918 г. в известный монастырь м. Александры и м. Елисаветы, находившийся в 20 верстах от Нижнетагильского завода, около д. Лаи Верхотурского уезда Пермской губернии, после гибели мужа и смерти единственного ребенка удалась крестьянка Петрокаменского завода Верхотурского уезда Пермской губернии Татьяна Кондратьевна Шабаршина, будущая м. Флина, игуменья одного из сибирских скитов.⁵ В 1918 г. поступил послушником в скит рядом с д. Солобоевой крестьянин д. Сушники Кунгурского уезда Михаил Тарасьевич Долгих, позднее о. Макарий (Ирюмский).⁶ В Камышловском районе, в скиту о. Иринаея около д. Яр осел на несколько лет житель Кыштымского завода А. М. Людиновсков, прошедший перед этим бои I Мировой войны и германский плен (с 1928 г. — о. Антоний, помощник игумена сибирских скитов о. Саввы).⁷

Впрочем, как и прежде, в лесных поселениях обитали не только схимники и их послушники, но и простые миряне с семьями. Одним из характерных примеров подобного ухода была судьба Игнатия Ивановича Макурина. В 1918 г., лишившись работы и дома на Курьинском прииске (близ Невьянска), он с матерью поселился в одном из скитов в урминских лесах Кун-

гурского уезда Пермской губернии.⁸ Еду, одежду и кое-какую помощь по хозяйству они получали от жителей близлежащих деревень, из которых «читали кануны», изготовляли бурки и чинили обувь. Некоторое время мать жила обособившейся неподалеку черноризицы М. Нефы, но когда сын нашел жену, вновь вернулась в его дом.⁹ Невесткой оказалась уроженка д. Черная Гора Пермской губернии Евдокия Мальцева. В 1917 г. она переехала в леса, где по-прежнему вела крестьянское хозяйство: «садила огород, источником существования была корова, молоко и пр., я продавала...».¹⁰

При этом на Урале и в Зауралье сохранялись крупные скиты. В женском пустынножительстве на оз. Сунгул около Каслинского завода в Екатеринбургском уезде до конца 1920-х гг. проживали около четырех десятков насельниц часовенного согласия из Оренбургской, Уфимской и Пермской губерний. Правда, большая их часть во время голода 1920–1921 гг. вынуждена была переселиться на Тюменщину, но потом многие вернулись на прежнее место и прожили там еще несколько лет, до 1928 г.¹¹ Известно, что еще в 1926 г. по берегу оз. Сунгул располагалось четыре поселения: в т.н. печка Буянчик 5 чел. (2 мужчин и 3 женщин), на заводской даче (бывшей даче Новикова) 1 мужчина, на Маловой заимке 7 чел. (3 мужчины и 4 женщины) и в пос. Сунгуль 35 чел. (7 мужчин и 28 женщин).¹² Скорее всего как раз последний поселок и являлся Сунгульским женским скитом. Одна из проживавших в то время в этой пустыни вспоминала, что женщин там было до 30 чел., а «мужчин не было... старички были, за скотом ухаживали».¹³

Следует также упомянуть и другие скиты часовенных:

— скит м. Таисьи около Черноисточинска, часовенного согласия. Существовал с 1880-х гг. до начала 1930 г., насчитывал до 20 человек.

— общежительство м. Феврусы в окрестностях Невьянска, около д. Таволги (известен с XIX в.). Там проживало около 20 человек.

⁸ См.: УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13607. Л. 274.

⁹ См.: Там же. Л. 302.

¹⁰ Там же. Л. 285.

¹¹ См.: Духовная литература староверов востока России. С. 662–663; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 32.

¹² См.: Населенные пункты Уральской области. Т. X. Свердловский округ. Свердловск, 1928. С. 30–33.

¹³ Дрвлекранилище ЛАИ УрГУ. Фонозаписи. XVIII (Челябинское) собр. 12фн/28. Л. 1. Беседа с Зинаидой Ш., 1909 г.р., г. Кыштым Челябинской обл.

³ Там же. С. 49.

⁴ См.: УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32188. Т. 1. Л. 16–22. Об Уаре см.: Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 209, 210.

⁵ См.: Духовная литература староверов востока России XVII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 661.

⁶ См.: Там же. С. 661, 662.

⁷ См.: Там же. С. 656.

- скит м. Александры под д. Лаей около кнего Тагила, переместившийся в 1922 г. утульские леса, на один из притоков Ышмы.

- несколько мужских и женских скитов вокруг деревень Яр, Малаховой, Деминой (около Тугульма), насчитывали несколько десятков человек, разгромлены в 1932–1933 гг., где часть их жителей переселилась в д. около Шали.

- комплекс скитов вокруг общежития Алевтины (Лесковой) и Евстолии (Домравой) в районе Шали — около деревень Сушки, Кедровка, Чижма, Урмы.

В известном с середины XIX в. Никольском монастыре в Миасском заводе Златоустовского уезда Уфимской губернии в начале 1920-х гг. обитало более двух десятков монахинь белокрыницкого согласия (после «выгонки» в 1924 г. они ушли в скиты под Томском).¹⁴

Вплоть до конца 1920-х гг. продолжал существовать монастырь южно-уральских поморцев около Миасса и Златоуста — на горе Зигальге. Сохранились сведения о том, что в 1922 г. там кончался удалившийся на покой настоятель русинской и златоустовской общин Филипп Венедиктович Мурдасов.¹⁵ В 1926 г. в Зигальгской пустыни жили 18 скитниц и 3 старика.¹⁶

В бывшем Чердынском уезде активное устройство скитов вызывало удивление у корреспондентов краеведческого общества. «Казалось бы, что с приходом к власти трудящихся пустыничество, как пережиток фанатизма должно прекратиться...».¹⁷ В 1924 г., обнаружив по рекам Уйвожу и Колве в густонаселенных до революции старых заимках всего лишь шестерых престарелых насельников, местный бытописатель обратил внимание на активное устройство келий прямо в деревнях. По его мнению все келейщики принадлежали к странническому согласию и попали в эту местность благодаря «особому агитационному бюро» проповедников из Пермского уезда и «г. Данилова Московской губ.», проводившему работу по «забыванию голов у темных му-

жиков... В результате весь край покрылся сетью «келий»... Есть деревни, где все поголовно население «страннопримцы», как например, деревня Черепанова».¹⁸ Кроме того, в северных пермских лесах оставались в неприкосновенности до конца 1920-х гг. пустынножителства старообрядцев располагавшиеся около «центра раскольничьего мира Чердынского и Соликамского уездов» — д. Пудьвы.¹⁹

Скиты продолжали существовать на Урале в течение еще нескольких десятилетий, поскольку являлись важным элементом системы социальной помощи в старообрядческих обществах, который сыграл одну из главных ролей в процессе выживания включенных в нее членов. В определенной степени, актуализацию скитских функций правомерно рассматривать в контексте отмечаемого исследователями процесса стремительной «архаизации» общественной системы в период 1917–1922 гг., когда в обстановке хаоса власти и развала экономики, нагнетания террора и массовой маргинализации населения происходит возвращение к традиционным патриархально-общинным началам.²⁰

Приблизительно с середины 1919 г. переселенческий процесс стал выходить за пределы Урала и Зауралья. Теперь, надеясь спастись как от советской власти, так и от голода, с колчаковскими войсками на восток отступали торговцы и промышленники из пермской, Челябинской, Екатеринбургской и других городских старообрядческих общин, а также жители деревень и заводских поселков, некоторые обитатели скитов.

Около 1919 г. в Нарымский край переселился с семьей крестьянин д. Кирсановой Тюменского уезда Тобольской губернии Хрисанф Кропачев, впоследствии немало помо-

¹⁴ Там же. Несмотря на присутствующее здесь конкретное указание на странническое согласие, следует учитывать недостаточную осведомленность советских работников об отличиях одного согласия от другого. Поскольку в данном случае не приводится никаких других особенностей, кроме упоминания о гипотетической связи с известным белгунским центром — Даниловским общежитием, которое, кстати, находилось в Ярославской, а не в Московской губернии, то вполне возможно, что под определением «странников» могли попадать пришедшие в скиты (т.е. не местные) и часовенные, и поморцы, и даже беглопоповцы.

¹⁵ См.: Белдыцкий Н. П. Из природы и быта Пермского края // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып. 2. С. 38; Чагин Г. Н. Пудьвинская лавра // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 169–172.

²⁰ См.: Левин М. Гражданская война: динамика и наследие // Гражданская война в России: перекресток мнений. М., 1994. С. 277; Судьбы российского крестьянства. М., 1996. С. 153.

¹⁴ См.: Возвращение к истокам. Миасс, 1999. С. 45.

¹⁵ См.: Древлехранилище ЛАИ УрГУ. II (Горнозаводское) собр. 279/844. Л. 3. «Истории старой веры в Златоусте и в округе и история некоторых лиц». Текст опубликован: Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 200–204.

¹⁶ См.: Населенные пункты Уральской области. Т. II. Златоустовский округ. Свердловск, 1928. С. 8.

¹⁷ Пушвинцев И. Пустыничество // Чердынский край. Издание общества изучения Чердынского края и музея. Вып. 3. Август 1928 г. Б. м., [1928]. С. 19, 20.

гавший женским скитам на р. Дубчесс.²¹ В мае 1919 г. ушел в Колыванскую тайгу крестьянин д. Жидки Ишимского уезда Тобольской губернии С. Я. Лаптев (будущий о. Симеон, настоятель пустынножителств часовенных на Нижнем Енисее).²² Из с. Быньги Екатеринбургского уезда Пермской губернии в 1919 г. по причине того, что на родине «было трудно жить и прокормить семью», переехал под Камышлов Ф. Н. Плохих.²³ С войсками Колчака, забрав семью, ушел в Томский край крестьянин д. Большие Кусты Пермской губернии Наум Коровин, дочь которого впоследствии стала одной из насельниц дубчесских скитов м. Маргаритой.²⁴ Один из уважаемых деятелей южно-уральского поморства Егор Васильевич Рязанов «жил в Сикиязе, имел мельницу был богат... в 19-м году стал отступать с белыми войсками в Сибирь и там скончался».²⁵

Часть старообрядцев, выезжавших в 1920-х гг. из Уфимской губернии, направлялась в Приморье, где к 1932 г. существовало уже более 50 населенных пунктов (сел, хуторов, заимок), населенных староверами. Впоследствии, в начале 1930-х гг., некоторые из переселенцев, не желая вступать в колхозы, уходили либо в более глухую тайгу, либо за государственную границу, где они оседали в существовавших ранее поселениях или создавали новые, в том

числе и известную Романовку в Манчжурии.²⁶ Стоит вспомнить, что еще в 1917 г. в Приморье переселился один из преемников о. Нифонта — о. Силюян, при активном участии которого местными пустынножителями была устроены скиты на р. Улунги (власти разгромили их в 1932–1933 гг.).²⁷

Приблизительно к 1923–1924 гг., после относительной политической и экономической стабилизации миграционное движение становится менее насыщенным, однако не исчезает совсем. С этого времени проживающие на Урале (в т.ч. и вернувшиеся из Сибири участники колчаковского сопротивления) старообрядцы, в отношении которых у властей сформировалось двойное представление (они считались, с одной стороны, жертвами царского режима, а с другой, кулаками, торговцами и «белобандитами»), были поставлены под контроль административных органов. В большинстве случаев уральские старообрядцы характеризовались как не представляющие угрозу власти.²⁸ Об этом же говорили и результаты кампании 1922 г. по изъятию церковных ценностей, которую отчасти можно рассматривать как своеобразный тест на лояльность.

²¹ См.: Духовная литература староверов востока России. С. 696.

²² См.: Там же. С. 676.

²³ УГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17394. Л. 82.

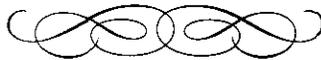
²⁴ См.: Духовная литература староверов востока России. С. 668.

²⁵ Мосин А. Г. Златоустовские старцы // Урал. 1993. № 3. С. 204. Поверх фразы про отступление вписано: «...выбран был в старосты, от беспокойства заболел и скончался в 1919 году».

²⁶ См.: Аргудяева Ю. В. Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. С. 335; Кобко В. В., Паничев А. М. О старообрядческой цивилизации в Приморье // сайт Дальневосточного Геологического Института ДО РАН: региональный портал «Приморский край России»: Региональная мегаэнциклопедия. Раздел «Религия» www.fegi.ru/primorye/relig/panich2.html

²⁷ См.: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Старообрядцы-часовенные на востоке России. С. 29.

²⁸ См.: Коровушкина-Пярт И. П. Указ. соч. С. 207.



А. А. Валитов

ПРОГРАММЫ И МЕТОДЫ ОБУЧЕНИЯ В ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛАХ ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Основную задачу церковно-приходских школ (далее ЦПШ) на протяжении всего периода их существования можно охарактери-



Валитов Александр Александрович — к.и.н., Тобольская государственная социально-педагогическая академия, доцент

E-mail: val11@bk.ru

зовать словами одного из циркуляров — «дать учащимся религиозно-нравственное воспитание, развить в них любовь к царю и к России, обучаться в них церковному».¹

В соответствии с поставленной задачей к школам предъявлялись следующие требования: обязательное чтение утренних и вечер-

¹ ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 59. Оп. 1. Д. 4. Л. 174.

них молитв, чтение святого Евангелия и Житий святых, устройство по праздникам для учеников и народа воскресных чтений, участие детей в Великом посту, участие детей в чтении и пении на богослужениях в храме и прислуживание в алтаре, обязательное обучение пению, обучение детей чтению по-славянски.²

В Тобольской губернии к 1897 г. были следующие типы ЦПШ: одноклассные школы с двухгодичным курсом обучения, двухклассные с четырехгодичным курсом обучения и второклассные с трехлетним курсом обучения.

Одноклассные ЦПШ давали элементарные знания в сравнительно короткий срок, двухклассные в первые два года повторяли программу одноклассных, а в последние два года расширяли знания. Программа второклассной ЦПШ была схожа с программой двухклассной. Главное же отличие от последней — практическое ознакомление учащихся с делом преподавания в образцовых школах грамоты, т.к. она была призвана подготовить для них учителей. В каждом из перечисленных типов школ обучалось по три группы: младшая, средняя и старшая.

Общими предметами для всех типов ЦПШ, предусмотренными программой, являлись русское и славянское чтение, письмо, русский язык, счисление (арифметика), Закон Божий (молитвы и священная история), пение, а в двухклассных и второклассных — русская история и начальные сведения по географии с более подробным изучением местностей, имеющих отношение к «русской истории и истории церкви».³ Основными предметами ЦПШ являлись Закон Божий, церковное пение и славянский язык, что неоднократно подчеркивалось и в отчетах, и в рекомендательных записках, и в самих программах.

Главным предметом ЦПШ считался Закон Божий. В программе оговаривалось: «...Он составляет главный из предметов и все другие должны быть, по возможности, поставлены от него в более или менее тесную зависимость. Церковная грамота должна помогать изучению молитв и песнопений; русское чтение и письмо должно быть обращено к предметам по преимуществу религиозного содержания; пению дети будут ближайшим родственником, искание указаний свыше и доброго рода при выборе невесты, покрывало на голове ее и т.п.»⁴

Изучение Закона Божьего предполагалось в следующем порядке. В первый год одноклассной ЦПШ изучалась священная история Ветхого и Нового завета и молитвы, во второй год краткий Катехизис и Учение о богослужении. В первые два года двухклассной школы проходила программа одноклассной ЦПШ, а на третий год приступали к более широкому изучению священной истории и к изучению некоторых сведений из истории церкви. В четвертый год дополнялись знания о Катехизисе и Учении о богослужении. Таким образом, программа двухклассной ЦПШ углубляла и дополняла программу одноклассной.

Изучение Закона Божьего проходило в трех направлениях: изучение молитв, священной истории и богослужения и краткого Катехизиса. Одни из них были теоретическими (например, священная история и Катехизис), а другие практическими (например, изучение молитв и богослужения). Все предметы дополняли друг друга.

В программе давались рекомендации по использованию методических приемов при проведении уроков по Закону Божьему: учитывать возраст детей; использовать наглядность по возможности, привлекая иллюстративный материал; рекомендовалось для преподавания отбирать тот материал, который будет доступен и интересен для простого народа; при изложении Катехизиса законоучитель должен был заботиться о взаимосвязи «священно-исторических сведений с катехизическими»; при изучении молитв важно было, чтобы учащиеся их поняли, осознали. Осуждались насильственные методы обучения, зазубривание молитв, их смысла без понимания.⁵

Вторым по важности предметом в ЦПШ была церковно-славянская грамота. И в одноклассной, и в двухклассной ЦПШ на этот предмет отводилось по четыре урока в неделю. В первый год в обоих типах школ изучали церковно-славянскую азбуку, выделяли ее особенности по сравнению с русским алфавитом, читали наиболее употребительные молитвы по стенным таблицам, изданным Св. Синодом; на практике знакомились с надстрочными знаками и титлами, упражнялись в чтении по букварю.

Во второй год обучения в школах выборочно читали Евангелие, работали над чтением по Часослову и Псалтири, знакомились с церковным

См.: Там же. Ф. 61. Оп. 1. Д. 174. Л. 6.

Правила и программы для церковно-приходских школ и школ грамоты. Спб., 1894, С. 50.

Там же. С. 26.

⁵ См.: Там же. С. 11–27.

месяцесловом. На этом программа одноклассной ЦПШ по этому предмету заканчивалась.

На третий год обучения в двухклассных ЦПШ продолжали чтение Часослова и Псалтири, Евангелия от Матфея. Наконец, на четвертый год оставалось чтение остальных трех Евангелистов, а также подготовка к чтению и пению в церкви по богослужебным книгам.⁶

В связи с тем, что многим учителям было проще обучать детей церковно-славянской грамоте звуковым способом, то в программах рекомендовалось приступать к этому предмету после изучения русского языка, а именно после того, как дети освоят русское чтение, т. е. в конце первой или в начале второй половины первого года.

Третий по значимости предмет — церковное пение. Его целью являлось «оживление и укрепление учеников в церковно-молитвенном чувстве и приготовлении в сознательном и действительном участии в церковно-общественной молитве».⁷ Основным руководством при изучении церковного пения была церковная книга Обиход, т. к. в ней находились наиболее распространенные церковные напевы. Для изучения церковного пения от учащихся не требовались какие-то особенные способности. В объяснительной записке к программе по этому предмету указывалось: «только глухота и немота служат препятствием к пению... К церковному пению можно легко приспособить всякий голос и слух».⁸ Не предъявляли особых требований и к учителю по церковному пению — от него не требовалось быть специалистом. Вероятно, причина кроется в том, что в церковно-приходских школах основной акцент делался не на певческий талант, а на привитие детям «искреннего и благоговейного отношения» к предмету, который выражал «общественно-молитвенное чувство». В объяснительной записке к программе встречается такое наставление учителю: «Не о музыкальном наслаждении должна быть главная... забота, тут достаточна простая правильность, а об умилении сердечном и назидании душевном».⁹

На этот предмет в ЦПШ отводилось два часовых урока в неделю и четыре получасовых — по окончании уроков по другим предметам. Во всех типах ЦПШ в первый год предполагались подготовительные голосовые

упражнения и изучение всей литургии святого Иоанна Златоуста. Во второй год — изучение простейших песнопений всенощного богослужения, херувимской песни и Хвалите Господа с небес, Господи, воззвах, Бог Господь и ирмосы воскресные всех голосов, ирмосы пасхальные, тропари двенадцатых праздников. В третий и четвертый год обучения в двухклассной ЦПШ углублялся ранее изученный материал — изучались разные распевы. Учителям по церковному пению рекомендовалось было сосредоточить внимание на изучении тех распевов, которые являлись наиболее употребительными в данной местности при богослужебном пении.

При изучении русского языка в церковно-приходских школах учителя должны были обращать внимание на «изучение языка, а не задаваться побочными целями, например, сообщением учащимся разнообразных сведений из окружающего мира, каковые цели обыкновенно преследуются учащимися в начальных одноклассных и двухклассных школах на предметных уроках».¹⁰

Одноклассная ЦПШ должна была сообщать учащимся следующие умения: научить правильно, бегло читать и понимать смысл прочитанного; писать без звуковых и грубых этимологических ошибок, передавать содержание прочитанных статей. В соответствие с этим была разработана и программа первых двух лет обучения в школах данного типа. Учебной нагрузкой по этому предмету было предусмотрено по 7 уроков в неделю.

В первый год дети обучались чтению буквослагательным или звуковым способом и выполняли упражнения на закрепление вновь изученного материала. Во второй год предусматривалось дальнейшее развитие навыков чтения, пересказ прочитанного по вопросам и без них, выполнение упражнений по правописанию, в том числе составление писем по образцам.

Третий год двухклассной ЦПШ начинался с практической грамматики. После изучения грамматических правил учащиеся должны были пытаться составлять примеры для каждого из них. Практиковались такие формы работы, как проверочный диктант, заучивание наизусть образцов и выразительное их произношение, изложение — «письменный пересказ прочитанных статей», сочинения — «составление рассказов о событиях, известных учащимся».

⁶ См.: Там же. С. 26, 27.

⁷ Там же. С. 26.

⁸ Там же. С. 56.

⁹ Там же. С. 57.

¹⁰ Там же. С. 35.

В четвертый год обучения курс практической грамматики дополнялся и углублялся, затем проводились те же формы работы, что и на третьем году обучения, но применительно ко вновь изученному материалу.

Таким образом, предмет русский язык сочетал в себе занятия чтением и изучение грамматики.

Отдельным предметом было представлено чистописание, на которое отводилось по три урока в неделю в первый год обучения во всех типах ЦПШ, по два урока — во второй год обучения в одноклассной ЦПШ и во второй, третий и четвертый год в двухклассной.

Обучение чистописанию в ЦПШ во многом схоже с современным обучением письму в начальных классах общеобразовательных школ. Так, например, прежде чем начать обучение письму, учитель должен был показать как правильно нужно сидеть, как должна лежать тетрадь, как нужно держать перо. Для развития руки и глазомера учащиеся по сеточкам грифелем или карандашом проводили различные линии и рисовали фигуры. Затем пробовали чертить буквы славянской и гражданской печати, малые и большие. Сетка состояла из горизонтальных и наклонных линий и определяла высоту и ширину букв, а также расстояние между частями букв и самими буквами. Малые и большие буквы в зависимости от степени сложности их написания делились на группы. Знакомство с каждой из них проходило по мере углубления в программу, т.е. по принципу от простого к сложному. Кроме того, дети в первый год учились складывать буквы в слова и знакомились со славянским письмом полууставом.

Во второй год обучения происходило усложнение программы — упражнялись в написании слов и коротких пословиц, продолжали изучение славянского письма полууставом. На этом программа одноклассной ЦПШ завершалась.

На третий год в двухклассной ЦПШ программа курса вновь усложнялась — от письма по сетке учащиеся переходили к письму средней величины без сетки по строчной линии. Продолжали изучение письма полууставом.

В четвертый год в основном проводились занятия по скорописи, на которых учащиеся знакомились с упрощениями в написании букв, применявшиеся в этом виде письма и с сокращениями слов. Выполнялись упражнения по письму под быструю диктовку пословиц и небольших статей.

Следующим предметом, предусмотренным программой для ЦПШ, было счисление (арифметика), целью которого было «научить их (детей) производить с разумением действия над числами и развить в детях навык прилагать эти действия к решению задач из житейского быта».¹¹ Курс обучения строился от простого к сложному — от счета до десяти на кубиках, спичках, прутиках и т.п. до миллиона; от решения простейших задач до сложных на числа любой величины; знакомства с простыми дробями и совершение действий над ними; изучение квадратных и кубических мер; знакомство с начальными краткими сведениями о времяисчислении и решении задач по этой теме.

На третий год обучения в двухклассной ЦПШ появлялся новый предмет — начальные сведения по русской истории, на который отводилось два урока в неделю в первое полугодие и три — во второе. Главное, что должны были осознать дети изучая этот предмет — «что наша родина всегда была сильна своею православною верою и единодержавной царской властью, что когда оскудевала святая вера в народе, или когда не было сильной единодержавной власти, русская земля подвергалась тяжелым бедствиям и была близка к гибели и что, следовательно, только тот будет истинный сын России, кто свято соблюдает учения святой церкви православной и верно служит своему Государю, Помазаннику Божию».¹² В рамках этого предмета учащимся сообщали краткие географические сведения о земном шаре, полушариях, частях света; их знакомили с океанами, морями, важнейшими реками и озерами, со знаменитыми городами и путем из «Варяг в Греки». Сведения по русской истории охватывали период с ранней истории славян до Александра II.

На четвертый год обучения курс начальных сведений по Русской истории изучался в рамках других предметов — во время классного чтения должны были зачитываться доступные пониманию детей статьи по данному предмету. Таким образом, осуществлялась межпредметная связь, как и при изучении многих других предметов в церковно-приходской школе.

Таким образом, в церковно-приходской школе обучали Закону Божьему, церковному пению, церковно-славянской грамоте, рус-

¹¹ Там же. С. 44.

¹² Там же. С. 50.

скому языку, чистописанию, счислению, а в двухклассной и второклассной церковно-приходских школах еще и начальным сведениям по Русской истории. Итак, школьная программа давала подробные объяснения того, как материал должен распределяться от года обучения и типа школы. Положительный момент заключался в том, что изучение всех предметов строилось на принципе «от простого к сложному», программа предусматривала необходимый набор знаний по предмету, давала методические рекомендации по некоторым предметам, а в отдельных случаях — прогнозировала результат. В целях обеспечения единства в образовании, даваемом в ЦПШ, программа рекомендовала литературу, которая более полно отвечала требованиям церковно-приходских школ. Отрицательный момент, хотя в некотором роде оправданный, так как школы находились в подчинении духовного ведомства, в том, что слишком проникнуты все предметы духом религиозности, все они призваны воспитать кроткого, смиренного, богобоязненного человека, слепо верящего в Царя и Отечество. В связи с этим епархия следила за попытками оскорбления религиозного чувства учащихся. Так, например, летом 1912 г. журнал Русский учитель и газета Школа и Жизнь, отличавшиеся совершенно определенным тенденциозным направлением, враждебным правительству и церкви в учебном плане были изъяты из библиотек средних и низших учебных заведений, а подписка на них запрещена.¹³

Однако, несмотря на существование достаточно проработанной программы, процесс образования во многих церковно-приходских школах губернии, особенно в первые годы возрождения этих школ, был очень низким. Связано это было в первую очередь с тем, что многие учителя не знали о существовании таковой.

В местной епархиальной прессе отмечалось: «большинство учителей и учительниц... мало знакомы с названной программой, а другие, должно быть, и не задавались вопросом, существует ли какая-нибудь программа?». ¹⁴ В связи с этим возникали проблемы в учебно-воспитательной работе. Георгий Преображенский, член Тобольского Епархиального училищного Совета докладывал, что во многих школах Ялуторовского

уездного отделения церковное пение не преподается, а этот предмет являлся одним из основных в церковных школах. В некоторых школах ученики не посещали церкви. Не во всех школах принимались во внимание предложения наблюдателей, стремившихся помочь направить учебно-воспитательный процесс в нужное русло.¹⁵ Ишимский уездный наблюдатель, сообщает, что в 6 из осмотренных 26 школ не преподается пение, в некоторых не читаются после утренней молитвы Жития Святых, так как нет соответствующих книг, иногда отсутствуют и другие пособия.¹⁶ При осмотре четырех церковно-приходских школ г. Тобольска было отмечено, что учащиеся Андреевской школы затрудняются переводить славянские слова и поют «не особенно стройно употребительные молитвы», поэтому учителям рекомендовалось «усилить занятия по славянскому чтению и церковному пению». В Агалинской школе два ученика младшей группы обучались прямому письму, а остальные — наклонному. Такие разночтения были не допустимы, поэтому учителю советовали обратить на это внимание.¹⁷

Кроме того, объем материала, предусмотренный программой, был велик, поэтому многие одноклассные школы не успевали пройти его за два года и переносили часть материала на третий год. В связи с развитием церковно-приходских школ, прежняя программа перестала удовлетворять времени. В 1903 г. были приняты новые учебные программы для церковных школ: одноклассных, двухклассных, церковно-учительских и второклассных, утвержденные Святейшим Синодом. Программа второклассных приходских школ вводилась вместо существовавших до этого времени проектов, а программы одноклассных и двухклассных — вместо обязательных прежде утвержденных Святейшим Синодом таких же программ. Программа одноклассной школы практически не отличалась от прежней, а двухклассной была значительно расширена.

В отличие от прежних учебных программ, новые предусматривали трехгодичный срок обучения в одноклассной ЦПШ вместо двухгодичного, увеличение недельного числа уроков по всем предметам, кроме церковного пения, а, следовательно, увеличение объема преподаваемых знаний.

¹³ См.: ГАТО Ф. 59. Оп. 1. Д. 4. Л. 117.

¹⁴ Головин Н. Второй краткосрочный педагогический съезд учителей и учительниц церковно-приходских школ в г. Тюмени // ТЕВ. 1891. № 1–2. С. 23.

¹⁵ См.: ГУТО ГА в г. Тобольске Ф. 61. Оп. 1. Д. 43. Л. 3.

¹⁶ См.: Там же. Д. 36. Л. 1.

¹⁷ См.: Там же.

Количество ежедневных занятий по новой программе сократилось: вместо 31 и 30 уроков в неделю (5 дней по 5 часов в день и 1 день по 6 часов) — 24 часа в неделю для младшей группы (по 4 урока в день) и 26 для средней и старшей группы (4 дня в неделю — 4 урока) и 2 дня 5 уроков.

В двухклассных ЦПШ появились новые предметы — естествоведение и геометрия — «по этим предметам, кроме геометрии, даются уроки путем объяснительного чтения статей из классных книг».¹⁸

В отличие от прежних программ, новые давали большую свободу учителю и больше обращали внимание на умственное развитие учащихся. Г. Я. Маляревский, чей педагогический опыт был значителен и обширен, желая помочь сельским учителям овладеть методикой преподавания по новым учебным программам, написал книгу «Заметки о преподавании по новой программе одноклассной церковно-приходской школы», которая, видимо привлекла к себе большое внимание, так как была переиздана во второй раз училищным Советом при Святейшем Синоде в 1907 г.¹⁹

Книга ценна тем, что в ней даны подробные рекомендации по методике проведения урока каждого из предмета ЦПШ: Закона Божия, славянского чтения, церковного пения, русского языка, чистописания, счисления. Г. Я. Маляревский выдвинул следующие принципы обучения.

1. Последовательность и постепенность. Переход от простого к сложному, от менее трудного к более трудному. Например, автор выделяет 3 этапа чтения: 1). Классное, обязательно под контролем учителя. «На первых порах ученики читают обыкновенно еще с трудом, недостаточно понимают прочитанное без посторонней помощи и могут постоянно ошибаться. Поэтому им нельзя давать читать самостоятельно, что делают некоторые из неопытных учащихся, а непременно нужно вести с ними уроки классного чтения».²⁰ Причем, учитель обязательно должен исправлять все сделанные учеником при чтении ошибки и объяснять непонятные слова и выражения. Чтение должно сочетаться с передачей

содержания статьи по вопросам или без вопросов, связанных с текстом. То есть одновременно проходила работа по развитию речи. 2). Классное самостоятельное чтение. И в этом случае важно приучить учеников к внимательному и вдумчивому чтению и пониманию прочитанного. Для этого необходимо требовать от них «передачи содержания прочитанной статьи по вопросам и путем же вопросов удостоверяться в том, понятны ли им те слова, которые выражают новые для них понятия».²¹ 3). Чтение домашнее. «Давая ученикам статью для домашнего чтения, учитель должен просмотреть ее и отметить те выражения и слова, которые могут оказаться для ученика непонятными».²² Их надо обязательно объяснить. Учитель должен обязательно проверить, как дети поняли материал прочитанного. Не нужно было всегда требовать полного и связного рассказа статьи, так как это отнимает много времени, но необходимо дать несколько вопросов, чтобы убедиться, помнят ли учащиеся, что они читали. Новый учебный материал должен был сообщаться ученикам постепенно, так, чтобы сообщенное усвоилось всеми основательно. Маляревский подчеркивает, что каждая работа, особенно по арифметике, должна иметь тесную связь с предыдущим материалом и быть посильной для учащихся.

2. Посильность, доступность.

3. Сознательность обучения. Этому принципу автор уделяет особое внимание. Здесь и заучивание наизусть, и сознательное усвоение стихотворений из числа лучших по своим литературным достоинствам и доступных для учеников по содержанию и изложению, и выработка навыков вдумчивого чтения. Важно учить самостоятельному изложению мысли как устно, так и письменно. Маляревский подробно излагает ход работы над выработкой этого навыка. Он делит всю работу на три ступени. Первая ступень: составление кратких ответов на вопросы учителя из прочитанной статьи. Цель работы — научить составлять правильно построенные предложения: простые, распространенные, сложные, с сочинением и подчинением. Вторая ступень — устный или письменный пересказ или переложение прочитанной статьи повествовательного или описательного характера с составлением плана. Особый вид переложения — это изло-

¹⁸ Там же. Д. 174. Л. 5.

¹⁹ См.: Солодова Т. И. Проблемы и методы обучения в книге Г. Я. Маляревского // Общество. Школа. Педагог. Материалы VI Тюменской обл. науч.-практ. конф. Тобольск, 1997.

²⁰ Маляревский Г. Я. Заметки о преподавании по новым программам одноклассной церковно-приходской школы. Спб., 1907. С. 39.

²¹ Там же. С. 46.

²² Там же. С. 47.

жение с изменением формы. Третья ступень — составление описаний по вопросам учителя, рассказов по данному плану, составление писем. В последнем случае, самом трудном, надо учить изобретениям мыслей и умению располагать их так, «чтобы между отдельными мыслями не было пропусков, скачков и повторов, чтобы они вытекали одна из другой».²³ Для этого ученик должен упражняться в составлении планов изложения.

4. Привитие навыков к самообразованию. «Начальная школа в три года учения не может сообщить достаточно нужных для каждого сведений... от нее можно требовать, чтобы она развивала в учениках любознательность и любовь к чтению, которые дали бы им возможность по окончании курса продолжить свое самообразование. Если эта цель не будет достигнута, школа не вполне выполнит свою задачу».²⁴

5. Нравственно-воспитательное воздействие. Особенно важным в этом смысле Маляревский считает уроки русского языка. Необходимо читать статьи нравоучительного характера, и «учитель не исполнит свой долг, если статьи будут прочтены так, что не произведут благотворного впечатления на учеников». Надо воспитывать в детях любовь к добру и отвращение ко всему дурному. «Добрые навыки приобретаются, когда в школе хорошие порядки и дисциплина».²⁵

6. Развитие общей культуры. Поскольку количество предметов в церковно-приходской школе очень ограничено, Маляревский советует использовать уроки чтения для просвещения учащихся — читать статьи по отечественной истории, географии, мироведению и естествознанию. Уроки русского языка и арифметики призваны были сформировать культуру мышления, устной и письменной речи; чистописания — уважение к человеку; уроки Закона Божьего и славянского чтения — сопричастность к великому, к древности. «Возвышенная простота библейских повествований делает их понятными и близкими детскому уму и сердцу, а их высокая назидательность оказывает благотворное влияние на их волю».²⁶

7. Очень важно, считает Маляревский, пробудить в учениках интерес, повлиять на их настроение. Беседа учителя должна быть живой, темп

урока высокий, с быстросменяемыми видами работы. Большое внимание он уделяет закреплению знаний в виде многообразных упражнений и проверочных работ и помогает учителю распределить время по отдельным этапам обучения.

Много места в книге уделяется методике проведения письменных самостоятельных работ, ведь в школе с одним учителем им отводится 2/3 времени. Главное требование — это тщательное исправление учителем работ школьников. Маляревский предлагает три способа проверки:

1) для младших — здесь же, на уроке. Учитель должен подходить к каждому ученику и объяснять ему его ошибку;

2) для старших — если все выполняют одну и ту же работу, вслух нужно разбирать каждую ошибку и обязательно напоминать соответствующее правило. «Этого нельзя достигнуть, если исправлять ошибку дома, и потом давать ученикам. Некоторые по небрежности не посмотрят исправленного, некоторые не поймут, и все вообще не обратят должного внимания на исправления»;²⁷

3) когда дается разное задание или возможна вариативность ответа (составление ответов по данным вопросов, решение письменных задач, составление планов, рассказа и т.п.). Все работы учитель должен брать проверять на дом. Но, «чтобы это исправление приносило пользу ученикам, необходимо более важные ошибки разобрать в классе, в присутствии всех учеников и тут же их исправить, привлекая к этому главным образом самих же учеников».²⁸

Таким образом, с утверждением новых учебных программ для церковно-приходских школ, была принята мера, которая должна была максимально улучшить учебный процесс, а книга Маляревского попыталась унифицировать и модернизировать методику преподавания в школах, став методическим пособием для учителей начала XX в.

Кроме предметов предусмотренных программой, в некоторых церковно-приходских школах учащиеся занимались ремеслом и сельским хозяйством. Ремесленные и земледельческие занятия не были предметом преподавания, а носили характер практического ознакомления. Например, в Абалакской и Знаменской церковно-приходских школах при монастырях ученики обучались столярному и сапожному

²³ Там же. С. 59.

²⁴ Там же. С. 36.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 76.

²⁸ Там же. С. 77.

делу, вязанию мереж и др. В школе при Абалакском монастыре ученики-инородцы выходили на поля для уборки хлеба помогали при сенокосах и вспашке полей. Они же занимались слесарным делом при монастырской кузнице.²⁹

Во второклассной церковно-приходской школе кроме общеобразовательных предметов предполагалось ввести, там, где это было возможно, преподавание ремесел и рукоделия, занятия сельским хозяйством, огородничеством, садоводством, пчеловодством и т.п., для того, чтобы дать «своим питомцам образование более полное и законченное, чем другие начальные школы, они подготовят из среды крестьянских людей, стоящих по своему развитию много выше окружающей их массы».³⁰ В местной прессе говорилось, что деревня нуждается и в «толковых хозяевах, умеющих пользоваться книжкой для введения улучшений в хозяйство, и в грамотных и развитых людях для занятия должностей в сельском и волостном управлении».³¹ Во второклассных ЦПШ учащиеся должны были на практике знакомиться, как организовывать «разумно поставленное

частновладельческое хозяйство», учиться «у знающих свое дело ремесленников: столяров, слесарей, кузнецов и т.п.».

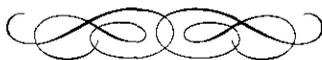
Итак, кроме общеобразовательных предметов в некоторых школах велись и прикладные дисциплины: рукоделие, ремесло, занятие сельским хозяйством, которые способствовали развитию умений, необходимых в повседневной жизни, особенно в крестьянской. Однако эти начинания не носили масштабного характера.

Таким образом, ЦПШ претерпевала постепенные положительные изменения. Так, в целях совершенствования учебного процесса была разработана и принята новая учебная программа, в результате чего расширился охват курсов предметов и уменьшилась недельная нагрузка учащихся. В связи с этим мероприятием особенно значима заслуга Г. Я. Маляревского, который составил дидактическое пособие, призванное помочь учителям освоить новую программу. Многие из положений «Заметок о преподавании по новой программе одноклассной церковно-приходской школы» актуальны и сейчас. По мере развития ЦПШ увеличивалось количество двухклассных школ данного типа, а так же появлялись второклассные ЦПШ. Их программа была более расширенной, чем в одноклассной школе.

²⁹ См.: ТЕВ. 1890. № 3–4. С. 128.

³⁰ ТЕВ. 1896. № 8. С. 157.

³¹ Маляревский Г. Я. Указ. соч. С. 161, 162.



Е. М. Есикова

ОТКРЫТИЕ КИРГИЗСКОЙ МИССИИ В ОРЕНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ (1894–1900 гг.)*

Оренбургская епархия с 1859 г. находилась в пределах Оренбургской губернии и областей Уральской (до 1908 г.) и Тургайской. Около двух третей ее пространства приходилось на казахские (по досоветской терминологии, киргизские) степи, заселенные преимущественно нехристианским населением. По вероиспо-

веданиям (сведения на 1898 г.) в Оренбургской епархии население распределялось следующим образом:

- православные и единоверцы (Оренбургская губерния — 1153 058 чел., Уральская область — 85 320 чел., Тургайская область — 37 168 чел.);
- раскольники и сектанты (Оренбургская губерния — 48 583 чел., Уральская область — 65 552 чел., Тургайская область — 124 чел.);
- католики (Оренбургская губерния — 3 473 чел., Уральская область — 33 чел., Тургайская область — 87 чел.);
- протестанты (Оренбургская губерния — 5 405 чел., Уральская область — 2 чел., Тургайская область — 1 чел.);
- григориане (Уральская область — 36 чел.);



Есикова Екатерина Михайловна — Челябинский областной краеведческий музей, зав. отделом истории края
E-mail: e.m.esikova@mail.ru

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФГФ в рамках научно-исследовательского проекта «Государство, Церковь, общество в России во второй половине XIX — первой трети XX в.: на материалах Южного Урала». Проект РК 2009 Урал: Челябинская область. 09-01-85122 а/у.

• иудеи (Уральская область — 19 чел., Оренбургская губерния — 2 222 чел., Тургайская область — 57 чел.);

• мусульмане (Оренбургская губерния — 393 427 чел., Уральская область — 452 814 чел., Тургайская область — 395 116 чел.);

• язычники (Уральская область — 976 чел.).¹

Таким образом, мы видим, что основной состав населения Уральской и Тургайской областей: мусульмане — 75 % по Уральской области (452 814 из 604 752 чел.) и 91 % по Тургайской области (395 116 из 453 553 чел.).

Только миссионерская работа на данной территории активно стала разворачиваться с 1890-х гг. Причиной этому были как военнополитическое и административное положение в Тургайской и Уральской областях, так и кадровые проблемы внешней миссии среди казахов.

Проблемы в миссионерской работе с казахами-мусульманами были связаны с обширностью территории казахских степей, входящих в состав епархии, и кочевым образом жизни их насельников — казахов. Смена мест стоянок не давала возможности миссионеру систематически воздействовать на слушателей-иноверцев, устанавливать прочные знакомства с ними.² В 1861 г. произошли изменения в этой проблемной для миссии стороне казахского быта. Казахам было разрешено вести оседлый образ жизни и заниматься хлебопашеством, при условии, что земли отводятся им не в собственность, а во временное пользование. Благодаря этому казахское население будущих Кустанайского и Актюбинского уездов за 1860-е гг. перешло от скотоводства к земледелию.³

В 1860-е гг. неоднократно Преосвященные указывали на проблему священнических кадров Уральской области. Духовенство у уральского казачества, как указывали епископы Оренбургские и Уральские, выбиралось из среды казаков без учета наличия богословского образования и «отличалось своим невежеством».⁴ В этом случае проведение миссионерской работы духовенством области было просто невозможно. Организация миссии сре-

ди казахского населения напрямую зависела от решения кадровой проблемы. Необходимо было появление в степи священников, знающих не только православное вероучение — выяснилось, и этого часто не было — но и язык, религию и культуру казахов.

Военно-политическая обстановка на территории казахской степи в первые 20 лет существования отдельной Оренбургской епархии была нестабильной и делала подчас невозможным проведение миссионерской деятельности в данном регионе. До 1870 г. шло активное включение территории казахской степи в административно-политическую структуру Российской империи, что вызывало дестабилизацию положения в регионе. Волнения населения при введении «Нового положения об устройстве киргиз» в 1869 г. показали необходимость осторожного отношения к вопросам религиозной жизни казахов. Действия комиссии по разработке и введению «Нового положения» породили массу слухов, в том числе об обращении казахов в христианство, вызвавших волнения и локальные боевые действия.⁵ Только в 1871 г. была снята кордонная стража с оренбургской пограничной линии и область оренбургских казахов окончательно вошла в состав империи.⁶

С 1880-х гг. сложилась благоприятная обстановка для проведения миссионерской работы на территории казахской степи. В 1880 г. в Николаевском (впоследствии Кустанайском) уезде Тургайской области наблюдался большой приток переселенцев из различных мест европейской России в связи со строительством поселения (с 1893 г. — города) Кустанай. С 1888 г., когда на должность военного губернатора Тургайской области был назначен Я. Ф. Барабаш (с 1899 г. Оренбургский губернатор), при котором начались работы по улучшению быта русских переселенцев области, строились новые русские поселки, почти в 10 раз увеличилось количество школ, появился новый тип школы, приспособленный к казахскому быту — аульная.⁷

В 1885 г. Преосвященным Вениамином (Смирновым) было проанализировано религиозное состояние казахов Уральской и Тургайской областей. Епископ отметил значи-

¹ См.: Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. (Тр. Оренбургской Ученой Архивной Комиссии. Вып. VII). Оренбург, 1900. Вып. I. С. 321, 322.

² См.: Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1908 год. Оренбург, 1909. С. 23.

³ См.: Добросмыслов А. И. Тургайская область. Исторический очерк // Известия Оренбургского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Вып. 17. Тверь, 1902. С. 415–417.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 62. Л. 6.; Д. 106. Л. 7.

⁵ См.: Добросмыслов А. И. Указ. соч. С. 425, 426, 460–472.

⁶ См.: Рязанов А. Ф. На стыке борьбы за степь. (Очерк по истории колонизации Новолинейного района). 1835–1845 г. // Тр. Оренбургского отдела Географ. об-ва. 1928. Вып. 26. С. 64.

⁷ См.: Добросмыслов А. И. Указ. соч. С. 484–492.

тельную исламизацию казахов, влияние на них татарских и среднеазиатских мусульман, особенно на тех, которые проживали в отдалении от русских поселений.⁸ Тургайская администрация и духовная власть заметили сложности в нравственно-религиозной жизни русских переселенцев.⁹

Преосвященный Вениамин (Смирнов) в своем отчете за 1885 г., рассматривая религиозную ситуацию в казахской степи, отметил острую кадровую проблему — нехватку подготовленных миссионеров, знающих казахский язык.¹⁰ На протяжении более чем 30-ти лет, с 1859 по 1890 гг., единственным миссионером, работающим с казахским населением епархии (в Уральской области), была крещеная казашка Мария Косминична Кабанова (до крещения — Кармыза). При поддержке Православного Миссионерского Общества и императрицы Марии Александровны она открыла приют для готовящихся к крещению и новокрещенных в Уральске, помогала им устроить свою жизнь в новых для них условиях. Мария Кабанова также совершала миссионерские поездки по казахским аулам, причем с риском для жизни — несколько раз ее пытались убить. Умерла миссионерка в 1890 г. в 59-летнем возрасте в Уральском Покровском женском монастыре, незадолго до смерти приняв постриг с именем Манефы. За свою 30-летнюю миссионерскую работу она обратила в христианство более 200 человек, преимущественно из казахов.¹¹

Только в начале 1890-х гг. началась подготовка к открытию миссии в Тургайской степи. В 1890 г. епископ Оренбургский и Уральский Макарий рукоположил во священника воспитанника Казанской инородческой учительской семинарии Феодора Дамиановича Соколова, «человека редких дарований и способностей», прекрасно владеющего казахским языком, знающего религиозные воззрения, нравы и обычаи казахов. Одновременно с принятием священнического сана Феодор Соколов, в то время 24-летний молодой человек, был назначен законоучителем Кустанайских начальных городских училищ, а также ему были поручены миссионерские разъез-

ды по Тургайской области с целью посещения русских переселенцев и проповеди среди казахов на их родном языке.¹²

С декабря 1890 г. начинаются его ежегодные миссионерские поездки по русским и казахским поселениям в Тургайской области. Первая поездка была совершена в самом конце 1890 г., во время Рождественских святок. По сообщению С. Рыбакова, опубликовавшего в 1897 г. в «Церковных ведомостях» статью «Миссия в Тургайской области», этой поездкой было положено основание миссионерскому стану в Кустанайском уезде Тургайской области.¹³

Миссионерская поездка 1890 г. о. Феодора Соколова по селениям русских переселенцев и казахским аулам была трудной и опасной для здоровья и жизни молодого священника — это был его первый миссионерский опыт работы в степи, и пришелся он на январь, когда в казахских степях «лежат глубокие, непроездные снега, стоят жесткие морозы и дуют страшные бураны, и метелицы метут на необъятном просторе снежных равнин. Все живое исчезает: или погибает от буранов и морозов, или прячется в землю, — больше прятаться некуда...».¹⁴ В Рождественский сочельник отец Феодор Соколов по поручению Преосвященного Макария (Троицкого) выехал в степь, чтобы встретить Рождество Христово и святки с русскими переселенцами, проживающими по казахским аулам, а также для проповеди казахам на их родном языке. Миссионер столкнулся с тем, что многие дети русских переселенцев не носили крестики, что иногда мулла занимался их обучением, приобщая при этом к мусульманской традиции, что многие из русских, проживающих в степи, вообще забыли, что наступил праздник Рождества. Состоялись и беседы с казахами, при чем выяснилось их часто превратное мнение о христианстве. Возвратясь в Кустанай, священник Феодор Соколов отметил необходимость миссионерских поездок по степи — до тех пор, пока не появятся у русских переселенцев храмы и священники.¹⁵

Ежегодно, до самой кончины в 1913 г., иерей Ф. Д. Соколов совершал поездки по казахским степям, посещая русских переселенцев и заезжая в казахские аулы. По словам Преосвященного Макария (Троицкого), священником

⁸ См.: ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10560. Л. 700б.

⁹ См.: Рыбаков С. Миссия в Тургайской области // Оттиск из журнала «Церковные Ведомости». 1897. № 2. С. 6; Соколов Ф. Д. Православный миссионер в киргизских аулах Тургайской области // ОЕВ. 1894. № 8, ч. н. С. 282.

¹⁰ См.: ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10560. Л. 700б.—76.

¹¹ См.: Там же; Н-ский П. А. Монахиня Манефа // Оттиск из журнала «Православный Благовестник». 1893. № 17. С. 1—9.

¹² См.: ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10579. Л. 44.

¹³ См.: Рыбаков С. Указ. соч. С. 6.

¹⁴ Там же. С. 4.

¹⁵ См.: Там же. С. 6—15.

было проявлено особое старание в деле обращения казахов в православие.¹⁶ Подробный отчет священника Феодора Соколова о миссионерских поездках по Тургайской области в 1892–1894 гг. был напечатан в «Оренбургских епархиальных ведомостях».¹⁷

Личность миссионера Ф. Д. Соколова, ее значение для формирования миссии в Тургайской области, видны из отношения к священнику Феодору иноверцев. В 1893 г., на третий год миссионерских поездок, в его записях стали появляться сообщения, что казахи принимали его за человека своей национальности, который был мусульманином, но потом перешел в православие.¹⁸ Не раз о. Феодору приходилось разубеждать в этом казахов, иногда с помощью людей, знавших его в Кустанае. Часто писал миссионер о радушии и теплом отношении к себе казахов: «Собрались около меня киргизы, чтобы проститься со мной. Когда все было готово у меня к отправлению в путь, киргизы искренне стали прощаться со мной, прижимая меня в объятиях своих, то к правому, то к левому боку (по киргизскому обычаю) и говорили: «Хотя ты и не из нашего народа и веры другой, но учения и наставления твои, из книг вычитанные, весьма сладостны показались для нас, твое обращение с нами нам весьма по душе».¹⁹ Или в другой раз миссионер записал: «Некоторые жалели, что я мало побыл у них, и просили приезжать и на будущее время. Насколько радушны были ко мне киргизы, достаточно указать, что здоровались они со мной каждый раз по-своему, обеими руками».²⁰

С 1892 г. стали появляться редкие до этого случаи крещения казахов в Тургайской области.²¹ По отчетам священника Ф. Д. Соколова, в 1892 г. в ходе миссионерской поездки были крещены 21 казах и 2 татарина, в 1893 г. — 18 мусульман,²² в 1894 г. — 35 инородцев.²³

¹⁶ См.: ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10566. Л. 690б.–70.; Д. 10567. Л. 670б.

¹⁷ См.: Соколов Ф. Православный миссионер в киргизских аулах Тургайской области // ОЕВ. 1894. № 8, ч. н. С. 276–283; № 9, ч. н. С. 298–308; № 10, ч. н. С. 330–337; № 11, ч. н. С. 371–379; 1895. № 20, ч. н. С. 616–626; № 23, ч. н. С. 737–747; № 24, ч. н. С. 775–781; 1896. № 1, ч. н. С. 7–13; № 3, ч. н. С. 71–78; № 5, ч. н. С. 148–153; № 8, ч. н. С. 229–233.

¹⁸ См.: Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1895. № 21, ч. н. С. 743; № 24, ч. н. С. 777.

¹⁹ Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1895. № 24, ч. н. С. 778.

²⁰ Там же.

²¹ См.: Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1894. № 11, ч. н. С. 277, 375.

²² См.: Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1895. № 24, ч. н. С. 777.

²³ См.: Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1896. № 8, ч. н. С. 230.

В связи с этим татарские проповедники и лама и муллы Тургайской области обратили внимание на миссионерские поездки священника и стали, со своей стороны, усиливать пропаганду ислама и проводить работу по ограничению влияния отца Феодора на казахов. По этому поводу возник слух о «сверхспособностях» священника Феодора. Когда информация о слухе дошла до самого миссионера, то он записал следующее: «один татарин из Кустаная (по сообщению мне очевидца Ивана Андреева Ермолаева) говорил раз киргизам следующее: «в Кустанае есть поп, советник киргизов, он сам неизвестно из какой народности, только по-киргизки хорошо говорит, разъезжает он по степям с целью обрабатывать вас, киргиз, чтобы веру свою бросили: с ним раз поговорит киргиз и достаточно, точно духа нечистого в сердце посадит, и крестится киргиз, не устоит в своей вере, а потому бойтесь его, с ним не имейте никакого общения и разговора».²⁴

К 1894 г. «слух о чтении православных книг на киргизском языке широко распространился в степи, с разными о нем суждениями». По словам Петра Синицина (русский переселенец), киргизы, послушав такое чтение, по возвращении, «одни бесконечно одобряют все православное учение и все русское, другие же с недоверием отзываются об этом, говоря, что эти книги вымысел, ловушка к переходу в православие».²⁵ Постепенно к миссионеру о. Феодору Соколову казахи привыкли и стали смотреть на него «как на «торе-молду», чиновника-муллу, разъезжающего ежегодно по степям, согласно распоряжению начальства, для осматривания русских заимок и семей в киргизской степи и поучения оных».²⁶ У миссионера появилось в степи много знакомых казахов, в аулах его с радушием принимали, как писал отец Феодор, «некоторые киргизы обижаются, что я, посещая русских, проезжаю мимо их аулов, не заезжая поздороваться с тамырами (знакомыми). И этот порядок разъездов по киргизским степям, выработанный самою жизнью за пять минувших лет — в видах миссионерских может быть назван самым действенным и в высшей степени для дела успешным, ибо инородец, уверившись, что я «торе-молда», посещающий русские семьи, без всяких предубеждений выспрашивает

²⁴ Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1895. № 21, ч. н. С. 738.

²⁵ Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1896. № 5, ч. н. С. 149.

²⁶ Соколов Ф. Д. Указ соч. // ОЕВ. 1896. № 1, ч. н. С. 7.

ет и выслушивает от меня многое об истинах веры Христовой».²⁷

В декабре 1893 г. отчет священника Феодора Соколова о поездке по степи стал предметом специального обсуждения на одном из заседаний Епархиального Комитета Православного Миссионерского общества. Информация о религиозно-нравственном положении русских переселенцев вызвала широкий резонанс среди епархиальных властей и членов Комитета. А сообщение о многочисленных обращениях казахов с просьбой о крещении позволило сделать вывод о необходимости скорейшего открытия миссии в Тургайской степи, так как с принятием крещения «новообращенный только начинает духовный путь» и необходима забота о нем священника-миссионера с целью утверждения новокрещеного в вере.²⁸ По мнению исследовательницы Ю. А. Лысенко, деятельность Ф. Д. Соколова ускорила открытие Киргизской миссии в Тургайской области и определила ее более широкую цель — в ее задачи стала входить не только христианизация казахов, но и укрепление религиозно-нравственного состояния русских переселенцев в степи.²⁹

В 1893 г. епископом Оренбургским и Уральским Макарием была продумана перспектива миссионерской деятельности епархии, прежде всего среди казахского населения Тургайской и Уральской областей. Преосвященный Макарий считал необходимым открыть три миссионерских стана в Тургайской области — в населенных пунктах Кустанай, Иргиз и Тургай. После них планировалось открыть один стан в Уральской области и, затем, еще один в Оренбургской губернии.³⁰

Оренбургская духовная семинария к этому времени уже дала три выпуска подготовленных к священнической деятельности людей, причем с уклоном на миссионерскую работу среди мусульманского населения. Часть выпускников прослушала Миссионерские курсы при Казанской духовной академии. Указывая на это, епископ Макарий (Троицкий) обратился за разрешением на открытие станом в Святейший Синод, а средства на открытие станом и организацию их деятельности пла-

нировалось получать от Православного Миссионерского Общества.³¹ Разрешение на открытие миссионерских станом в Оренбургской епархии было дано специальным указом за № 3535 Святейшего Синода от 19 августа 1893 г.³²

В 1894 г. планировалось открыть два миссионерских стана в Тургайской области: в г. Новониколаевске (с 1895 г. — г. Кустанай) и в поселке Александровском Николаевского (впоследствии Кустанайского) уезда. На их содержание Православное Миссионерское Общество определило ежегодно ассигновать по 4470 рублей. Инициатива епископа Макария (Троицкого) была реализована. Открытые в 1894 г. в Кустанайском уезде Тургайской области миссионерские станы получили название Макарьевского (в честь учредителя миссии Преосвященного Макария³³) и Александровского (по поселку Александровскому, где располагался стан).

Макарьевский миссионерский стан находился вблизи Михайловского поселка Кустанайского уезда, в 60-ти верстах от Кустаная. При стане был образован Макарьевский поселок для новокрещеных казахов, где принявшие крещение люди могли начать новую жизнь и в духовном, и в материальном плане, находясь под опекой священника-миссионера и через него — Православного Миссионерского Общества.³⁴ Александровский миссионерский стан находился в поселке Александровском, располагавшемся в 40 верстах от Кустаная, где имелась церковь и дома для духовенства.³⁵ Районом деятельности обоих станом являлась северная часть Тургайской области — уезды Кустанайский и Актюбинский.³⁶

Через несколько лет появились еще два стана, охватывающие миссионерской деятельностью новые территории казахской степи. Актюбинский миссионерский стан был открыт 5 ноября 1898 г. и его целью было обслуживать нужды противомусульманской миссии в пределах Актюбинского и Иргизского уездов Тургайской области.³⁷ Через два года, 8 ноября 1900 г.,

²⁷ См.: Там же. Л. 2.

²⁸ См.: Там же. Л. 3.

²⁹ См.: Чернавский Н. М. Указ. соч. С. 345.

³⁰ См.: Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1904 год. Оренбург, 1905. С. 12; ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 161. Л. 86.

³¹ См.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1896 и 1897 годы. СПб., 1899. С. 117.

³² См.: Там же. С. 117, 118.

³³ См.: ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 161. Л. 90об.

²⁷ Там же.

²⁸ ГАОО. Ф. Д. 175. Оп. 1. Д. 5. Л. 50б. Цит. по: Лысенко Ю. А. Оренбургский епархиальный комитет православного миссионерского общества: попытка организации миссионерства в крае (1875–1917 гг.) // Известия Алтайского гос. ун-та. Сер.: История. Политология. 2009. № 4/2. С. 126.

²⁹ См.: Лысенко Ю. А. Указ. соч. С. 127.

³⁰ См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 174. Д. 2987а. Л. 1–10б.

появился миссионерский стан в Уральской области, названный Чиликским, по населенному пункту, где стан находился — Чиликской ставке, а также в отчетах стан иногда именовался Владимирским,³⁸ по имени епископа Оренбургского и Уральского Владимира (Соколовского), при котором стан был основан (по аналогии с названием Макарьевского стана в честь Пресвященного Макария). С открытием станом в Тургайской и Уральской областях Оренбургская епархия вошла в число епархий, где действовала Киргизская (Казахская) миссия (открыта с 1882 г. как часть Алтайской миссии, с 1895 г. — самостоятельная миссия, действующая под началом Омского архиерея).

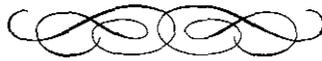
Приходы Тургайской области также были включены в структуру Киргизской миссии. К 1902 г. на территории Тургайской области

³⁸ См.: Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1908 год. Оренбург, 1909. С. 23.; ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 25а. Л. 94.

было пять миссионерских приходов, содержащихся на средства Святейшего Синода — Семиозерный, Владимирский, Затобольский, Михайловский Кустанайского уезда и Михайловский Актюбинского уезда, пять миссионерских приходов в селах, без жалованья (на содержании исключительно от прихожан): Боровской, Борисовско-Романовский, Жуковский, Федоровский и Каменский; и четыре с жалованьем (от Военного Ведомства и Городского общества): Градо-Тургайский, Карабутоковский, Градо-Иргизский, Градо-Актюбинский.³⁹

Таким образом, к началу XX в. на территории казахской степи, входившей в ведение Оренбургской епархии, была сформирована Киргизская миссия, в которую входили четыре миссионерских стана — Александровский, Макарьевский, Актюбинский и Чиликский — и 14 миссионерских приходов.

³⁹ См.: ГАОО. Ф. 175. Оп. 1. Д. 25а. Л. 52.



О. Д. Журавель

«ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ВЕЩЬ ДИВНА...»

(традиции христианской антропософии в сочинениях писателей-старообрядцев)*

Антропософской тематике принадлежит одно из важных мест в святоотеческом и ранневизантийском богословском наследии.¹ Библейское учение о человеке как о творении, образе и подобии Божии, о царе видимого мира и «храме Бога живаго» легло в основу множества сочинений, широко распространенных в средневековой письменности. В литературном творчестве старообрядцев философские и богословские вопросы служили скорее обоснованием идеологических и догматических построений, всегда сохранявших для них особую актуальность. Тем больший интерес представляют сочинения, праг-

матическая функция которых не столь очевидна. Среди них — произведения, специально посвященные теме человека. Они созданы в разных историко-культурных ситуациях: в первой четверти XVIII в., в рамках риторически ориентированной литературной школы Выговского центра (проповеднические слова Андрея и Семена Денисовых), и в начале XX в., в старообрядческой общине с. Толбы Нижегородской губернии (сочинения Александра Михайловича Запьянцева). В них отразились особенности мировосприятия и эстетические пристрастия создателей, носителей книжной культуры своего времени и представителей «народного богословия».

Слово «О человеке» Андрея Денисова² и основанное на нем произведение на ту же тему его брата Семена («Что есть человек, яко возвеличил еси его? Словеса сия суть человека истиннаго и непорочнаго, в главе 7-й



Журавель Ольга Дмитриевна — к.филол.н., Институт истории СО РАН, с.н.с.
E-mail: zhuravel9@li.ru

¹ См., напр., обзор литературы в книге: Архим. Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М., 1996.

* Статья подготовлена при финансовом содействии РГНФ (проект № 08-01-00274а)

² См.: Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 117. № 118.

написанная»³⁾⁴ являются частью обширно-го проповеднического наследия основателей Выга.⁵ Они созданы по сложной риторической схеме, составленной из предписаний риторик. Это прежде всего барочные риторики Софрония Лихуда и Козьмы, положенные в основу оригинальной выговской Риторики-свода.⁶ Как обнаружилось, сочинение Андрея Денисова все скроено из «прикладов» к разным теоретическим разделам Риторики-свода.⁷ Кроме того, в сочинении использован понятийный аппарат, взятый из люллианского учения (сочинений Раймунда Люллия в обработке Андрея Белобочко). Концепт «человек» соотношен с категориями, взятыми из таблиц Р. Люллия, так называемыми «прилагаемыми соборными», то есть абсолютными предикатами, воплощающими силовые творящие начала Бога: «доброта», «великость», «пребывание», «власть», «разум», «воля», «сила», «истина», «слава».⁸ Почти все эти понятия отразились в мотивной структуре сочинений Денисовых о человеке.⁹

Обращение к теме человека со стороны выговских авторов могло быть обусловлено культурным фоном эпохи. В эпоху барокко, когда заново осмысливается место человека в усложненной противоречивой картине мира, многие писатели так или иначе касаются антропологической тематики.¹⁰ Разделы о человеке, детально «препарирующие» эту тему, сохранились в той же «Великой науке» Раймунда Люллия,¹¹ в южно-русских Катехизисах, известных в выговской обители.¹² Лириче-

ские пассажи на тему бренности земного бытия проскальзывают в «прикладах» Риторике Козьмы. Эстетические требования времени сказались на всех уровнях организации текстов о человеке Андрея и Семена Денисовых. Тем не менее цитатный слой сочинений свидетельствует о том, что в догматической интерпретации темы авторы продолжают авторитетные традиции. Цитат в текстах, достаточно объемных, мало: они в основном завершают структурные части сочинения, фиксируя риторический «костяк». Развивая взгляд на человека как на творение Божие, царя видимого мира, посредника между материальным и духовным миром, рефлексировав на тему дихотомизма человеческой природы, авторы цитируют или аллюзивно используют Книгу Бытия, Псалтырь, Премудростей Соломона и Притчей Соломоновых, 3 Книгу Ездры, Евангелия и апостольские послания.

Нашли отражение в рассматриваемых словах братьев Денисовых и святоотеческие, унаследованные от античности, представления о человеке как разумном животном, а также актуальная и для раннего христианства, и для гуманистов идея о человеке как микрокосмосе. Эта античная идея, идущая от Демокрита, Галена, Филона Александрийского, нашла полемический отклик в трудах апологетов: человек признается миром, однако малым представит материальный мир, поскольку только человек заключает в себе духовную реальность:¹³ он — «некий второй мир, в малом великий». Аллюзивные отсылки на 2-е Слово на Св. Пасху Григория Богослова содержатся и в сочинениях Денисовых: «высочайшиа Богословия глас ... другим миром нарицает его, глаголя, яко некий мир в малом велик Бог на земли поставляет человека».¹⁴ Тема человек как микрокосмос является ключевой для их сочинений. Восхищение совершенством человека, дивным устройством всех его составов подтверждается цитатами из Псалтыри,¹⁵ воспевающими творение Божие. В Слове Семена Денисова лексемы с корнем «див», в том числе элативные конструкции («предивный», «дивнейший» и др.) употреблены 82 раза! (В Слове Андрея вследствие более малого объема чуть меньше). В словах братьев Денисовых присутствует и тема ничтожества, смертности и глениности человека — в барочную эпоху пафос Иова об-

Иов. 7: 17.

Дружинин В. Г. Указ. соч. С. 149. № 60.

Мы уже писали о сложной ситуации с определением авторства сочинений. Как выяснилось, вся центральная часть слова Семена Денисова (за исключением предисловия и окончания) дословно совпадает со словом «О человеке» Андрея Денисова (Журавель О. Д. Выговские риторики и проблема андровой типологии старообрядческой проповеди // Источниковые комплексы по истории общественного сознания населения России XVI–XXI вв. Новосибирск, 2009. С. 71–73). Возможно, Семен Денисов создал полную, расширенную редакцию сочинения на основе частей, написанных его братом. См.: Понырко Н. В. Учебники риторики на Выгу // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 154–162; Журавель О. Д. Указ. соч. С. 54–87. См.: Там же. С. 83–85.

См., например, черновой автограф Андрея Денисова, его собственную редакцию «Великой науки» Раймунда Люллия НБ. Собр. Тиханова. № 659. 1725 г. Л. 20б.)

Поэтика барочной прозы, как и средневековой гомилетики, предполагает лейтмотивность, что типологически близко лирической и орнаментальной прозе начала XX в.

См.: Человек в культуре русского барокко // Сб. статей по материалам междунар. конф. М., 2007.

См., например: РНБ. Собр. Тиханова. № 659. Л. 82об.–84 раздел написан рукой Андрея Денисова).

См.: Шафферт Е. А. О редактировании старообрядцами Большого Катехизиса // Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 3. С. 18–22; Гурьянова Н. С. Старообрядцы и творческое насле-

дие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 183–203.

¹³ См.: Иеромонах Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 308.

¹⁴ РНБ. О. 1.355. Л. 233об.

¹⁵ См.: Пс. 97:1, Пс. 103:23.

ретаёт особенно трагическое звучание: «труды задавляют, алчба утомляет, немощь сокрушает, смерть нашедше, жизнь пресекает, тление разрушивши, небытию предавает, его же худость книги показующе, не токмо траве, дыму и сени уподобляют, но червь и гною, глаголюще: человек гной, и сын человеческий червь».¹⁶ «Теневой» взгляд на проблему продиктован еще и требованиями риторик, пунктами «от противнаго», «от противоборных». Однако панегирический пафос, напомирующий о гуманистическом гимне человеку, в сочинении все-таки преобладает.

Почти два века спустя другой старообрядец, яростный полемист, критикующий, в частности, и поморцев, последователей Денисовых, за нарушение «естественного закона» в пункте безбрачия, выстраивает собственную антропологическую конструкцию. Речь идет об Александре Михеевиче Запьянцева, «самой яркой фигуре самокрещенского брачного согласия в Нижегородском крае».¹⁷

А. М. Запьянцев возглавлял в своем селе общину староверов-самокрестов. Самокресты (самокрещенцы) выделились в конце XIX в. из спасовского согласия,¹⁸ одного из самых радикальных в старообрядчестве. Спасовцы (другое название — нетовцы), отказались не только от священства, но и от всех таинств, не признавая их действительными в мире царствующего антихриста. Единственной возможностью спасения для последователя этого согласия оставалось крестное знамение и личная молитва.¹⁹ Отрицая все таинства, спасовцы между тем принимали брак (как правило,

в форме гражданского сожителства). Приходящих от «никонианской церкви» спасовцы принимали без перекрещивания. Именно этот пункт был опровергнут теми спасовцами, которые обосновали отдельный «толк» и стали называться самокрестами.²⁰ Споры с поморцами-безбрачниками, которые велись на протяжении столетий со стороны спасовцев, были продолжены староверами-самокрестами, в том числе яростным последователем «естественного закона» А. М. Запьянцевым.

Имя этого представителя народно-старообрядческой интеллигенции эпохи Серебряного века, начетчика, писателя и полемиста сравнительно недавно открыто в науке, а сочинения продолжают поступать в рукописные собрания в ходе археографических поисков.²¹ Анализируя полемическое сочинение «Двухдневная беседа...», Е. С. Ключкова высоко оценила его красноречие, начитанность, сделав вывод о высоком уровне интеллектуальной жизни староверов-самокрестов. Анализ литературы, цитируемой в одном только сочинении, свидетельствует об обширности библиотеки Запьянцева, включавшей и древние рукописные книги, и старопечатные издания, и научные труды по истории старообрядчества.

В 1909 г., когда утихли отмеченные «печалью нищестанства» споры о человеке в «высокой» литературе Серебряного века, а поэты-символисты видели глубинные проявления народной души в стихийно-бессознательной экстаике сектантов (к которым нередко причисляли и «раскольников»), А. М. Запьянцев в собственной типографии в с. Толбы Сергачевского уезда Нижегородской губернии печатает на гектографе свое сочинение «Что есть человек и какое он получи от Бога в благородии».²² В нем, приводя аргументы из

¹⁶ Ср.: Иов, 7:55.

¹⁷ Ключкова Е. С. Пути самоопределения Нижегородской спасовщины конца XIX — начала XX в.: самокресты // Мир старообрядчества. История и современность. М., 1999. Вып. 5. С. 226. Книги А. М. Запьянцева пользовались в старообрядческой среде большой популярностью. Он был известен далеко за пределами губернии. В сложных ситуациях догматических споров его приглашали в другие согласия, а сочинения его достигали Сибири и Алтая (Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 93). Именно от алтайских староверов получены новосибирскими археографами сборники с сочинениями А. М. Запьянцева (Панич Т. В., Титова Л. В. Описание собрания рукописей ИИФФ СО АН СССР. Новосибирск, 1991. С. 137–139). Сборник выписок, составленный А. М. Запьянцевым, хранится у А. Г. Мурачева, писателя-старообрядца, принадлежащего к согласию часовенных (Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН. Новосибирск, 1998. С. 211, 212).

¹⁸ См.: Зеньковский С. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 472–477; Мальцев А. И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006. С. 409–418.

¹⁹ См.: Мальцев А. И. Указ. соч. С. 416

²⁰ Ключкова Е. С. Указ. соч.; Боровик Ю. В. «В нашей стране таковых разных толков и разных понятий... перенеполнено» (К истории некоторых старообрядческих согласий Урала и Зауралья в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к Современности: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2005. С. 294–315.

²¹ Семь сочинений, гектографически изданных с 1901 по 1912 гг. в с. Толбы и в г. Балахны, называет Е. С. Ключкова (Ключкова Е. С. Указ. соч. С. 231), еще 7 сочинений — в составе сборников из собрания Института истории СО РАН (№ 1/74-г и № 2/74-г. См.: Панич Т. В., Титова Л. В. Указ. соч. С. 137–139). Полное выявление всего наследия А. М. Запьянцева пока не проведено. Свои сочинения он публиковал отдельными брошюрами либо переплетал в сборники-конволюты.

²² Нам известно два идентичных экземпляра, оба хранятся в Собрании рукописей Института истории СО РАН: № 1/74-г (в составе конволюта), Л. 17–240б. (Панич Т. В., Титова Л. В. Указ. соч. С. 137, 138) и № 1/10-г (отдельная тетрадь, вло-

Священного Писания, из святоотеческого наследия, виртуозно демонстрируя навыки работы с книжными источниками, он выстраивает свою концепцию человека как образа и подобия Божия.

Концепция человека, лаконично выраженная в сочинении «Что есть человек...», оказывается тем краеугольным камнем, на котором зиждется идеологическая постройка старовера-самокреста, своеобразным смысловым центром всей догматики Запьянцева. Сочинение предваряется «извещением», из которого становится ясно, что не праздный литературный интерес сподвиг Запьянцева написать это сочинение: «Многия книжечеты и называемые учителя толкують и поучають протчих людей, что церковь не может быть безъ священства, того ради мы теперъ здѣсь поставимъ на точку зрѣнія (курсив мой — О.Ж.) первѣе всего самого человека и посмотримъ на него, како Господь Богъ сотвори его, и что ему дарова во время его сотворения, пусть его увидятъ» (Л. 2).

Далее, приводя цепочку аргументов, старообрядческий писатель доказывает, что человек, от создания наделенный всеми качествами, необходимыми для спасения, не нуждается более ни в каких посредниках между собой и Богом. Основные аргументы А. М. Запьянцева — цитаты, взятые из авторитетных источников, сокращенные и нанизанные на железную логику авторской мысли. По сути дела, труд А. М. Запьянцева — ловкая компиляция, ставленная из фрагментов чужих текстов. В этом он отнюдь не нарушает традиций сложности, на которую ориентируется во всем творчестве: для средневековой литературы «цитация есть смысл, способ и форма существования». ²³ Для старообрядческих писателей цитация также была важнейшим приемом, что обуславливалось традиционными установками старообрядческой туры. ²⁴

Внимательная работа с текстом источника свойственна и А. М. Запьянцеву. Большинство его цитат имеет точное указание на главу, лист или страницу (если использована книга новой печати). Сравнение же их с источниками цитирования убеждает в буквально точном воспроизведении текста, однако из цитируемого источника берутся только такие фрагменты, которые нужны для доказательства авторской мысли. При этом те места в цитате, где делаются сокращения, добросовестно отмечены многоточием. Разумеется, в итоге такого выборочного цитирования, совмещения в одном абзаце, а то и в предложении разных цитат создается совсем иной текст, выражающий иногда весьма произвольную авторскую интерпретацию.

Так, например, основная часть сочинения открывается известной цитатой из Библии. «И рече Богъ: «Сотворимъ человека по образу нашему и по подобию» ²⁵ <...> И сотвори Богъ человека по образу Божию, сотвори его, мужа и жену, сотвори ихъ, ²⁶ и благослови ихъ Богъ, глаголя: «Раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ей» ²⁷» (Бытия, гл. 1). Как легко заметить, для построения фрагмента взяты только части 26-го, 27-го и 28-го стихов 1-й главы Книги Бытия. Отброшен не нужный для авторского замысла текст о человеке как владыке тварного мира, птиц, рыб и зверей. Полученная компиляция предельно сжато повествует о творении человека Богом по образу своему и о заповеди «множиться» (последнее важно в плане полемики с идейными противниками — «бракоборами»).

Экзегеза старообрядца базируется на солидном фундаменте святоотеческой, ранневизантийской, средневековой литературы. Начало истолкования создает впечатление живой беседы с читателем: «Сотворимъ человека по образу нашему и по подобию... Кто глаголя и к кому слово?... Да увѣси, яко отецъ сотвори, чрезъ Сына, и Сынъ созда Отеческимъ хотѣниемъ, и прославиши Отца въ Сынѣ, и Сына в Дусѣ Святѣмъ, тако общее былъ еси дѣло...» (Л. 2об.) Лишь в конце абзаца автор укажет источник цитирования — им является Беседа св. Василия Великого «На

г в обложку из старой обоевой бумаги). В дальнейшем цитируется по этому географу, листы укасы в тексте статьи в скобках.

Имова Н. М. О поэтике цитат в «Житии» протопопа // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 314–318.

Например: Поздеева И. В. Древнерусское наследие в традиционной книжной культуре русского старообрядца (первый период — аккумуляция) // Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Akten der Heidelberger Tagung vom 28 bis 30 April 1986. Heidelberg, 1988. S. 224–246.
Яева О. К. К вопросу об использовании памятников славянской письменности в старообрядческих полемических сочинениях первой четверти XVIII в. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Но-

восибирск, 1990. С. 9–16; Гурьянова Н. С. «Книга» Геронтия Солонейского // Общественное сознание и литература России: Источники и исследования. Новосибирск, 2008. С. 3–21.

²⁵ Быт 1:26.

²⁶ Быт 1:27.

²⁷ Быт 1:28.

шестодневное».²⁸ Автор подчеркивает, что в творении человека принимал участие не только Бог-Отец, но и Иисус Христос и Святой Дух, следовательно, уже в акте творения человек получил всю полноту божества. Следующие цитаты подтверждают мысль об изначальном богоподобии человека. Здесь автор счел уместной идею о трихотомии человеческого существа, включающего «умъ, слово и духъ, три же нераздѣльная и равна» (Л. 20б.). Человек является, следовательно, не только подобием Бога-Отца, в нем отражен и образ св. Троицы. Источник цитаты — Слово 2-е на Пасху св. Григория Богослова.²⁹ Та же мысль подтверждена большой точной цитатой из Катихизиса Лаврентия Зизания.

Метод аналогий, используемый старообрядческим писателем, позволил выйти на важнейшие для него проблемы. Так, деторождение уподобляется акту творения, и здесь цитируется Мефодий Патарский: «И теперь Богъ образуетъ человекѣка, то не дерзко ли отвращаться от деторождения, которое не стыдится совершать самъ Вседержитель своими чистыми руками?»³⁰ (Л. 4). Приводятся цитаты из Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Феодора Студита, Иоанна Дамаскина, Никона Черногорца о богоподобии человека, о том, что он — царь, бог, престол Божества. Весьма полезен оказался для писателя-старовера и опыт ранневизантийского мистика св. Симеона Нового Богослова, учившего, что главное в христианской вере — личный непосредственный опыт богообщения, а вера сама по себе — «даръ всеблагаго Бога, его же дарова намъ естественно» (Л. 6). Дважды — в контексте другой цитаты и непосредственно — приводится евангельский текст «Се бо Царствие Божие внутрь васъ есть» (Лк 17: 21). Используются, опять же с сокращением, усиливающим основной смысл, и цитаты из посланий апостола Павла: «Не вѣсте ли, яко храмъ Божии есте, и Духъ Божии живеть въ васъ...храмъ бо Божии святъ есть, иже есте вы».³¹ Отточие в середине цитаты действительно помечает сокращение части текста — автор вновь создает новый текст на основе двух библейских цитат.

И рядом следующая, близкая по смыслу: «Се бо есте церкви Бога жива».³²

Суммируя смысл цитатной подборки, автор подводит в конце сочинения итог: «Итакъ человекѣкъ есть образъ Божии, церковь Божии имѣеть въ себѣ Царствие Божие и престолъ». Этот предельно лапидарный вывод должен был оправдывать практику наставника и рядовых членов общины самокрестов, не нуждающихся более в священниках.

Легко заметить, что в своем варианте «естественного богословия» А. М. Запьянцев практически обходит догмат о грехопадении (в данном сочинении он просто не упоминает, в других автор касается темы грехопадения вскользь). Редуцируется Запьянцевым и христологический аспект антропософии. Упомянув об участии Иисуса Христа при творении, автор не пишет об искупительной жертве, и первозданный Адам так и остается прекрасным и гармоничным, не нуждающимся по сути дела в Новом Адаме. В другом своем сочинении он пишет: «Человек превосходит паче всей видимой твари, паче небеси и земли, паче солнца и луны, звезд и паче всех сущих на земли, понеже Бог всю видимую тварь сотвори человека ради, и Божиим повелением вся видимая тварь работает и служит человеку. Человек имеет естество и божество, и существо свое, которое Бог дарова ему своею благодатию, человек имеет закон естественный (курсив мой — О.Ж.), данный ему самим Богом с начала мира, и сей закон существует неизменно до дня суднаго. И многие люди не знаю его, того ради мы здесь написали о нем, и готовыми словами узнают его».³³ Взгляд на человека является частью системы «естественной веры»³⁴ А. М. Запьянцева. Подобно учению спасовцев, построения идеолога-самокреста могут быть рассмотрены в аспекте сопоставления с европейскими религиозными течениями Нового времени. Рассуждения С. Зеньковского о сходстве идей спасовцев и кальвинистов, а также скептиков эпохи Просвещения не лишены основания³⁵ (раз-

²⁸ 2 Кор 6: 16.

²⁹ «О естестве, и о божестве, и о существе человеческого и о законе естественном. Составлено Александром Михеевичем Запьянцевым против бракоборов и против всех поморцев» (Собрание Института истории СО РАН, № 2/74-г, 1908 г. Л. 10б. Панич Т. В., Титова Л. В. Указ. соч. С. 138, 139).

³⁰ «Вера в нас естественно Богом положена, во время создания первого человека Адама, и в нас она пребывает и действует естественно, и церковь на вере Господь созда, с начала мира» (Собрание Института истории СО РАН, № 1/74-г. Л. 80б. Панич Т. В., Титова Л. В. Указ. соч. С. 137, 138.)

³¹ См.: Зеньковский С. Указ. соч. С. 474–476.

²⁸ Сборник переводов Елифания Славинецкого (Григорий Богослов, Василий Великий, Афанасий Александрийский и Иоанн Дамаскин). М., V. 1665. Л. 340б., 35.

²⁹ Там же. Л. 4410б.

³⁰ Труды Мефодия использованы по изданию: Св. Мефодий, епископ и мученик. Отец церкви III века. Полное собрание его творений, переведенных с греческого. СПб., 1877.

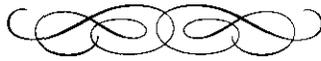
³¹ 1 Кор 3:16, 17.

умеется, речь может идти о типологическом и далеком от тождества сходстве).

Обращение к теме человека в старообрядческой литературе представляется нам достойным внимания. Авторы, разделенные двумя столетиями, создали совершенно различные сочинения. Отличается их композиция, стилистика, не вполне совпадает подбор цитат, причем цитирование у «народного богослова» Запьянцева лежит в основе его метода, основатели же Выга творят оригинальные сочинения, ориентируясь на принятые ими риторические стратегии. Между тем в рассмотренных сочинениях четко прослеживается тенденция к апофеозу человека, творения Божьего; догмат об унижении человеческой природы

после грехопадения у братьев Денисовых явно оттенен ликующими интонациями панегирика, а у Запьянцева и вовсе обойден вниманием. Как отмечалось, и братья Денисовы, и А. М. Запьянцев относились к соглашениям, не приемлющим идеи священства. В этой ситуации тенденция к возвышению, к акцентуации величия и значимости человека представляется нам не случайной, поскольку так или иначе меняется тип отношений с Богом, человек выходит на «прямую связь» с божественным: «в безблагодатной оставленности беспоповец знает, что зависит он сам от себя, и должен поэтому стать самонадеянным...».³⁶

³⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильно, 1991. (Фототипическое воспроизведение издания: Париж, 1937). С. 72.



М. А. Киселев

ПРОБЛЕМА ДВОЙНОГО ОБЛОЖЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ГОРНЫХ ЗАВОДАХ УРАЛА И ПРОЕКТ НОВОГО БЕРГ-РЕГЛАМЕНТА 1740 Г.*

С 1735 г., как отмечал Н. Н. Покровский, начинается длительное наступление «правительства, направленного на то, чтобы как-то включить» старообрядцев «в феодальную податную систему».¹ Была начата перепись старообрядцев на уральских горных заводах, чтобы положить их в двойной «раскольничий» подушный оклад. Такая фискальная мера мало устраивала частных заводчиков, так как грозила им определенными убытками, т.к. старообрядцы были одним из источников обеспечения заводов рабочей силой. В частности, в 1735 г. В. Н. Татищев писал про численность старообрядцев, что «оных здесь размножилось, а наипаче, что на портекулярных зав[одах] Демидовых и Осоки-

ных прикащики едва не все ... раскольники».² При этом сам Татищев рассматривал старообрядчество как «су[еве]рие», которое «от незнания законов произошло». Он считал, что «от суеверия», т.е. старообрядчества, можно «отвратить и на истины наставить» с помощью поучения, «как в церкви старых, так в школах мла[дших], дабы от младенчества безумию вкореняться не допускать».³

Представители частных заводчиков пытались как-то смягчить ситуацию. В 1735 г. была подана челобитная приказчиков-старообрядцев, в которой, помимо прочего, они просили «исключить из платежа двойного оклада всех малолетних и престарелых старообрядцев».⁴ Однако Кабинет министров был настроен довольно негативно по отношению к старообрядцам. В. Н. Татищев, являвшийся Главным командиром уральских заводов, формально находился в подчинении Кабинету министров, а также был связан клиентельскими отношениями с кабинетными министрами, прежде всего, с А. М. Черкасским, с которым был знаком с начала 1720-х гг. в

Киселев Михаил Александрович — Институт истории и археологии УрО РАН, м.н.с.
E-mail: strateg-mk@rambler.ru

¹ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест уралосибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 109.

* Архивный материал для данной работы был собран при поддержке Германского исторического института в Москве. Работа подготовлена в рамках исполнения государственного контракта 02.740.11.0348 шифр 2009-1.1-301-072 по теме «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов».

² Татищев В. Н. Записки. Письма. М., 1990. С. 175.

³ Там же. С. 176.

⁴ Покровский Н. Н. Указ.соч. С. 79.

бы ность его сибирским губернатором, а также тесно сотрудничал с ним во время событий 1730 г.⁵ В связи с этим Татищев был должен провести ряд репрессивных мероприятий в отношении старообрядчества на горных заводах Урала, следуя политике Кабинета.

Возможность для изменения ситуации по вопросу двойного обложения старообрядцев на заводах появилась в 1736 г., когда управление горным делом в империи было передано в ведомство созданного Генерал-берг-директориума, который возглавил прибывший из Саксонии обер-берг-гауптман барон Курт Александр фон Шемберг.⁶ Генерал-берг-директориум во главе с Шембергом, как до этого Татищев, формально находился в подчинении Кабинета министров. Однако с позиций клиентельских отношений Шемберг был под покровительством Э. И. Бирона, фаворита Анны Иоанновны, и мог проводить относительно независимую политику. Также отметим, что А. Н. Демидов с 1736 г. активно занимался налаживанием хороших отношений как с Шембергом, которому предоставил свой дом на Васильевском острове в Петербурге, так и с самим Э. И. Бироном.⁷

В 1738 г. демидовский приказчик Степан Гладилов подал челобитную в Генерал-берг-директориум, в которой просил о проведении новой переписи «раскольников» на заводах и смягчения условий двойного обложения. Генерал-берг-директориум принял это предложение. 28 сентября 1738 г. оно было утверждено в Кабинете министров. Правда, при этом министры сделали следующее предписание: «А что прямых раскольников по переписи явится, с тех на все то время, что они не платили двойного оклада, и впредь попрежнему двойной оклад брать же».⁸

На этом усилия Демидовых по уменьшению налогового бремени со старообрядцев не закончились. В 1738–1740 гг. Шемберг продолжал укреплять свое положение в управлении имперскими горными делами. 3 марта 1739 г. императрицей был утвержден Берг-регламент, в основу которого легли проекты Шемберга. В этом законодательном акте реализовывалась программа Шемберга, делавшая ставку на раз-

витие горного дела частными заводоладельцами, а не напрямую государством, как это было у Татищева. Также в апреле 1740 г. был арестован кабинет-министр А. П. Вольтинский, который был одним из наиболее важных противников Шемберга и его покровителя Бирона. По словам И. Суде, секретаря Коллегии Иностранных дел, А. П. Вольтинский говорил следующее: «Знаю, что герцог на меня гневен за Шемберга, неоднократно он, герцог, гневался и о том ему неоднократно говаривал... и за то жесточайший выговор был».⁹

В связи с этим А. Н. Демидов попытался добиться увеличения привилегий для частных заводчиков, в том числе и в вопросе двойного обложения старообрядцев на заводах. Летом 1740 г. Ф. П. Володимиров, зять А. Н. Демидова, подал на имя императрицы Анны Иоанновны «Мемориал в милостивейшее рассмотрение». Во вводной части этого документа доказывалась польза государству от горного дела и сообщалось о существующих препятствиях для развития частных заводов, после чего было написано 11 пунктов, принятие которых, по мнению Володимирова, должно было стимулировать частную горнозаводскую промышленность. В 3 пункте «Мемориала» содержалось следующее предложение: «Ежели в тех приписных крестьянех или в мастерах явится расколщики, жены и дети их, то с них двойных за раскол денег по силе именной 716 году Петра Великого указу, что те заводы имеются при пограничных местах, не взыскивать и которые в двойной оклад и положены, то сложить, дабы от тягости те люди не разбежались в другие орды, а к тому ж и по генеральной Берг-привилегии 1719 году тех горных заводов мастеровых людей от всякой накладки свободить велено».¹⁰

В августе 1740 г. от императрицы этот «Мемориал» был передан на рассмотрение кабинетным министрам, которым было предписано его рассмотреть и «разсмотря подать мнение».¹¹

К 17 сентября кабинет-министр А. М. Черкасский подготовил для императрицы свое мнение, в котором написал и о 3 пункте об освобождении старообрядцев от двойного оклада. Он считал, что «по указу 1716 года на раскольников положен двойной оклад про-

⁵ См.: Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 152.

⁶ См.: ПСЗ. СПб., 1830. Т. 9. № 7047. С. 919.

⁷ См.: Кафенгауз Б. Б. История хозяйства Демидовых в XVIII–XIX вв. Опыт исследования по истории уральской металлургии. М., Л., 1949. Т. I. С. 175.

⁸ Цит. по: Покровский Н. Н. Указ. соч. С. 111.

⁹ Цит. по: Анисимов Е. В. Россия без Петра: 1725–1740. СПб. 1994. С. 463.

¹⁰ РГАДА. Ф. 248. Д. 1507. Л. 461–461об.

¹¹ Там же. Л. 499.

тив правоверных в тягость за их суеверие и непокорность святей церкви». Если же двойной оклад с них убрать, то тогда на заводы из прочих мест «расколники для легкости к заводам пойдут», что также нанесет урон доходам казны. Более того, Черкасский дал довольно негативную характеристику православным Сибири (включая и Урал): «Сибирские жители едва не все расколщики, от которых никак-то добра ожидать не возможно, ибо они дерзновенно свои толки разсевают и других сколько возможно от соединения церковного отводят». Более того, он указывал, что старообрядцы «иногда и высочайшей Ея Императорско-го Величества власти противности чинят», и в качестве примера привел события в Таре.¹² Такое отношение к старообрядцам и отсылка к Тарскому розыску не вызывает удивления: именно А. М. Черкасский был сибирским губернатором, когда в 1722 г. произошел Тарский бунт, и он осуществлял общее руководство кровавым розыском по этому делу.¹³

Черкасский считал, что для старообрядцев необходимо оставить двойное подушное обложение.¹⁴ Правда, при этом он учел отсылку Володимирова к Берг-привилегии 1719 г. По ее 10 пункту «мастеровых», т.е. квалифицированных рабочих, следовало освободить от «поборов денежных и солдатской и матрозской службы и всякой накладки».¹⁵ В 1739 г. это было подтверждено 12 п. Берг-регламента,¹⁶ на что Черкасский также обратил внимание. В связи с этим он написал, что «того ради из оных расколщиков прикащиков заводских, управителей, мастеров доменных, машинных, плотинных, проволочных, мологовых, меховых, сталных, литейных, не токмо от двойнаго, но и от всякого платежа можно освободить, а не всех генерално».¹⁷

Второй кабинетный министр А. И. Остерман был более краток. Он привел с одной стороны, выписку из указа от 8 февраля 1716 г., где говорилось о двойном обложении старообрядцев, с другой — положения 10 пункта Берг-привилегии и 12 пункта Берг-регламента, освобождавшие «мастеровых» от денежных сборов.

На основании этого он сформулировал свое мнение: «С теми расколщиками, которые при тех заводах до сего времени обретаются, мнится, на сие предложение», т.е. 3 пункт «Мемориала» Володимирова, «позволит можно».¹⁸ Показательно, что Остерман точно не написал, должны ли освобождаться только мастеровые, как это предписывалось Берг-привилегией и Берг-регламентом, или все старообрядцы, работающие на заводах, как это было в 3 пункте «Мемориала» Володимирова. Краткое мнение Остермана с приведенными соответствующими выписками из законодательных актов оставляло возможность для обоих толкований. Очевидно, что здесь проявилась известная изворотливость Остермана.

Тем не менее, необходимо констатировать, что кабинет-министры, получив от императрицы поручение рассмотреть «Мемориал» зятя А. Н. Демидова, за которым, с полным основанием можно предположить, находилась поддержка Бирона и Шемберга, были вынуждены пойти на смягчение своего отношения по вопросу об обложении старообрядцев на горных заводах.

Эти мнения кабинетных министров были отданы Шембергу, и к 5 октября 1740 г. под руководством генерал-берг-директора был подготовлен большой проект нового Берг-регламента, в основу которого был положен «Мемориал» Володимирова и мнения Черкасского и Остермана. Этот проект, состоявший из 48 пунктов, был направлен на поощрение и облегчение деятельности частных заводчиков, т.е. в нем получала свою дальнейшую конкретизацию экономическая программа Шемберга.

В данный проект был включен пункт 9, по которому следовало, что всех «расколщиков», которые «обучились или впред обучатся доменному, машинному, плотинному, проволочному, молотовому и прочим принадлежащим к размножению тех заводов мастерствам», следовало освободить от платежа денег «за раскол». Кроме того, со старообрядцев-мастеровых надлежало «рекрут и лошадей и прочих за раскол тягостей как с мужеска, так и с женска полу не взыскивать». За них заводчики должны были платить только «одни настоящие семи и четырех гривенныя», т.е. налоги, которые взимались с православных государственных крестьян. При этом от «двойного оклада» не освобождались «расколщики», которые «нужных и к за-

Там же. Л. 503об.-504.
См.: Покровский Н. Н. Следственное дело и выговская повесть о тарских событиях 1722 г. // Рукописная традиция Т-ХІХ веков на Востоке России: Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1983. С. 55.
См.: РГАДА. Ф. 248. Д. 1507. Л. 503об.-504.
ПСЗ. Т. 5. № 3464. С. 761.
См.: Там же. Т. 10. № 7766. С. 737.
РГАДА. Ф. 248. Д. 1507. Л. 504.

¹⁸ Там же. Л. 529.

водским делам необходимых мастерств не обучились или обучаться не будут».¹⁹

В конце пункта делалось для заводладельцев следующее предписание: «Заводчикам подтвердит, что б не токмо впред расколщиков при тех заводах не умножилось, но что б и ис тех, кои понеже там есть, к восприятию православной веры склонили и обучали».²⁰

Таким образом, в 1740 г. в рамках реализации программы Шемберга по развитию горнозаводской промышленности частными заводчиками правительство было готово пойти на определенные уступки в отношении двойного обложения старообрядцев на заводах. Однако, этому решению было не суждено воплотиться в действительность. Проект нового Берг-регламента открывался следующими словами: «Октября 5 дня 1740. Божию милостию мы АННА императрица и самодержица всероссийская и протчая и протчая и протчая. Объявляем во всенародное известие».²¹ Именно 5 октября 1740 г. Анне Иоанновне за обедом стало дурно, и к вечеру было ясно, что она умирает, в связи с чем состоялось совещание наиболее влиятельных лиц империи.²² Возможно, Шемберг пытался предоставить на подпись умирающей императрице свой проект, однако Бирону и остальным влиятельным персонам было явно не до горного дела.

¹⁹ Там же. Л. 546.

²⁰ Там же. Л. 546–546об.

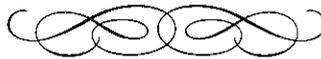
²¹ Там же. Л. 535.

²² См.: Курукин И. В. Эпоха «дворских бурь»: Очерки политической истории послепетровской России, 1725–1762 гг. Рязань, 2003. С. 277, 278.

17 октября 1740 г. Анна Иоанновна скончалась, после нее на престол взошел младенец Иоанн Антонович при регентстве Э. И. Бирона, который был смещен с этой должности 8 ноября 1740 г. В 1742 г., уже при Елизавете Петровне, был арестован сам Шемберг. Его проект 1740 г. нового Берг-регламента, который включал компромиссное для государства и частных заводчиков решение об обложении старообрядцев на горных заводах, в результате дворцовых переворотов оказался нереализованным.

Отметим также, что с учетом выше приведенных фактов необходимо подходить с определенной критикой к такому понятию как «бириновщина», на которую возлагается ответственность за все негативное, что было в 1730-е гг. Например, Н. Н. Покровский в 1974 г. писал, что «глухое ко многим тенденциям национального развития правительство Бирона будет привычно рассматривать старообрядчество только как враждебную государству силу».²³ Однако именно Бирон, через связанного с ним Шемберга, был готов идти на компромисс по старообрядцам с уральскими заводчиками, в то время как русский аристократ А. М. Черкасский выступал за преследования старообрядцев. В 1730-е гг. не было никакого «правительства Бирона», государственные решения были скорее результатом взаимодействия и противоборства нескольких придворных группировок, а не воли некоего всемогущего фаворита.

²³ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест. С. 67.



А. Н. Красиков

ЦЕРКОВНО-МОНАСТЫРСКАЯ КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО СЕВЕРА XVI–XVII ВВ. В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Изучение книжной культуры отдельных регионов страны на рубеже Средневековья и Нового времени является одним из актуальных направлений современных социо-



Красиков Алексей Николаевич — Вологодская государственная молочнохозяйственная академия, ст. преподаватель кафедры философии
E-mail: istorik-vologda@yandex.ru

культурных исследований. Наиболее активно этот процесс идет на Русском Севере, где сложилась неповторимая сеть больших и малых монастырей, обладающих уникальной книжной культурой. Книжная культура Русского Севера XVI–XVII вв. носила христианско-теологический характер. Как и в других регионах страны, здесь наблюдалось преобладание богослужебных и богословских текстов в струк-

пре книжности. Большая часть книжных богатств находилась во владении монастырей, приходских церквей и иерархов церкви.

В настоящей статье предпринимается попытка анализа отечественной историографии по проблемам истории церковно-монастырской книжной культуры Русского Севера XVI—XVII вв.

Историография вопросов, так или иначе связанных с историей книжной культуры Русского Севера, весьма обширна. Однако внимание исследователей в основном было сконцентрировано на монастырской книжности, тогда как вопросы книжной культуры приходских церквей попадали в поле зрения историков крайне редко. По этой причине нами избран хронологический подход к изложению историографии, позволяющий проследить развитие интереса к теме, выявить основные проблемы, характерные для каждого периода в развитии историографии.

Интерес к изучению монастырских книжных собраний возник еще в первой половине XIX в. Первоначально это выражалось во внешнем и весьма поверхностном описании библиотек. Так профессор С. П. Шевырев, посетивший в 1847 г. Кирилло-Белозерский и Кирилло-Новозерский монастыри оставил краткие записи об их библиотеках.¹ Примерно в это же время появляются и первые публикации источников по истории монастырских библиотек. В 1848 г. Д. В. Ундольским была опубликована «Опись книг в степенных монастырях находящихся», составленная в январе 1653 г.²

В середине XIX в. начинают появляться работы, посвященные истории конкретных книжных собраний. Особо следует отметить статью архимандрита Варлаама (Денисова) о личной библиотеке Кирилла Белозерского.³ В данной статье были заложены основы для дальнейшего изучения этого уникального книжного комплекса.

Книжные собрания северных монастырей привлекали исследователей как хранилища ценнейших коллекций рукописных книг V—XVII вв. Первое научное описание книго-

хранилищ целого ряда северных монастырей было выполнено А. Е. Викторовым.⁴

Приблизительно в это же время происходит и первое обращение исследователей к истории библиотек приходских церквей. Следует отметить уникальную для своего времени работу Н. Д. Чечулина, посвященную анализу книжного фонда ряда городов центральной России на материале писцовых книг XVI в.⁵ Первым опытом изучения церковных библиотек Русского Севера стала работа В. Ф. Боцяновского, выполненная на материале писцовой книги Устюга Великого 1676 г.⁶ К сожалению, упомянутые работы оказались единственными в своем роде. Исследователи вернулись к теме церковной книжной культуры только в 1960—1970-е гг.

Огромное значение для теоретического обоснования изучения монастырских книжных собраний имела работа Н. К. Никольского «Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности», вышедшая в 1902 г.⁷ Н. К. Никольский выделил в монастырских книжных собраниях три основные группы книг:

- 1) богослужебные;
- 2) четьи, предназначенные для чтения в церкви или за трапезой;
- 3) книги для келейного чтения.⁸

В то же время Н. К. Никольский считал, что монастырская библиотека не в состоянии дать представление о развитии древнерусской книжности в целом. Он писал: «Было бы несправедливо предполагать, что древнерусская церковно-монастырская библиотека охватывает собою все разряды памятников литературного творчества... Книжные палаты церквей и монастырей не были складами случайных рукописных запасов, но служили определенным целям, которые с одной стороны исключали из библиотеки то, что не имело близкой связи с этими целями, с другой стороны намечали спрос на рукописи с содержанием необходимым для церковно-монастырского книгохранилища».⁹ Данное положение Никольского было оспорено А. И. Соболевским.

⁴ См.: Викторов А. Е. Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890.

⁵ См.: Чечулин Н. Д. Несколько данных о книгах по городам Московского государства // Библиограф. 1888. № 11. Отд. 1. С. 150—162. № 12. Отд. 1. С. 373—379.

⁶ См.: Боцяновский В. Ф. К истории просвещения в Древней Руси XVII в. Книги в Великом Устюге. СПб., 1892.

⁷ См.: Никольский Н. К. Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности. СПб., 1902.

⁸ См.: Там же. С. 6, 7.

⁹ Там же. С. 5.

М.: Шевырев С. П. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. Ваканционные дни профессора С. Шевырева в 47 году. М., 1850.

М.: Опись книгам в степенных монастырях находящимся (бликация Д. В. Ундольского) // Чтения в обществе истории древностей российских (далее — ЧОИДР). 1848. Кн. 3. С. 1—44.
М.: Варлаам (Денисов) архимандрит. Обзорение рукописей собственной библиотеки преподобного Кирилла Белозерского // ЧОИДР. 1860. Кн. 2. С. 1—69.

В своей рецензии на работу Никольского он говорит о том, что неравномерность количества дошедшей до нас церковной и светской литературы обусловлена диспропорциональностью развития различных областей литературы в Древней Руси. «Если монастырские библиотеки сохранили нам мало произведений древней русской светской литературы, то единственно потому, что эта литература была совсем скудна. Духовная литература древней Руси, удовлетворявшая потребности всего читающего общества, т.е. не только монахов и духовенства, но и мирян, была столь же общенародною, сколько теперь (в конце XIX — начале XX вв. — А. К.) общенародна светская литература».¹⁰

Таким образом, в дореволюционный период в историографии рассматриваемой нами проблемы были сделаны достаточно серьезные шаги к объективному изучению монастырских и церковных библиотек средневековой Руси, наметились некоторые направления дискуссий, была начата публикация ценных источников. При этом большинство работ носило описательный, археографический характер.

В первые послереволюционные годы изучение монастырских библиотек продолжилось. В 1924 г. вышла новаторская для того времени статья Н. Н. Зарубина, посвященная изучению порядка расстановки книг в монастырских библиотеках. Системы расстановки, по мнению автора, складываются в результате последовательного применения нескольких принципов классификации книг. В зависимости от порядка применения того или иного принципа формируются различные системы. На основании анализа большого числа описей книжных собраний монастырей и некоторых иерархов церкви автор пришел к выводу о существовании ко второй половине XVII в. пяти основных систем расстановки книг, некоторые из которых имели различные модификации. Приведем здесь перечень систем расстановки книг, выявленный Н. Н. Зарубиным.

1. В основу расстановки положена классификация по содержанию.

а. Книги одинакового содержания классифицируются сначала по типу (печатная или письменная), а затем по форматному принципу. Образцом применения этой системы явля-

лась библиотека Кирилло-Белозерского монастыря по описи 1664 г. Подобная система прослеживается в описях Павло-Обнорского монастыря 1680 и 1683 гг.

б. Книги одинакового содержания классифицируются сначала по формату, а затем по типу. Система была выявлена на основании описи Корнильево-Комельского монастыря 1676 г и описи Ферапонтова монастыря 1665 г.

с. Количество групп по содержанию сокращено до минимума (богослужебные и четьи), далее идет деление по типу, затем — по формату. Образец — библиотека Кирилло-Новозерского монастыря по описи 1662 г.

2. В основу расстановки положена классификация по типу (печатные или письменные).

а. Вторым классифицирующим признаком является формат, третьим — содержание. Такая система применялась в расстановке книг Успенского собора Московского Кремля по данным описи 1701 г.

б. Второй классифицирующий признак — содержание, третий — формат.

3. Первоначальная классификация проводится по форматному принципу, затем по типу, в последнюю очередь по содержанию.

4. На первом месте классификация по языку, на втором — по формату, на третьем — по типу.

5. В основу расстановки положен алфавитный порядок, затем формат, в последнюю очередь тип. Такая система расстановки сложилась в Соловецком монастыре, она отражена в описи 1676 г.

Зарубин также отмечает, что во многих небольших монастырях система расстановки книг вообще не сложилась.¹¹

Если в 1920-е гг. процесс изучения монастырских библиотек, как и истории религии и церкви в целом, еще продолжался на основе наработок дореволюционной науки, то в 1930–60-е гг. изучение данной проблематики практически полностью прекратилось. Марксистская историческая наука всецело сконцентрировалась на изучении социально-экономических отношений, рассматривая культуру лишь как надстройку общества. Вопросы же истории религии и церкви чаще всего рассматривались только в экономическом ракурсе.

¹⁰ Соболевский А. И. Несколько мыслей о древней русской литературе // Известия отдела русского языка и словесности Императорской Академии наук (далее — ИОРЯС). СПб., 1903. Т. VIII. Кн. 2. С. 138–158.

¹¹ См.: Зарубин Н. П. Очерки по истории библиотечного дела в Древней Руси. Применение форматного принципа к расстановке книг в древнерусской библиотеке и его возникновение // Сборник Российской Публичной библиотеки. Пг. 1924. Т. 2. Вып. 1. С. 190–229.

В конце 1960–80-х гг. возобновился интерес к проблемам истории монастырской книжной культуры. Была поставлена проблема реконструкции книжных собраний наиболее крупных монастырей, активно шел процесс изучения рукописных собраний, хранящихся в центральных библиотеках. Несколько позже начинают ставиться и решаться проблемы непосредственного изучения монастырской библиотеки. Одновременно активизировался процесс изучения развития рукописной традиции и книгопечатного дела в средневековой Руси. Необходимо отметить работы Г. И. Вздорнова,¹² Р. П. Дмитриевой,¹³ С. П. Луппова,¹⁴ Г. М. Прохорова,¹⁵ Б. В. Сапунова,¹⁶ М. И. Слуховского,¹⁷ Б. Н. Флоря.¹⁸

Особое значение для нашей темы имеет работа М. В. Кукушкиной «Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII веков», посвященная изучению книжной культуры Соловецкого, Антониево-Сийского, Николо-Корельского, Александро-Свирского и Красногорского монастырей.¹⁹ В этой монографии, по сути дела впервые, был проведен комплексный анализ монастырских библиотек целого региона. Автору удалось дать характеристику не только состава книжных фондов и источников их формирования, но и проследить влияние библиотек на жизнь обитателей.

Книжности крупнейшего монастыря средневековой Руси — Троице-Сергиевой Лавры — посвящены статьи и диссертация Т. А. Попеску.²⁰ Важным результатом этой работы стало введение в научный оборот данных о книжности Лавры и системы ее приписных монастырей, охватывающей самые различные регионы страны от Поморья и Вологодского уезда до Среднего Поволжья.

В 1970-е гг. появляются исследования, посвященные монастырским библиотекам Вологодского края. В статье Г. В. Судакова предпринята попытка изучения монастырских библиотек региона на материале описей строения и имущества.²¹ 1980-е гг. стали временем начала активной публикации источников, так или иначе касающихся церковно-монастырской книжной культуры, и, прежде всего, описей имущества.²² В 1990-е гг. в результате прекращения преимущественного господства марксистского подхода в отечественной историографии значительно возрос интерес к истории духовной культуры, религии, Церкви. Одной из активно развивающихся стала тема церковно-монастырской книжности. На первом этапе наибольшее внимание уделялось библиотекам крупных монастырей, но постепенно возобладали исследования регионального характера, затрагивающие мелкие и средние обитатели. К настоящему времени имеются работы, специально посвященные книжной культуре Иосифо-Волоколамского,²³ Кирилло-Белозерского,²⁴ Соловецкого,²⁵ Ферапонтова,²⁶

¹² См.: Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV вв. М., 1980.

¹³ См.: Дмитриева Р. П. Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI веков (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой Лавры) // Пр. отд. древнерусской литературы (далее — ТОДРЛ). Л., 1968. Т. 23. С. 143–170.

¹⁴ См.: Луппов С. П. Книга в России в XVII в. М., 1970; Он же. Трехдольная книга Московского Печатного двора как ценный памятник истории культуры России XVII в. // Читатели изданий Московской типографии в середине XVII в. М., 1983. С. 5–52.

¹⁵ См.: Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ОДРЛ. Л., 1981. Т. 36.; Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // Там же.

¹⁶ См.: Сапунов Б. В. Изменение соотношений рукописных и печатных книг в русских библиотеках XVI–XVII вв. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 37–50; Он же. Украинская книга в России XVII в. (из истории русско-украинских культурных связей) // История книги и издательского дела. 1977. С. 5–21.

¹⁷ См.: Слуховский М. И. Библиотечное дело в России до III в. Из истории книжного просвещения. М., 1968; Он же. Ссская библиотека XVI–XVII вв. М., 1973.

¹⁸ См.: Флоря Б. Н. О реконструкции состава древнерусских библиотек // Древнерусское искусство. Рукописная книга. 1972. С. 52–59.

¹⁹ См.: Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977.

²⁰ См.: Попеску Т. А. Основные источники XVII века по истории библиотеки Троице-Сергиева монастыря. Опись 1641 г. и вкладные книги 1639 и 1673 гг. // Книгопечатание и книжные собрания России до середины XIX в. Л., 1979. С. 26–38.

²¹ См.: Судаков Г. В. Монастырские описи XVII в. как источник по истории по истории книги // Историография и источниковедение истории северного крестьянства СССР. Северный археограф. сб. Вологда, 1978. Вып. VI.

²² См.: Опись Спасо-Каменного монастыря 1628 г. // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. Ч. 4. Вып. 1. Вологда, 1985. С. 163–209.

²³ См.: Дмитриева Р. П. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. С. 3–15.

²⁴ См.: Биладченкова А. П. Книжные инвентари Кирилло-Белозерского монастыря XV–XVII вв. // Ферапонтовский сборник. М., 1999. Вып. V. С. 42–59; Смирнова А. В. Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря в XVIII–XX вв. // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 77–86; Она же. Келейные библиотеки в монастырях Белозерья (XVIII — начало XX века) // Там же. 1998. Вып. 3. С. 101–109.

²⁵ См.: Крушельницкая Е. В. Книги Соловецкой библиотеки по монастырским описям XVI в. // Описи Соловецкого монастыря XVI века. СПб., 2003. С. 285–295.

²⁶ См.: Каган М. Д. История библиотеки Ферапонтова монастыря // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 99–135.

Кирилло-Новоезерского²⁷ монастырей, Анзерского скита²⁸ и других. Ряд работ рассматривает монастырскую книжность нескольких монастырей региона или региона в целом. Например, книжность монастырей Новгородской земли проанализирована в работах В. А. Перевалова и А. Г. Боброва;²⁹ Ярославской епархии — в статье Е. В. Синициной.³⁰ Книжность целого ряда монастырей Троицкой духовной корпорации в Поволжье изучена М. С. Черкасовой.³¹

Важным направлением в современной исторической науке стало изучение средневекового православного монастыря как целостного социокультурного феномена. Подобные исследования предполагают комплексное изучение экономической, культурной, духовной жизни монастыря, его управления, взаимоотношений с местными и центральными духовными и светскими властями, населением; анализ места монастыря в окружающем культурном ландшафте и так далее. Подобный подход позволяет увидеть монастырь и его оби-

тателей в их повседневной жизни. Приблизиться к пониманию менталитета и мировоззрения русского монашества. Среди подобного рода исследований необходимо отметить кандидатскую диссертацию Т. В. Сазоновой, в которой в полной мере реализован данный подход. Кроме того, следует указать на работы В. Г. Пуцко,³² Е. В. Романенко,³⁴ Л. П. Найдовой, Е. И. Колычевой.

В то же время, как на всероссийском, так и на региональном уровне развернулась активная деятельность по публикации источников по истории монастырских и церковных библиотек: писцовых и дозорных книг, описей монастырского имущества.

В целом, необходимо отметить, что историография рассматриваемой нами проблематики достаточно обширна и разнообразна. В ней присутствуют работы как теоретического, так и прикладного характера. Большое количество новейших работ по этой тематике позволяет говорить о ее актуальности. При этом на данный момент книжность многих мелких и средних монастырей и приходских церквей Русского Севера изучена слабо. Важно отметить, что многие проблемы истории книжной культуры, ранее поставленные исследователями, остаются не в полной мере решенными и требуют дальнейшей разработки.

²⁷ См.: Карбасова Т. Б. Библиотека Кирилло-Новоезерского монастыря XVI — первой половины XVII веков // Опыт по источниковедению. Древнерусская книжность. СПб., 1997. С. 27–36.

²⁸ См.: Севастьянова С. К. Библиотека Анзерского скита первой половины XVII в. (Опыт реконструкции по описи 1676 года) // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 146–196.

²⁹ См.: Бобров А. Г. Монастырские книжные центры Новгородской республики // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2003. С. 3–123; Перевалов В. А. Библиотеки Вяжицкого и Сяберского монастырей в первой половине XVIII в. // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. 12–14 ноября 1996 г. Новгород, 1996. С. 93–100.

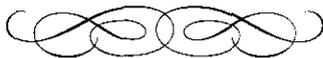
³⁰ См.: Синицина Е. В. Книжные собрания небольших монастырей Ярославской епархии до начала XX века // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2005. Вып. XV. С. 147–157.

³¹ См.: Черкасова М. С. К изучению книжной культуры Поволжья в XVII — начале XVIII вв. (По описям монастырских библиотек) // Марийский археографический вестник. 2005. № 15. С. 44–55.

³² См.: Сазонова Т. В. Кирилло-Новоезерский монастырь как социокультурное явление средневековой жизни московского государства (1540–е–1660-е гг.). Дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. СПб., 2005.

³³ См.: Пуцко В. Г. Монастыри Древней Руси как культурный феномен эпохи средневековья // Уваровские чтения. Вып. III. Русский православный монастырь как явление культуры: история и современность. Материалы науч. конф., посвящ. 900-летию Муромского Спасо-Преображенского монастыря. Муром, 17–19 апреля 1996 г. Муром, 2001. С. 9–12.

³⁴ См.: Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002.



К. А. Кузоро

У ИСТОКОВ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА:
ПРОИЗВЕДЕНИЯ МИТРОПОЛИТА ГРИГОРИЯ (ПОСТНИКОВА)
И МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

Как в церковном, так и в историческом отношении старообрядчество всегда оставалось явлением огромной важности, отразившимся на всем течении русской духовной жизни. Тем не менее, «если не считать утилитарных трудов полемико-практического характера и частных попыток собирания, описания и систематизации разных материалов»,¹ исследование староверия достаточно долго не обособлялось в отдельную научную отрасль. Сочинения церковных авторов середины XVII — начала XIX вв. (Симеона Полоцкого, митрополита Димитрия Ростовского, архиепископа Феофилакта Лопатинского, митрополита Платона (Левшина)) едва ли можно назвать научными. В сочинениях данного периода находят место недостоверные сведения о жизни староверов, ярко выраженная обличительная направленность, некритичный подход к источниковой базе. Обозначенные недостатки были свойственны не только для церковной, но и для светской исторической науки того времени.

Вопрос о научной специализации истории старообрядчества был выдвинут только в начале 1850-х гг., к этому же времени относятся и открытие соответствующих кафедр в духовных академиях. Главная заслуга в постановке научного подхода к изучению старообрядчества принадлежит двум известнейшим деятелям русской церкви — митрополиту Санкт-Петербургскому и Новгородскому Григорию (Постникову) (1784–1860) и митрополиту Московскому и Коломенскому Макарию (Булгакову) (1816–1882). Судьба обоих ученых связана с Санкт-Петербургской духовной академией, в которой они преподавали практически сразу же после окончания учебного курса. Оба они были удостоены степени доктора богословия и в разное время состояли в должности ректора академии.

 Кузоро Кристина Александровна — Институт искусств и культуры Томского государственного университета, ст. преподаватель
mail: clio-2002@mail.ru

Булгаковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 89.

Наследие авторов велико и разносторонне, включает в себя многотомные труды, монографии, проповеди, журнальные статьи. Сочинения митрополита Григория сосредоточены большей частью в области богословия: «Богословие догматическое» (1819), «Богословие полемическое» (1819), «Основания христианства» (1819). Самые известные труды митрополита Макария: «История Киевской академии» (1843), «Введение в православное богословие» (1847), «Православно-догматическое богословие» (1849–1853), «История русской церкви» (1857–1883) — первый систематизирующий труд по русской церковной истории, итог многолетней работы автора. В середине 1850-х гг. выходят в свет их произведения, оказавшие невиданное ранее воздействие на всю последующую синодальную историографию староверия: «История русского раскола, известного под именем старообрядства» митрополита Макария (Булгакова) и «Истинно древняя и истинно православная Христова Церковь. Изложение в отношении к глаголемому старообрядству» митрополита Григория (Постникова).

Для того чтобы разобраться, какие факторы способствовали возникновению столь важных не только для церковной, но и для светской исторической науки сочинений, имеет смысл обратить внимание на общественно-политическую и научную обстановку середины XIX столетия, в которой они были созданы.

В правление Николая I веротерпимость его предшественника, императора Александра I, сменилась жестким административным преследованием староверов. В 1834 г. II Отделение Собственной его Императорского величества канцелярии пересмотрело статьи свода законов Российской империи о раскольниках. Трактовки многих статей были изменены в сторону ужесточения преследований староверов. Обряды, совершаемые ими, перестали признаваться, старообрядцы лишались права занимать общественные должности, получать ордена и медали. В 1853 г. Министерство внутренних дел получило указание начать закрытие скитов. Целью подобных репрессий было

«полное уничтожение раскола».² Но строгие меры, предпринятые правительством Николая I, едва ли были успешны. Согласно статистическим данным в 1852 г. 20% населения Российской империи или 25% от числа православных составляли староверы и сектанты.³ К концу царствования Николая I стало очевидно, что время требовало пересмотра политики в отношении старообрядчества.

В середине XIX столетия в российском обществе наметились следующие тенденции: во-первых, это либерализация «противораскольнического» законодательства, а во-вторых, поворот к изучению старообрядчества. Император Александр II, вступив на престол, отменил созданный в 1853 г. Особый секретный комитет, заведующий делами о староверах. Дела этого ведомства были переданы в Секретный совещательный комитет под председательством митрополита Санкт-Петербургского. Несмотря на то, что общие положения о старообрядчестве оставались в силе, при общей либерализации политического курса эти меры зачастую просто не применялись на практике.

Параллельно этим процессам происходили величайшие изменения в русской исторической науке. В середине XIX в. складывается новая парадигма истории — позитивизм. Главной задачей исторической науки отныне становится адекватное отображение прошлого, максимально возможное исключение субъективного фактора из работы историка, поиск законов развития общества. Эти перемены не могли не отразиться и в исследованиях синодальных историков: неслучайно середина XIX столетия отмечена необычайным расцветом богословской науки.

Существенное влияние на развитие церковной историографии старообрядчества оказала реформа 1808–1814 гг. Цель этой реформы состояла в повышении общеобразовательного уровня духовных учебных заведений. В результате духовные академии приобрели статус крупных научных центров России, поднялся культурный уровень церковной элиты, часть духовенства теперь ориентировалась на поиск диалога с интеллигенцией. Реформа стала важнейшей предпосылкой формирования в России собственной церковно-исторической школы, представителями которой — митропо-

литом Евгением (Болховитиновым), архиепископом Филаретом (Гумилевским), А. В. Горским, митрополитом Макарием (Булгаковым) были разработаны учебные курсы по русской и зарубежной церковной истории.

Середина 1850-х гг. — время открытия в духовных академиях и семинариях отделений по изучению истории и современного состояния старообрядчества. Таким образом, за его исследованием был закреплен статус научной деятельности. Прогрессивная образовательная реформа 1808–1814 гг., успехи светской исторической науки, распространяющиеся позитивистские научные подходы сделали возможным поставить исследование старообрядчества на научную основу.

Старообрядчество стало рассматриваться как историко-культурное явление, которое необходимо понять и изучить. Митрополит Григорий (Постников) убеждал в необходимости глубокого изучения церковного раскола, настаивая на создании особых кафедр в духовных академиях по этому предмету. В 1852 г. митрополит открывает в Санкт-Петербурге курсы, в которых священников из епархий обучали вести дело миссии. С 1853 г. при академиях были учреждены отделения по изучению старообрядчества для подготовки миссионеров.

Таким образом, произведения митрополита Макария и митрополита Григория были созданы в тот период, когда стало понятно, что репрессивные меры правительства Николая I по отношению к староверам не дали ожидаемых от них результатов, когда в обществе возникла потребность разобраться в сложном явлении церковного раскола, изучить его, а прогрессивные образовательные реформы и успехи светской исторической науки сделали возможным поставить исследование старообрядчества на научную основу.

Для того чтобы на конкретных примерах рассмотреть, в чем заключалось новаторство митрополита Макария и митрополита Григория, обратимся к их произведениям.

«Историю русского раскола, известного под именем старообрядства» митрополит Макарий открывает предисловием, в котором объясняет читателю структуру своего сочинения и цели его создания. Историк указывает, что труд его имеет две цели: «ученую» и «нравственную». Первая цель состояла в том, чтобы «разъяснить и изобразить с возможной верностью, отчетливостью и полнотой одно из замечательнейших и многосложнейших событий нашей церков-

² Смолич И. К. История русской церкви 1700–1917. М., 1997. Ч. 2. С. 147.

³ См.: Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России, СССР. М., 1996. С. 171.

ной истории».⁴ Нравственной же целью было: «представить историческую картину раскола так, чтобы, смотря на нее, раскольники могли ясно видеть свои заблуждения и раскаивались в них».⁵ Как писал митрополит в предисловии, в связи с первой целью он старался «основывать показания на самых коренных и достоверных источниках и вообще удовлетворять современным требованиям науки», а в связи со второй — «где находил нужным, делал замечания против мнений глаголемых старообрядцев, обличал их неправые сказания и умствования».⁶

Следует обратить внимание, что предшественникам митрополита Макария, церковным авторам второй половины XVII — первой половины XIX вв., цель создания произведений о старообрядчестве виделась в обличении веры и обычаев староверов, а не в научном исследовании явления старообрядчества. Митрополит Макарий, понимая старообрядчество как историческое явление, развивающееся по своим внутренним закономерностям, начинает серьезное исследование вопроса об историко-культурных корнях церковного раскола.

Подход митрополита Макария к источниковой базе исследования обусловлен общими тенденциями развития исторической науки середины XIX в. Руководствуясь установками позитивизма и отличаясь «необыкновенной научной добросовестностью»,⁷ автор относится к источникам внимательно и критично, значительно расширяя при этом их круг. Так, митрополит Макарий привлекает данные археографических экспедиций, судебные акты, собрания законодательства Российской империи, пасторские послания, сочинения, вышедшие из старообрядческой среды. Важно, что митрополит Макарий обращается к созданным староверами источникам не только как к объекту критики. Для него это, прежде всего, исторические источники, содержащие нужную для его исследования информацию, которой он доверяет.

Но, тем не менее, в произведении митрополита присутствует и заведомо ложный источник — «Соборное деяние на еретика Мартина Армянина». Легенда о Мартине-еретике использовалась церковными историками и богословами как аргумент в полемике со старообрядцами для того, чтобы доказать что дупер-

стие, сугубая аллилуйя и другие обычаи были привнесены на Русь извне. Несмотря на то, что подлог был установлен еще в 1722 г. староверами дьяконом Александром Керженским и Андреем Денисовым, церковные историки XVIII—XIX вв. ссылались на «Соборное деяние». Митрополит Макарий, безусловно, не мог не знать о том, что «Соборное деяние» — фальсифицированный источник, но, желая привести как можно больше доказательств неправоты старообрядцев, он включил его в свое произведение.

Митрополит Макарий, безусловно, положительно оценивает деятельность патриарха Никона, «приступившего к исправлению книг со всей осторожностью и благоразумием».⁸ Не без влияния позитивистской установки на поиск одного фактора, способного объяснить все, историк выделяет единственную причину того, что реформы Никона были приняты не всеми. Причина эта — личная ненависть к патриарху Никону, которая на фоне невежества и фанатизма породила раскол Русской Православной Церкви.

При этом митрополит Макарий по-разному относится к староверам приемлющим и неприемлющим священство. Отказывая беспоповцам в возможности называться церковью, автор осуждает их за дробление на многочисленные согласия, за неприязненное отношение к церкви и государству. Особенно он осуждает беспоповцев за практикуемые ими самосожжения, называя их при этом не иначе как «самоубийцами», подчеркивая греховность и несоответствие христианским нормам этих деяний. Поповцам митрополит Макарий выносит меньше обвинений, поскольку, хотя последние и «обыкновенно называют церковь русскую еретической, никонианской, но вообще смотрят на нее не так враждебно, как беспоповцы».⁹ Митрополит Макарий отмечает, что одно из согласий поповщины — ветковцы, отвергают самосожжения, «принимают иконы, писанные и не единоверными им художниками, сообщаются в пище и питии с православными, не подвергаясь за это епитимии».¹⁰ Духовные авторы предшествующего периода еще не делают подобных различий между старообрядческими согласиями. Не зависимо от особенностей учений и взглядов, все согласия староверов в их произведениях одинаково вредны и опасны.

В последней главе «Истории русского раскола» митрополит Макарий рассматрива-

Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1858. С. 2. Там же.

Там же. С. 3.

Вернадский Г. В. Русская историография. М., 1998. С. 358.

⁸ Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. Указ. соч. С. 158.

⁹ Там же. С. 263.

¹⁰ Там же. С. 328.

ет меры, применяемые церковной и светской властями в отношении раскола. В борьбе со старообрядчеством автор выделяет три этапа. Первый период охватывает время от начала раскола до конца XVII в., второй — с 1700 г. до начала правления Екатерины II, третий период включает все последующее время до начала XIX в.

Методы первого периода автор называет самыми строгими, но в то же время, — необходимыми, так как в первые годы «раскол отличался величайшим фанатизмом и ненавистью к православной церкви, так что наставления и убеждения духовенства не оказывали почти никакого действия».¹¹ Постепенно, меры, применяемые к старообрядчеству, смягчались. Во время правления Екатерины II «меры строгости» применялись уже только «против раскольников тайных и упорных, и особенно против тех, которые увлекали других к безрассудному сожигательству».¹² Прогрессивным шагом считает митрополит вышедший в 1800 г. указ Павла I о создании в России единоверческой церкви, ставшей неким соглашением между старообрядчеством и официальным православием. Таким образом, митрополит Макарий, несомненно, положительно оценивает смягчение мер государства и церкви в отношении старообрядчества.

Завершает он свое произведение искренней надеждой на то, что староверы когда-нибудь сами обратятся «к своей матери — единой, святой, соборной и апостольской Церкви, от которой некогда отторглись».¹³

Произведение митрополита Макария было адресовано учащимся духовных академий и семинарий, читателям, безусловно, верующим, но в первую очередь — думающим, поэтому «История русского раскола» не содержит бездоказательных суждений. Для того чтобы убедить думающего читателя, историк подводит к каждому своему утверждению строгую аргументацию. Но в заключение почти каждой главы речь автора наполняется восклицательными предложениями и риторическими вопросами, обращенными к читателю. Митрополит пользуется этими приемами, напоминая, что его труд имеет не только научную, но и нравственную цель: «представить историческую картину раскола так, чтобы, смотря на нее, раскольники могли ясно видеть свои заблуждения

и раскаивались в них, а православные могли получить правильные понятия о расколе».¹⁴

Цель, которую ставил перед собой митрополит Григорий, работая над трудом «Истинно древняя и истинно православная Христовая Церковь. Изложение в отношении к глаголемому старообрядству», заключалась в составлении «со всевозможной полнотою и верностью» «одного и для всех добросовестных вполне удовлетворительного сведения о созданной Господом Церкви».¹⁵ Подобный труд, по его мнению, был необходим для того, чтобы прекратить все несогласия и разделения в среде верующих, иными словами — преодолеть церковный раскол.

Произведение митрополита Григория состоит из вступления и двух частей. В первой части автор излагает общие догматические вопросы православного вероучения: о сущности церкви, о церковной иерархии, о таинствах. В этой же части митрополит приводит взгляды поповцев и беспоповцев на рассматриваемые вопросы и опровергает их. Как и митрополит Макарий, автор отказывает староверам в праве называться церковью, аргументируя это тем, что они не имеют «законной» церковной иерархии, таинств, храмов, монастырей.

Вторую часть своего произведения митрополит посвящает «апологии Православной Церкви» и «опровержению разных обвинений в отступлении от православия», исходящих от староверов. Вопросы, на которых останавливается митрополит Григорий, можно разделить на три группы: во-первых, это основные религиозно-обрядовые разногласия староверов и православных (о сложении перстов для крестного знамения, о написании имени Христа, о числе просфор на литургии и т. д.); во-вторых, — разночтения в отдельных молитвах и разногласия в толковании трудов отцов церкви; и, в-третьих, митрополит опровергает обвинения бытового характера (к примеру, о том, что православная церковь «велит монахам ходить без мантий», «допускает всем осквернение табаком», «дозволяет брить бороды»¹⁶). На каждое обвинение митрополит Григорий дает полный, аргументированный ответ со ссылками на необходимые источники.

В «Истинно древней и истинно православной Христовой Церкви» митрополит подни-

¹⁴ Там же. С. 3.

¹⁵ Григорий, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Истинно древняя и истинно православная Христова Церковь. Изложение в отношении к глаголемому старообрядству. В 2 ч. М., 1883. Ч. 1. С. 11.

¹⁶ Григорий, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Указ. соч. Ч. 2. С. 171–232.

¹¹ Там же. С. 368.

¹² Там же.

¹³ Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. Указ. соч. С. 404.

мает вопрос о том, кто был главный виновник произошедшего церковного раскола. По мнению митрополита, виновниками церковного разделения были конкретные лица: «справщики церковных книг, отставленные патриархом Никоном от Печатного двора и дела»,¹⁷ т. е. протопоп Аввакум, Никита Пустосвят, дьякон Федор и другие. В данном случае автор демонстрирует достаточно узкое понимание причин церковного раскола. Его произведение не содержит осознания того, что церковный раскол середины XVII столетия представлял собой результат глобальных изменений в русском обществе, крайне сложное явление, которое не могло быть сведено лишь к деятельности справщиков Печатного двора.

В заключение своего сочинения митрополит Григорий, призывая староверов к воссоединению с православной церковью, говорит о том, что все существующие между ними разногласия «касаются только некоторых незначительных постановлений и обычаев святой Церкви».¹⁸

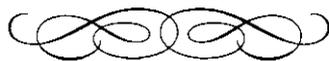
Там же. С. 289.

Там же. С. 305.

Вероятно, автор, искренне желая воссоединения со староверами, в этом случае не совсем честен: трудно поверить, что митрополит на самом деле считал мелочами церковные обряды и таинства.

Несмотря на существующие недостатки, произведение митрополита Григория представляет собой образец аргументированной полемики со староверами, которому в дальнейшем последовали синодальные авторы. Все сделанные им выводы подкреплены ссылками на источники, полный перечень и классификацию которых автор приводит во вступлении к произведению.

Рассмотренные произведения стали отправной точкой для последующего изучения старообрядчества церковными и светскими историками второй половины XIX — начала XX вв. В связи с сочинением «История русского раскола, известного под именем старообрядства» ученые начинают интересоваться исследованием старообрядчества в контексте истории церкви и государства; исследование митрополита Григория (Постникова) поставило на научную основу противостарообрядческую полемику.



протоиерей Пётр Мангилёв

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ) — ПЕРЕПИСЧИК И РЕДАКТОР СОЧИНЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО ЗОСИМЫ ВЕРХОВСКОГО

В начале 2010 г. в библиотеку Екатеринбургской православной духовной семинарии поступил том второго издания Славянского Добротолюбия.¹ Пополнивший библиотеку экземпляр издания имеет следующие составляющие: лист с выходными данными; титульный лист; лист, содержащий вступительную заметку к сочинениям Иоанна Карпафийского (относится к четвертой части Добротолюбия); оглавление всех четырех частей Славянского Добротолюбия на семи листах; первая часть Добротолюбия (шмуцтитул; Л. 1–99); вторая часть Добротолюбия (листы перепутаны,

находятся в следующем порядке: 1, шмуцтитул, 3, 2, 4–111); лист опечаток, замеченных во всех четырех частях издания. Книга имеет переплет из обтянутого кожей картона. На корешке оттиснуто название книги: «Добротолюбие» и номера содержащихся в томе частей: «1, 2». Верхняя крышка переплета была оторвана и пришита к корешку книги черными нитками. Форзадные листы из мраморной бумаги розового цвета. Между форзадными листами и книжным блоком вклеены четыре листа бумаги: два листа в начале книги (Л. I–II) и два в конце (Л. III–IV). Бумага этих четырех листов отлична от бумаги, на которой напечатана книга,² и имеет филигрань Pro Patria с литерами:

Мангилёв Пётр, протоиерей — к.и.н., Екатеринбургская духовная семинария, проректор
e-mail: mangilev_petr@mail.ru

1: Добротолюбие или словеса и главизны священного Зосимы. М., 1822. Библиотека ЕПДС, инв. № 48116.

² Книга напечатана на бумаге с литерами: МФАГ и белой датой: 1819. Ср.: Клепиков С. А. Филигранны и штампы на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М., 1959. С. 54. № 380.

ЛФСЛ и белой датой: 1821.³ Большая часть Л. I утрачена. Сохранившаяся часть приклеена к форзацному листу. На листах книги имеются штампы и записи: на Л. II, титульном листе, Л. 15, 35, 56, 74, 95 в первой части, Л. 19, 38, 58, 71, 87, 99, 110 во второй части, на листе с печатками имеется овальный штамп: «Библиотека Серафимо-Понетаевского монастыря №»; на Л. II в этот штамп вписан № «1779/II.216»; на Л. I имелась запись, от которой сохранились лишь верхняя часть прописной буквы, стоявшей в начале слова и буквы, это слово завершающие: «...инова»; на Л. Поб. — запись шариковой ручкой: «В день Ангела Анне Павловне доброго здоровья на многое лето»; на листе с выходными данными по нижнему полю имеется запись коричневыми чернилами: «Сия книга четыре части Добротолубия подарена строителем иеромонахом Игнатием иеромонаху Н...⁴ 1832 год»; на том же листе, по правому полю, карандашная запись: «Монахини Дорофеи».

Особый интерес представляет текст, написанный на Л. III–IV. Этот текст имеет следующее заглавие: «О действиях молитвы, испытанных коневским пустынником Василиском и открытых им его сподвижнику Зосиме Верховскому». Заглавие отсылает нас к известному, неоднократно публиковавшемуся сочинению святого преподобного Зосимы (Верховского), которое описывает 75 «действий» Иисусовой молитвы на старца Василиска.⁵ Однако текст из библиотеки ЕПДС разделяется на 19 пунктов, имеет отличия от ранее публиковавшихся текстов и представляет определенный интерес для реконструкции истории создания и бытования сочинения.

Рукописная традиция сочинения преподобного Зосимы (Верховского) «Повествование о действиях сердечной молитвы старца пустынножителя Василиска» изучена недостаточно. Обзор известных списков сочинения сделан Т. М. Судник при подготовке полного собрания творений преподобного Зосимы,⁶ однако обзор этот, сам по себе весьма ценный, страдает некоторой неполнотой — нет археографического описания рукописей, содержащих текст сочи-

нения, не определено отношение списков сочинения друг к другу. Но эта информация вовсе не представляется избыточной или имеющей узко-специальный интерес. Особенно если учесть тот факт, что сочинение в XIX в. не издавалось, зато и имело достаточно широкое распространение и оказало влияние на русскую аскетическую письменность. Знание истории текста памятника в данном случае может иметь значение для истории русской аскетической письменности и истории русского монашества в XIX в.

На основании исследования Т. М. Судник, можно выделить две редакции сочинения: Основную (далее — **Ор**) и Раннюю (или Первую;⁷ далее — **Рр**). **Ор** представлена семью списками,⁸ **Рр** — одним. Текст **Рр**⁹ и тексты двух списков **Ор**¹⁰ — опубликованы. Обе редакции написаны на церковнославянском языке. Все известные переводы сочинения на русский язык восходят к **Ор**. Этих переводов к настоящему времени три: перевод иеромонаха Арсения (Тропольского), выполненный около 1842 г.;¹¹ перевод, выполненный на Афоне (возможно иеромонахом Софронием (Сахаровым)) в 1931 г. или ранее;¹² перевод, выполненный сестрами Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря в 1990-х гг.¹³ Наиболее очевидные отличительные черты редакций представлены в таблице 1.

Теперь обратимся к тексту из библиотеки ЕПДС (условно обозначим этот текст как **Е**) и попытаемся соотнести его с ранее известными текстами сочинения. Перед нами русифицированный текст сочинения преп. Зосимы, но этот текст не совпадает ни с одним из известных русских переводов. Более внимательное знакомство с текстом приводит к мысли, что редактор

⁷ Обозначение редакций вводится нами для удобства изложения материала. О разделении на редакции до проведения текстологического исследования можно говорить лишь условно. У Т. М. Судник этого разделения нет. Лишь однажды говорится о «первой редакции». См.: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. С. 193. Эту редакцию мы называем Ранней.

⁸ Обзор списков см.: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. С. 158–164.

⁹ См.: Там же. С. 194–198.

¹⁰ См.: Там же. С. 165–191; Лабунцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши: Исследования и публикации по материалам экспедиции 1996 г. М., 1999. С. 114–139.

¹¹ См.: Пентковский А. М. Кто же составил Оптинскую редакцию рассказов странника? // Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. 1994. Декабрь. № 32. С. 259–340.

¹² См.: Старец Василиск Сибирский и благодатные действия молитвы Иисусовой // Русский паломник. 2000. № 21/22. С. 7–41.

¹³ См.: Ключ разумения. Русские подвижники о молитве Иисусовой. М.; Екатеринбург, 2003. С. 268–299.

³ Ср.: Клепиков С. А. Указ. соч. С. 51. № 316.

⁴ Край листа затерт, имя не читается.

⁵ См.: Зосима (Верховский), преп. Творения. Сергиев Посад, 2006. С. 158–198. Библиографию см.: Зосима (Верховская), мон. Зосима (Верховский) // Православная энцикл. М., 2009. Т. XX. С. 347–353. О преподобном Василиске Туринском (Сибирском) подробнее см.: Виссарион (Кукушкин), иером., Макаров Д. И. Василиск // Православная энцикл. М., 2004. Т. VII. С. 222, 223.

⁶ См.: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. С. 158–164, 192–193.

Таблица 1

**Особенности редакций сочинения преподобного Зосимы (Верховского)
«Повествование о действиях сердечной молитвы старца пустынножителя Василиска»**

№	Ор	Рр
1.	Предисловия нет.	Краткое предисловие, повествующее о происхождении текста сочинения.
2.	Преподобные Василиск и Зосима упоминаются, как подвизающиеся «во отшельнических келиях в Сибирских лесах».	Преподобные Василиск и Зосима упоминаются, как подвизающиеся «на Коневском острове».
3.	Сочинение состоит из описания 75 «молитвенных действий».	Сочинение содержит описание первых 38 «молитвенных действий». Изложение более краткое.
4.	«Действия» пронумерованы.	«Действия» не пронумерованы.

Е не ставил перед собой задачи переводить сочинение на русский язык. Он хорошо владел и церковнославянским, и русским языком и при переработке текста по мере необходимости либо сохранял церковнославянский фрагмент, либо излагал содержание фрагмента на русском языке. Текст при этом выглядит очень органично, ощущения диссонанса не возникает. Обращает на себя внимание факт употребления редактором и (или?) переписчиком текста буквы «ё». Буква эта употреблена в четырех случа-

факт высокого уровня грамотности (орфографической, пунктуационной, стилистической) исследуемого текста, позволяет предполагать в редакторе текста человека, получившего хорошее, скорее всего светское, образование.

Уже было сказано, что текст **Е** разделяется на 19 пунктов, и эти пункты не могут быть напрямую соотнесены с соответствующими пунктами **Ор**. Мы сравнили текст **Е** с текстами **Ор** и **Рр** и представляем результаты этой работы в виде таблицы (табл. 2).¹⁵

Таблица 2

Соотношение разделов текста в Е, Ор и Рр

Е	Ор	Рр	Е	Ор	Рр	Е	Ор	Рр				
1.	1а.	2а.		8б.	11.	10а.	10	и.	23.	18.		
2.	1б.	2б.	9.	9а.	15.	12.	11.	11а.	29.	25.		
3.	3а.	3а.		9б.	16.	13.	12.	11б.	30.	26.		
	3б.	3.		4б.	9в.	17.		14.	12.	31а.	27.	
	3в.	4.		3б.	9г.	18.		15.	13.	31б.	28.	
	3г.	5.		4а.	10.	10а.		20.	16а.	14.	32.	29.
4.	6.	5.		10б.	19.	16б.	15.	15а.	34.	31.		
5.	5а.	7.		6а.	10в.	12.	10б.	16.	15б.	37.	32.	
	5б.	8.		6б.	10г.	24.	19.		16а.	28а.	22.	
6.	10.	7.			10д.	25.	20.	17.	16б.	28б.	9.	
7.	7.	13.	11а.		10е.	38.	34.		18.	28в, г.		23.
	нет	14.	11б.		10ж.	26.	21.			18.	28д.	24.
8.	8а.	9.	8.		10з.	27.	нет		19.	3б.	33.	

ях: «во всём теле» (Л. Шоб.), «всё наполнилось пламенем», «всё вдруг исчезло», «во всём человеке» (Л. IV). Однако это не все случаи употребления слова «всё» в **Е**, в нескольких случаях это слово, как и ряд других слов, написано через «е». ¹⁴ Употребление буквы «ё», а также

Сравнение текстов позволяет установить, что по целому ряду признаков текст **Е** может

¹⁵ Тексты **Е** и **Ор** имеют внутреннюю нумерацию разделов. Эту нумерацию мы используем в таблице. Текст **Рр** не имеет собственной нумерации разделов. Мы эту нумерацию вводим, условно присваивая номер каждому абзацу текста в публикации, подготовленной Т. М. Судник. См.: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. С. 194–198. При публикации Т. М. Судник было установлено отношение разделов **Рр** к разделам **Ор**. При составлении таблицы мы использовали эти данные. Так как одному разделу в одном тексте может соответствовать несколько разделов в другом тексте, мы вводим буквенные индексы, которые призваны показать порядок расположения фрагментов текста внутри раздела имеющего номер.

¹⁴ Буква «ё» начинает входить в употребление в самом конце XVIII в. В первой трети XIX в. она еще не имеет всеобщего признания. Употребление ее в тексте, связанном с церковной, ориентированной на «екающее» произношение, средой, не может не обращать на себя внимание. См.: Кузьмина Е. А. Е // Православная энцикл. М., 2007. Т. XVI. С. 551.

быть сближен с текстом **Рр**: оба текста называют преп. Василиска коневским пустынноком и ничего не знают о «сибирских лесах»; описание «молитвенных действий» старца Василиска в обоих текстах простирается до 38 «действий» включительно; порядок следования некоторых фрагментов в тексте **Е** (Е10а-б, Е15а-б) соответствует порядку следования фрагментов в **Рр**, а в **Ор** эти фрагменты следуют в ином порядке. С другой стороны, можно увидеть, что в некоторых случаях текст **Е** оказывается ближе к тексту **Ор**: порядок следования некоторых фрагментов в тексте **Е** (Е3а-г, Е16-18) соответствует порядку следования фрагментов в **Ор**, тогда как в **Рр** эти фрагменты следуют в ином порядке; фрагмент Е10з находит себе соответствие только в **Ор**; в тексте ряда фрагментов (Е12, Е14) есть детали, которые отсутствуют в тексте **Рр**, но есть в **Ор** (см. таблицу 3). Кроме того ряд фрагментов **Е** имеют свой, отличный от **Ор** и **Рр**, порядок следования. Это результат редактирования текста **Е**. Редактор объединил ряд близких по содержанию фрагментов.

Текст **Е** также не отражает первоначального текста **Рр** и несет на себе следы работы редактора, заключавшейся в систематизации материала, а также в сокращении текста и его частичной русификации. Протограф **Рр** был создан в Коневецком монастыре Санкт-Петербургской епархии на основании записей преподобного Зосимы.¹⁷ К этому протографу, независимо друг от друга, непосредственно, или через другие, неизвестные нам списки, и восходят оба сохранившихся списка. Наблюдения над текстом **Е** позволяют иметь более полное представление об особенностях первоначального текста **Рр** (или, по крайней мере, об особенностях текста общецерковного протографа двух известных списков).

Возникает вопрос: кто редактировал текст **Е**? Мы уже отмечали выше, что текст **Е** свидетельствует о редакторе, как о человеке, имевшем хорошее образование. Выскажем предположение, что переписчиком и редактором текста **Е** мог быть святитель Игнатий (Брянчанинов). Святитель Игнатий в своем сочинении «Слово о смерти» свидетельствует о том, что «удостоился сожителства и о Господе друж-

Таблица 3

Выборочное сопоставление текстов **Е**, **Ор** и **Рр***

Е	Ор	Рр
12. Свет дивный некогда озарил некогда** над главою его даже до небес простирающийся и по сему свету явились цветы, подобные прекрасным маковым цветам. Тогда от чрезмерной сладости, кипящей в сердце его преставала молитва. (Л. IV)	31. Бысть единойды, яко свет осенял над главою его, и распространился простираяся к небесам, а по оному свету аки цветы являлися наподобие прекрасных маковых цветов. Ибо не весть, чему оныя преуподобити, и не возможе отнюд тогда молитвы производить... (С. 170)	Иногда яко свет разноцветный осенял над главою его и простирался к небеси, и невозможно тогда уже было ему молитвы производить... (С. 197)
14. Во время услаждения он чувствует и благовоение, но во время молитвы ощущает всегда вящее благоухание, акибы от цветов благовонных, или ароматных ягод, или от курящегося фимиама. (Л. IV)	32. Во время услаждающей молитвы, чувствует иногда аки некое благовоение, хотя и тупое обоняние имеет по естеству. Но во время молитвы ощущает весьма благоуханно, наподобие неких благовонных духов ароматных, и цветов, и ягот, или благовоннаго ладона. (С. 171)	Во время услаждения бывает всегда некое благовоение, хотя и тупое по естеству имеет обоняние, однако во время молитвы ощущает наподобие как бы благовонных цветов или ладана. (С. 197)

* Тексты **Ор** и **Рр** цитируются в таблице по изданию: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. Отсылки к страницам издания даны в скобках, после цитируемого текста.

** Слово «некогда» употреблено в рукописи дважды.

Можно заключить, что текст **Е** восходит к одному из списков **Рр**, в настоящее время неизвестному. Опубликованный Т. М. Судник¹⁶ единственный известный список **Рр** не в полной мере отражает первоначальный текст этой редакции сочинения. Текст этого списка (или его протографа) подвергался редактированию.

бы» с ближайшими учениками преподобного Василиска Сибирского.¹⁸ В пользу же выска-

¹⁷ «Зосима же все сие, елика слышаше, глаголемая от уст своего старца, написоваше в малую себе книжицу памяти ради, от котораго и аз грешный себе так же преписах, да поне некогда прочитав, смирюся и себе укорю али другому кому некую пользу принесу когда». См.: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. С. 194, 195.

¹⁸ См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. М., 1991. С. 75.

¹⁶ См.: Зосима (Верховский), преп. Указ. соч. С. 194–198.

занного нами предположения можно привести следующие аргументы:

1). Приведенная выше запись, содержащаяся в книге на листе с выходными данными, свидетельствует, что в 1832 г. некий строитель иеромонах Игнатий подарил книгу другому иеромонаху. Из биографии святителя Игнатия мы знаем, что он, будучи иеромонахом, 6 января 1832 г. был назначен строителем Григориева Пельшемского Лопотова монастыря Вологодской епархии. Состоя в этой должности, он был возведен в сан игумена 28 января 1833 г.¹⁹ Таким образом можно предполагать, что имеющееся в библиотеке ЕПДС издание Славянского Добротолюбия принадлежало святителю Игнатию и в 1832 г. было им подарено.

2). Косвенно о принадлежности книги святителю Игнатию может свидетельствовать сохранившийся на Л. I фрагмент записи. Запись эту можно предположительно реконструировать как: «Из книг Дмитрия Брянчанинова». О том, что святитель в юности именно так надписывал принадлежавшие ему книги, свидетельствует подобная надпись на титульном листе и на фронтисписе книги из библиотеки усадьбы Брянчаниновых — Покровского. Эта книга хранится в фондах Вологодской областной библиотеки.²⁰ Опубликованная Н. Н. Бе-

ловой фотография страницы книги с записью свидетельствует только в пользу высказанного нами предположения. Если высказанное предположение верно, то можно говорить, что Л. I–II и III–IV были подклеены к блоку книги до 1832 г., когда книга была подарена иеромонахом Игнатием.

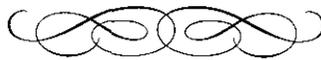
3). Сравнение почерка, которым написан текст Е, с образцами почерка святителя Игнатия,²¹ позволяет с известной долей уверенности говорить, что исследуемый текст написан его рукой. Впрочем, здесь необходимо более детальное исследование.

Наше сообщение имеет предварительный характер. Мы намереваемся продолжить исследование, подготовить и издать текст сочинения по списку из библиотеки ЕПДС. Но уже сейчас с большой долей вероятности мы можем сказать, что текст Ранней редакции сочинения преподобного Зосимы (Верховского) «Повествование о действиях сердечной молитвы старца пустынножителя Василиска» в первой трети XIX в. имел распространение в монашеской среде, читался и переписывался. Одним из читателей сочинения был святитель Игнатий (Брянчанинов), тогда иеромонах. Он в период до 1832 г. переписал текст сочинения, подвергнув его редактированию, выразившемуся не только в сокращении текста и его русификации, но и в попытке несколько систематизировать имеющийся материал.

¹⁹ См.: Соколов Л. А. Святитель Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. М., 2003. Ч. 1: Жизнь и личность святителя Игнатия. С. 104.

²⁰ См.: Белова Н. Н. Автограф Дмитрия Брянчанинова? // Лад (Вологда). 1993. № 4. С. 30–31. Режим доступа: <http://booksite.ru/usadba/brenko/phi17.htm>

²¹ См.: Соколов Л. А. Указ. соч. С. 384–385 (на вклейке); Ч. 3. Приложения. С. 204–205; Белова Н. Н. Указ. соч.



И. В. Моклецова

ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А. Н. МУРАВЬЕВА (1806–1874) В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ, ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА

В русской культуре много сил потрачено на определение русского национального характера. В этом нет ничего удивительного, это мы находим практически во всех культурах: философы и поэты тщательно исследуют нацио-

нальную жизнь, выявляя те черты, которые в национальном сознании обладают ценностью. Из многообразия народной жизни выделяются, время от времени, фигуры уникальные, мощные, самобытные, которые являют собою этот самый национальный тип, в той или иной степени могут считаться воплощением национального идеала. Для русской культуры непререкаемым авторитетом обладают православные святые. Недаром преподобного Сер-

Моклецова Ирина Васильевна — канд. культурологии, Московский государственный университет, доцент факультета иностранных языков и регионоведения
E-mail: irvasmok@mail.ru

гия именуют «игуменом земли Русской». Не все достигают в своем развитии таких высот, как святые, есть и другие работники.

Каждому человеку на своем месте дана возможность спасительного делания, и многие с толком использовали ее в своей жизни. Таким человеком был и Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874). В его личности сфокусированы качества, которые высоко ценят русские люди: верность Православию, талант, ум, целеустремленность, трудолюбие, мужество.

Нашей задачей мы видим «возвращение Андрея Николаевича Муравьева», приглашение его в современность. Из культурной памяти нескольких поколений он был вычеркнут не по малоодаренности, а по идеологическим установкам социалистической эпохи. И сейчас некоторые исследователи видят в его жизни положительное, не касаясь религиозного аспекта его творчества. Например, Н. А. Хохлова проанализировала основные этапы жизни и творчества этого уникального человека, выбрав для своего исследования лишь его первый период по 1832 г., который дал нам Муравьева — поэта, драматурга, переводчика пушкинской эпохи. Она признается, что дальнейшее творчество Муравьева слишком церковно, чтобы стать объектом собственно филологического анализа.¹

В сборнике «Таврида» (1827) им поэтически освоены темы русской истории, крещения Руси, паломничества, странничества, что отразилось в самих названиях стихотворений: «Развалины Корсуни», «Георгиевский монастырь», «Апостол в Киеве», «Днепр», «Ольга», «Святослав», «Певец и Ольга», «Основание Москвы», «Ермак». Мир и человек предстают у Муравьева как творенья Божьи, что разительно отличает его творчество от большинства современников.

Впоследствии многие мотивы и образы из этого сборника получают развитие в других жанрах. Его имя без преувеличения стало известно всей читающей России после выхода в свет «Путешествия ко святым местам в 1830 г.»² По его словам, он «всем обязан Иерусалиму». В истории русской культуры Муравьев явился создателем оригинального жанра «путешествия по святым местам», которому присущи черты древнерусского «хоже-

ния» и сентиментально-романтического «литературного путешествия». В этом огромная заслуга писателя, который в литературе Нового времени положил начало так называемым новейшим «путешествиям по Св. земле»: с тех пор уже довольно многочисленным. Ему также удалось успешно разработать эпистолярную разновидность «путешествий по святым местам».⁴ Всего им было создано около 30 произведений этого жанра, в которых он описал святыни Востока, России и Запада.

Муравьев первым в русской литературе XIX в. обратился к описанию святых мест России. Русская земля, богатая святыми обителями, русская история, полная великих событий, русская жизнь, неразрывно связанная с церковным бытом, — вот что наполняло русскую душу. Муравьев глубже и полнее других писателей понимал это народное чувство и умел выражать его поэтически возвышенно. На страницах его многочисленных сочинений возникает национальный идеал — образ Святой Руси.

Художественный мир, созданный русскими писателями на православном основании, является способом подлинного воспитания (по крайней мере, для нас с вами). Психологическая особенность бессознательного восприятия художественного текста делает его очень важным инструментом в воспитании. Отсутствие прямой дидактики, доверительный, исповедальный тон литературных произведений, запоминающиеся образы оказывают неизгладимое воздействие на читателя, особенно на юношество.

В 1819 г. в программу гимназического 4-летнего обучения было включено изучение Нового Завета, что привело в последствии к разработке курса Закона Божьего, который окончательно складывается к середине XIX в. Автор учебника «История отечественной педагогики» Л. Н. Беленчук приводит список лиц, активно участвующих в деятельности Министерства народного просвещения в эти годы. Большинство из них литераторы: И. П. Пнин, А. С. Шишков, А. С. Пушкин, С. П. Шевырьев, В. Ф. Одоевский, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Н. Я. Данилевский. Нашлось место даже

³ Оглоблин Николай, протоиерей. Слово над гробом Андрея Николаевича Муравьева, при погребении его в Киевской Андреевской церкви 21 августа 1874 г. // Семенов М. Указ. соч. С. 186.

⁴ Муравьев А. Н. Римские письма. Ч. 1–2. СПб., 1849; Письма с Востока в 1849–1850 гг. Ч. 1–2. СПб., 1851.

¹ См.: Хохлова Н. А. Андрей Николаевич Муравьев — литератор. СПб., 1999.

² См.: Муравьев А. Н. Путешествие ко святым местам в 1830 г. Ч. 1–2. СПб., 1832. Выдержало 10 изд. в XIX в.

венстовому Виссариону» — В. Г. Белинско-
му. К сожалению, ни Гоголь, ни Муравьев с их
духовно-публицистическими, учительскими
произведениями в этот список не включены.⁵
Между тем, характеризуя предметы, составляющие курс Закона Божьего, автор пишет:
«Предмет этот включал молитвы, катехизис, объяснение богослужения, священную историю и историю Церкви».⁶

Свт. Филаретом (Дроздовым) были написаны «Начертание церковно-библейской истории» (1816). «Христианский катехизис православной католической восточных греко-российских церкви» (1823 и доп. изд. 1828, 1839) и много других произведений, которые в настоящее время активно изучаются и переиздаются.

Логично было бы изучать и труды Муравьева, активно работавшего под началом Святителя в Святейшем Синоде, МИДе, на художественно-публицистическом поприще. Ни одно произведение Муравьева не публиковалось без оценки Святителя. Наиболее полную характеристику дал деятельности и творчеству писателя проф. П. С. Казанский: «Главное достоинство и заслуга А. Н. (Муравьева — И.М.) как духовного писателя заключается не столько в достоинстве самих сочинений, сколько в том влиянии, какое имели эти сочинения на русское общество».⁷

Благочестивые читатели любили его паломнические описания, жития русских, иверских и славянских святых, его патриотические произведения, в которых билась подлинная любовь к Богу и своему народу. Как бы критически не высказывался Н. С. Лесков в адрес синодальных персон, даже он не мог не отметить дух высокого благочестия личности Муравьева и его произведений. Целые поколения русских людей учились у Муравьева отличать подлинно русское православное начало в культуре от прочих наслоений. Только за это современные педагоги должны обратить более пристальное внимание на его творчество.

Оно было просветительским и миссионерским, обращенным к представителям всех слоев русского общества, в первую очередь к высшему. Были люди, которые не понимали, например, содержания православного богос-

лужения, не имели представления о полноте православной веры, церковной жизни. Первым и наиболее известным произведением Муравьева из цикла по Закону Божьему стали «Письма о богослужении Восточной католической церкви» (1836), выдержавшие в общей сложности 14 переизданий и переведенные почти на все европейские языки. Проф. В. А. Воропаев установил, что именно это произведение Муравьева послужило для Гоголя важнейшим источником в работе над «Размышлениями о Божественной Литургии».⁸

За 1836–1842 гг. Муравьев издает еще семь книг. Это «История Российской Церкви» (1838), «Изложение Символа веры Восточной Католической Церкви» (1838), «Первые годы христианской Церкви» (1839), «Письма о спасении мира Сыном Божиим» (1839), «Первые четыре века христианства» (1840), «Правда Вселенской Церкви о римской и прочих патриарших кафедрах» (1841), «Священная история» (1842).

«История российской Церкви» и «Изложение Символа веры» были написаны Муравьевым по заданию Духовно-учебного управления при Св. Синоде, и были признаны в качестве учебников Министерством народного просвещения. Церковная беллетристика Муравьева — этот золотой запас нашей словесности — органично сочетает богословское и художественное начала. Современная православная педагогика должна использовать благотворное воздействие, оказываемое миром образов этих произведений.

Огромное значение имеют сделанные Муравьевым описания духовных и культурно-исторических памятников: зданий, монастырских комплексов, икон и др. За прошедшее столетие многое утрачено безвозвратно, поэтому собранный А. Н. Муравьевым материал обладает особой ценностью. Например, это касается Великой Успенской церкви Киево-Печерской Лавры, разрушенной во время второй мировой войны (кстати, недавно восстановленной). Вспомнить утраты Великого Новгорода помогают труды Муравьева, например, его описания Юрьева монастыря.

Муравьев привлекает и как образец деятельной жизни. Он многие построил, восстановил, учредил, практически всегда доводя свои замыслы до конца; делал все энергично

См.: Беленчук Л. Н. История отечественной педагогики: учеб. пособие. М., 2005. С. 76.

Там же.
Казанский П. С. Воспоминание об Андрее Николаевиче Муравьеве (отд. оттиск из журнала «Душеполезное чтение». 877. Март. С. 8).

⁸ См.: Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. Т. 6. Духовная проза, критика, публицистика. М., 1994. С. 530, 531.

и быстро; не отступал перед трудностями, умело выбирая тактику поведения. О его целеустремленности ходили легенды. Если внимательно вчитаться в список свершенных Муравьевым больших и малых дел, то обнаружишь его поступательное движение к поставленной цели, которую современники осознали лишь после смерти писателя.

Муравьев свою жизнь положил «за други своя», служа русскому народу как носителю Православия, которое было для него первоосновой и оправданием русской культуры. Он трудился в самых разнообразных сферах русской жизни: был офицером, чиновником Министерства иностранных дел и Св. Синода, Председателем Свято-Владимирского братства в Киеве, ктитором Андреевской церкви в Киеве, двух Афонских монастырей (Андреевского скита и Зографа), эпитропом (поверенным) Восточных Православных Церквей в России, попечителем тюрем, школ для бедных.⁹

Муравьев был человеком не только художественного, но и организационного таланта. Его усилиями поддерживались многочисленные храмы и монастыри, как в России, так и за ее пределами, включая Святую Землю, Египет, Афон. Муравьеву удалось сохранить исторический центр Киева, например, архитектурный ансамбль Св. Софии Киевской, Андреевскую церковь, Киево-Печерскую Лавру, найти место для Владимирского собора. По его почину восстановлен ныне действующий храм Свт. Николая в Мирах Ликийских

Муравьеву принадлежала уникальная коллекция святынь и художественных ценностей, большей частью купленных им за границей и привезенных в Россию. Его собрание святых мощей и икон стало значительным вкладом в дело духовного русского наследия.¹⁰ После смерти А. Н. Муравьева большая часть его уникальной коллекции была передана наслед-

никами в Церковно-археологический музей при Киевской духовной академии.¹¹ Большие вклады Муравьев сделал в ризницу Сергиево-Троицкой Лавры, например, десница первомученика Стефана. До нас эта коллекция полностью не дошла. После революции она оказалась раздробленной, некоторые предметы сохранились в киевских музеях,¹² другие осели в разных странах по всему миру.¹³

Благодаря Муравьеву из Александрии в Петербург были доставлены две статуи сфинксов, которые до сих пор украшают спуск перед Академией художеств на Васильевском острове. Даже привезенная им из первой поездки в Иерусалим пальмовая ветвь «пошла в дело» — вдохновила М. Ю. Лермонтова на стихотворение «Ветка Палестины».

Еще далеко не изучена деятельность Муравьева на дипломатическом поприще. Его служба в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел тесно связана с решением Восточного вопроса. На протяжении почти двух десятилетий (1829–1847 гг.) при его активном посредничестве осуществлялась внешняя политика России на Святой Земле. Муравьев был эпитропом (поверенным) Восточных Православных Церквей в России. Его переписка с иерархами Восточных Церквей — серьезный исторический источник, который практически неведом современным исследователям. В открытии Русской Духовной миссии в Иерусалиме (1847 г.) есть частица и его труда, до сих пор не оцененная по заслугам. Это была его идея, он сам был этой миссией.

Муравьев, получивший классическое образование, был знатоком западноевропейских языков и культур. Русский читатель найдет в его книгах глубокое постижение как ушедших цивилизаций, так и рассуждения на тему взаимодействия культур. В поле его зрения оказались и межконфессиональные взаимодействия, целью изучения которых был ответ на вопрос «Почему мы православные?».

В целостной натуре Муравьева все дарования были подчинены идее реализации таланта на поприще духовном в деле укрепления и

⁹ См.: Семенов М. Воспоминания об А. Н. Муравьеве. Киев, 1875; Третьяков А. Памяти А. Н. Муравьева // Русское обозрение. Т. 31. М., 1895. С. 281–286; Хохлова Н. А. А. Н. Муравьев // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь: в 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 156–160; Она же. Андрей Николаевич Муравьев...; Моклецова И. В. Паломническая традиция и проблемы межкультурного общения в «Путешествии ко святым местам в 1830 г.» А. Н. Муравьева // Россия и Запад: диалог культур. Вып. 8. Т. 1. М., 2001. С. 139–149; Она же. Русское православное паломничество как явление культуры (на примере творчества А. Н. Муравьева). Дис... канд. культурологии. М., 2002 и др.

¹⁰ Более подробно об этом см.: Гнутова С. В. Образы Священного Писания в паломнических реликвиях XVII–XIX веков из Святой Земли // Искусство христианского мира. М., 2002. Вып. 6.

¹¹ См.: Петров Н. И. Муравьевская коллекция в Церковно-археологическом музее при Киевской духовной академии // Тр. Киевской Духовной Академии. 1878. № 7. С. 193–216.

¹² См. материалы VII Междунар. Могилянских чтений, посвящ. 130-й годовщине основания Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии (Киев, 5–6 декабря 2002 г.); Каталог збережених пам'яток Київського Церковно-археологічного музею 1872–1922 рр. Киев, 2002.

¹³ См.: Вздорнов Г. И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX в. М., 1986. С. 187.

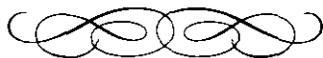
сохранения самобытной русской жизни и государственности. Свой художественный дар он посвятил духовной жизни нации, войдя в нашу культуру в качестве писателя — паломника, агиографа, церковного беллетриста и публициста. Его труды не только не потеряли значения, ибо они обращены к вечному, наоборот, сейчас они востребованы как никогда. Об этом свидетельствует их переиздание с 1990-х гг.,¹⁴ потому что на многие сложные, например, богословские, темы Муравьев мог говорить доходчиво и убедительно, что придает его трудам особую притягательность.

¹⁴ См.: А. Н. Муравьев. Путешествие...; Он же. Письма о богослужении. М., 1993; Он же. Путешествие ко святым местам в 1830 г. // Путешествия в Святую землю: Записки русских паломников и путешественников XII—XX вв. М., 1994. С. 87—103; Он же. Указ. соч. // Святые места вблизи и издали: Путевые заметки русских писателей I половины XIX века. М., 1995. С. 89—233; Он же. Первые четыре века христианства. СПб., 1998; Он же. Русская Фиваида на Севере. М., 1999; Он же. История Российской Церкви. М., 2002; Он же. Письма о магометанстве. СПб., 2004; Он же. Мирликийская церковь и гробница свт. Николая Чудотворца // У гробницы святителя Николая Чудотворца. Русские паломники в Мирах и в Бари. М., 2005. С. 9—26; Он же. Путешествие ко святым местам в 1830 г. М., 2007; Он же. Православный Палестинский сборник. № 103.

Давно назрела потребность начать планомерное изучение и публикацию архивных материалов, связанных с жизнью и трудами писателя. И конечно, необходимо включать произведения Муравьева в преподавание курсов русской культуры и истории, катехизации, истории Церкви, апологетики, сравнительно-богословия и многих других.

В Праге наши соотечественники, создавшие перед II Мировой войной для своих детей и учеников уникальную Славянскую библиотеку, тщательно собрали практически все произведения Муравьева. Их потомки, чудом выжившие, берегут это собрание как свое национальное достояние. А к нам могут быть обращены следующие слова Андрея Николаевича: «Неблагодарные потомки, / Вы позабыли об отцах!».

Андрей Николаевич Муравьев оставил после себя свидетельства твердой веры и одухотворенного творчества, богоугодные дела и благодарную память тех, кому дорога русская культура. Феномен творческой личности Муравьева ждет своих исследователей.



Т. А. Павленко

ЮБИЛЕИ ПРАВОСЛАВНЫХ СЕМИНАРИЙ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (1905–1914 ГГ.). ФОРМИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ О СЕМИНАРИИ

В настоящее время новое направление «историческая память» получила наибольшее распространение. В этом ключе работали историки, социологи, политологи, психологи и др. Массовое увлечение этим направлением не могло не вызвать критику. Так, социологи И. М. Савельева и А. В. Полетаев в работе «Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования»¹ указывают, что понятие «историческая память» чрезмерно широкое, поэтому некоторые исследо-

ватели используют этот термин для изучения и индивидуальной, и коллективной или социальной памяти.

В данной статье планируется рассмотреть юбилей ряда православных семинарий, празднование которых состоялось в период с 1905 по 1914 гг.,² с точки зрения политики памяти, проводимой церковными властями. Период 1905–1914 гг. интересен для изучения тем, что в это время шли горячие дискуссии о необходимости проведения реформы богословского образования. На реорганизации духовной школы настаивали и семинаристы, неоднократно подававшие петиции с реформаторскими проектами. Стремясь оказать давление на церковные вла-

¹ Павленко Татьяна Анатольевна — к.и.н., Красноярский государственный историко-археологический музей-заповедник, н.с.
e-mail: pavlenko.tyatyuan@mail.ru

² См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования // Феномен прошлого. М., 2004. С. 3–55.

¹ Юбилей Тамбовской семинарии — 22 сентября 1905 г., Витебской — 18 февраля 1907 г., Томской — 21 сентября 1908 г., Санкт-Петербургской — 29 сентября 1909 г., Кишиневской — 30 января 1913 г., Московской — 1 ноября 1914 г.

сти, учащиеся устраивали многочисленные акции протеста, особенно в период Первой российской революции. Стараясь как-то повлиять на дисциплину воспитанников семинарий, церковные власти предпринимали попытки создать традицию преемственности поколений через организацию юбилейных торжеств.

Юбилей семинарий представляли собой торжественные, хорошо спланированные празднества с участием церковных и светских деятелей. Такие мероприятия готовились очень тщательно. Сначала необходимо было получить разрешение Св. Синода на проведение юбилейных торжеств.³ По всей видимости, церковное ведомство также выделяло средства на устройство подобных мероприятий. Однако упоминание об этом содержится лишь в статье о юбилее Витебской духовной семинарии, получившей сумму в размере 300 руб.⁴

После получения разрешения при духовной семинарии организовывалась специальная комиссия, ответственная за проведение торжественных мероприятий. Эта комиссия составляла программу праздника, списки участников и собирала материалы (воспоминания, очерки, биографические сведения) для написания исторической записки о семинарии. Комиссия также публиковала сообщение о дате празднования юбилея в местных «Епархиальных ведомостях» и в Прибавлениях к «Церковным ведомостям». Заблаговременное оповещение о проведении юбилейных торжеств преследовало цель привлечь для участия в празднествах бывших наставников, преподавателей и воспитанников, т.е. собрать вместе всю семинарскую корпорацию.

Юбилей праздновался по определенному сценарию. Накануне дня основных торжеств в семинарском храме совершалось всенощное бдение. Так же в предпраздничный день епархиальный архиерей служил заупокойную службу по умершим наставникам и воспитанникам семинарии. В день юбилея в храме архиерей совместно с ректором учебного заведения и духовником совершал божественную литургию, завершавшуюся благодарственным молебном во здравие всей императорской семьи. В Санкт-Петербургской и Московской семинариях это

богослужение проводили митрополит, архиепископ и ректор.⁵

После литургии следовал обед: воспитанникам накрывали праздничный стол, в столичных семинариях он был освящен митрополитом.⁶ Вся семинарская корпорация обедала в доме ректора. Затем участники отправлялись в зал на торжественное собрание, где произносились приветственные слова, зачитывались историческая записка о семинарии и поздравительные телеграммы. Торжественные речи чередовались с исполнением семинарским хором религиозных песнопений, юбилейной кантаты и национального гимна. Вечер заканчивался вокально-музыкальным концертом, постановкой пьесы, играми и танцами.

В память о юбилейном событии воспитанникам Томской семинарии подарили брошюру с поучительной речью архиерея, пронесенную им на литургии, и книгу «Письма основателя Алтайской духовной миссии, архимандрита Макария».⁷ Другим способом сохранения памяти о юбилее семинарии было оказание финансовой поддержки семинаристам. Так, к юбилею Витебской семинарии из средств епархии было выделено 300 рублей для Общества вспомоществования малоимущим семинаристам.⁸ Кроме того, на личные средства духовенства епархии были учреждены 4 полустипендии по 50 рублей.⁹

Торжественные мероприятия не обходились без устных выступлений: речей участников и зачитывания исторических записок. Обращение к прошлому посредством «живого слова» должно было повлиять на мнение воспитанников о значимости их учебного заведения в истории страны и его роли в просвещении народа.

Историческая записка, как правило, составлялась одним из преподавателей семинарии специально для юбилея, где ее зачитывали на торжественном собрании всем присутствующим.

³ См.: Столетний юбилей Московской духовной семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1914. № 48. С. 1198; Празднование юбилея столетия С.-Петербургской духовной семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1909. № 40. С. 1895.

⁴ См.: Столетний юбилей Московской. С. 1198; Празднование юбилея столетия С.-Петербургской. С. 1895.

⁵ См.: Пятидесятилетний юбилей Томской духовной семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1908. № 45. С. 2215.

⁶ См.: Из семинарской жизни // Полоцкие епархиальные ведомости. 1907. № 5. С. 193.

⁷ См.: Новые стипендии в Полоцкой духовной семинарии в память столетнего юбилея семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1907. № 28. С. 1143.

³ В 1904 г. появился закон, постановивший праздновать юбилей учреждений только в день основания данного заведения. См.: О недопущении нарушений правил касательно празднования юбилеев должностных лиц и разного рода учреждений // Церковные ведомости. 1904. № 20. С. 242.

⁴ См.: Столетний юбилей Витебской духовной семинарии // Полоцкие епархиальные ведомости. 1907. № 4. С. 158.

ющим. Эту записку публиковали в местных «Епархиальных ведомостях» или в Прибавлениях к «Церковным ведомостям» как отдельное произведение¹⁰ или как составную часть статьи, содержащей информацию о праздновании юбилея семинарии.

В данном нарративе перечислялись основные вехи существования среднего духовного учебного заведения, прославлялись события прошлого и замалчивались факты настоящего. Написание такой записки носило коммеморативное значение: она должна была закрепить, сохранить и передать информацию о «славном» прошлом учебного заведения. Иногда подобные исторические записки превращались в монографии, выходявшие отдельным изданием.¹¹

Это сочинение начиналось с описания момента учреждения семинарии указом императора. Как правило, иных упоминаний о роли самодержца в развитии этого учебного заведения не встречалось. Зато с особым вниманием описывалась деятельность основателя семинарии, усилиями и стараниями которого возникло новое образовательное учреждение. Образ основателя сакрализовался: он (неоднократно называлось его имя) представлял перед взором читателей/слушателей как «великий человек», «выдающийся организатор» и руководитель православного учебного заведения, «видный борец» с неверующими массами, «провидец».¹²

Подчеркивалось, что с появлением духовной семинарии в том или ином регионе происходили существенные изменения в религиозной, политической или образовательной сферах. Основанием Кишиневской семинарии митрополит Гавриил Банулеско-Бодони способствовал распространению грамотности в Бессарабии, а появление Витебской семинарии привело к объединению православного духовенства в католическом крае и ликвида-

ции унии, которая, по замечанию автора, «исчезла как дым».¹³

Как правило, описание истории семинарии часто разбивалось на периоды, связанные с реформированием системы духовно-учебных заведений.¹⁴ Сведений о роли императора в проведении реформ не было, зато подробно рассказывалось о деятельности церковных иерархов, работавших во благо государства. Нередко повествование обрывалось на 1884 г., когда была проведена последняя реформа духовного образования. Можно предположить, что выбор таких хронологических рамок был заранее обусловлен влиянием дальнейших событий. С этого момента увеличивается количество протестных акций семинаристов, требующих не только смягчения дисциплинарного режима, но и реорганизации духовной школы. Заметно возросло число протестных выступлений воспитанников семинарий во время Первой российской революции, тогда же началось обсуждение реформы Русской Православной Церкви и духовного образования. Недаром автор исторической записки о Смоленской семинарии писал: «В настоящее, тревожное на Руси время с особой остротой выдвигается к жизни наш школьный вопрос, нерв нашего культурного будущего».¹⁵ Следует отметить, что за годы революции 1905–1907 гг. были проведены лишь частичные изменения в учебно-воспитательном процессе духовных семинарий, споры же о необходимости проведения реформы затянулись на долгие годы, вплоть до 1918 г.

В исторических записках неоднократно указывалось на наличие в рядах наставников, преподавателей и питомцев известных деятелей, служивших или служащих «на ниве Христовой». Такой акцент особенно заметен при описании истории Московской и Санкт-Петербургской семинарий, где фактически перечислялись все знаменитые ректора, инспектора и выпускники. Интересно, что в исторической записке о Санкт-Петербургской семинарии не обошли вниманием даже эконома:

¹⁰ См.: Историческая записка о состоянии Витебской духовной семинарии за минувшее столетие ее существования (с февраля 1807 г. по февраль 1907 г.) // Полоцкие епархиальные ведомости. 1907. № 6; К столетию С.-Петербургской духовной семинарии (1 марта 1809 года) // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1909. № 39–40.

¹¹ См.: Лотоцкий П. А. Краткая история Кишиневской духовной семинарии. Кишинев, 1913.

¹² См.: Историческая записка о состоянии Витебской. С. 214; К столетию С.-Петербургской. № 39. С. 1823; Столетний юбилей Московской духовной семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1909. № 48. С. 2000; Столетний юбилей Кишиневской духовной семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1913. № 9. С. 425.

¹³ Столетний юбилей Кишиневской. С. 425; Историческая записка о состоянии Витебской. С. 216.

¹⁴ Первый период — со дня основания семинарии до реформы 1814 г., второй — с 1814 г. до реформы 1839 г., третий — с 1839 г. до реформы 1867 г., четвертый — с 1867 г. до реформы 1884 г.

¹⁵ Данное высказывание датируется автором 16 октября 1906 г. См.: Цезаревский П. В. Страничка из истории Смоленской духовной семинарии // Памятная книжка Смоленской губернии на 1908 г. Смоленск, 1908. С. 10.

«Знаменитый духовный композитор протоиерей Петр Турганинов был <...> одно время экономом семинарии».¹⁶ Существовала также практика издания списков и биографических сведений о бывших воспитанниках семинарии отдельным изданием или в качестве приложения к очеркам истории семинарии.¹⁷ Таким образом, конструировалась семинарская корпорация.

В конце записки подводились итоги существования семинарии: автор в очередной раз подчеркивал **значимость и необходимость**

сего учебного заведения, уповая на его дальнейшее процветание. В качестве примера приведем отрывок из исторической записки о Московской духовной семинарии: «Все столетнее существование семинарии полно плодотворной деятельности и в высшей степени полезного служения благу Церкви. За это время **из Московской семинарии вышло много славных иерархов церковной России, большое количество мужей науки и общественных деятелей на том или другом поприще общественного служения <...> Искренним пожеланием полного процветания этому скромному, но полезному рассаднику духовного просвещения в новом столетии его жизни и деятельности».**¹⁸ Следует сказать, что призывы сохранить семинарии как тип учебных заведений стали особенно актуальными во время Первой российской революции и в последующие годы, когда появилась реальная угроза ликвидации этих образовательных учреждений.

Важное место в юбилейных торжествах отводилось устным выступлениям представителей церковной власти, администрации учебного заведения и преподавателей. Они обращались к присутствующим, чаще всего к воспитанникам с речами назидательного характера. Как правило, выступающий начинал свою речь с того, что рассказывал об учреждении семинарии. Тамбовский епископ Иннокентий (Беляев) в своем приветственном слове так отзывался о дне основания семинарии: «Это начало бытия <...> Этим днем рассекается, как

мечом, жизнь учреждения на две неравные долины: прошедшую и неизвестную, впереди лежащую, будущую».¹⁹ Ораторы часто описывали семинарию как учреждение, на которое возложено великая миссия. Семинария — это «рассадник просвещения», «оплот веры и прославления, сбросившей иго унии», «яркий светильник знаний», «свет в темном царстве невежества» и «мать, пополнившая ряды честных людей». Ее главная роль, по мнению выступавших, заключалась в том, чтобы ликвидировать **неграмотность населения, «пробудить в народе чувство человеческого достоинства, самосознания»** и подготовить просвещенное духовенство.

Так же как и в исторических записках, во время выступлений упоминались известные воспитанники — «питомцы» семинарии, ставшие преданными и полезными деятелями. Интересен факт, когда в своей речи тамбовский епископ **Иннокентий так увлекся** перечислением великий выпускников духовных семинарий, что наравне со М. М. Сперанским отметил Н. А. Добролюбова, сочинения которого были запрещены семинарской цензурой: «И мы видим вышедших из рядов старинных бурсаков великих деятелей и работников мысли на различных общественных поприщах: то они стоят у кормила законодательства, пишут законы для управления России (Сперанский), то выступают творцами возвышенной богословской мысли, ораторами на церковной кафедре в сане епископском, то разрабатывают канонические вопросы в применении к русской жизни, то становятся в ряды публицистов и художников слова (Добролюбов)».²⁰ По-видимому, церковный иерарх стремился акцентировать внимание учащихся на именитых личностях, вышедших из стен духовных семинарий.

Семинарист прошлых лет был представлен в образе воспитанного и образованного человека, способного справиться с любыми трудностями и препятствиями. «Какую бы не дали ему умственную работу, к какой бы области знаний человека она не относилась, начиная от обыкновенных предметов и до возвышенных идей метафизики, все варила и переваривала умная, мыслящая, здоровая голова тогдашнего семинариста», — так описал воспитанника семинарии тамбовский епископ.²¹ На

¹⁶ К столетию С.-Петербургской духовной семинарии. С. 1824.

¹⁷ См.: Лотоцкий П. А. Список и краткие биографии окончивших полный курс Кишиневской духовной семинарии за 100 лет существования (1813–1913). Кишинев, 1913; Цезаревский П. В. Указ.; Стрельбицкий И. Летопись Одесской духовной семинарии. 1838–1885. (По материалам для истории семинарии). Ч. 1. Одесса, 1913; Седых Н. Очерки истории Пермской духовной семинарии за 1877–1884 гг. Пермь, 1915.

¹⁸ Столетний юбилей Московской духовной семинарии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1909. № 39. С. 1197.

¹⁹ В защиту старой духовной школы // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1905. № 41. С. 1731.

²⁰ Там же. С. 1732.

²¹ Там же.

юбилее Московской семинарии также звучали отзывы о семинаристах как о «способных и желанных работниках в любых сферах». ²² Указывая на высокий уровень подготовки выпускников семинарий, ораторы пытались подчеркнуть значимость духовных учебных заведений в сфере образования.

Уже после революции, в 1909 г., когда споры о необходимости проведения школьной реформы возобновились с новой силой и учащиеся семинарий вновь стали готовить петиции, во время празднования юбилея Санкт-Петербургской семинарии прозвучало обращение к воспитанникам с просьбой «разумно тратить золотые годы учения и надлежайше готовиться к жизни». ²³ Очевидно, власти опасались новых выступлений семинаристов, не забыв о протестном движении периода 1905–1907 гг. Интересно, что об акциях протеста семинаристов предреволюционного времени и вовсе не сообщалось.

В устных выступлениях и исторических записках устанавливалась периодизация собственной истории, причем начальный этап описывался более подробно. Такое событие

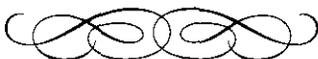
как учреждение семинарии приобретало важное историческое значение: основание учебного заведения становилось поворотным пунктом всего политического и религиозного развития определенной местности. При этом табуированию подлежали все конфликтные ситуации.

В нарративе целенаправленно формировался образ единой группы семинаристов: преследовалась цель легитимизировать эту группу, закрепить ее право на существование. Уход же в далекое прошлое способствовал восстановлению традиции преемственности поколений. Знакомя семинаристов с историей их учебного заведения, церковные власти пытались укрепить их в вере и готовности служить преданно Церкви и государству. Однако обращение к прошлому не способствовало сохранению дисциплины учащихся, особенно в период Первой российской революции. Уже 11 ноября 1905 г. (спустя 3 недели после проведения юбилейных торжеств) воспитанники Тамбовской семинарии устроили беспорядки в здании учебного заведения. ²⁴

²² Столетний юбилей Московской. С. 2001.

²³ Празднование юбилея столетия С.-Петербургской. С. 1896.

²⁴ См.: Титлинов Б. В. Молодежь и революция: Из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг. Л., 1924. С. 107.



А. С. Палкин

ЕДИНОВЕРИЕ ГЛАЗАМИ АРХИЕРЕЕВ РПЦ (XVIII — НАЧАЛО XXI В.)*

Русская Православная Церковь, учредившая единоверие в конце XVIII в., ставила глобальную задачу возвращения из «раскола» сотен тысяч староверов. Существование единоверия стало возможным благодаря усилению либеральных тенденций в среде иерархии официальной церкви. Во многом от мнения архиереев зависела и дальнейшая судьба единоверия. Путем дискуссий церковь выработывала

официальное мнение, однако это мнение могло со временем изменяться, и его могли не разделять отдельные иерархи.

В работе сделана попытка рассмотреть взгляды православных архиереев на единоверие в период с XVIII в. до наших дней.

Понимание возможности объединения со старообрядцами при сохранении последними своих обрядов стало распространяться среди иерархов официальной церкви уже в XVIII в., хотя и в очень ограниченном масштабе. Так еще при Петре I, Тобольский митрополит Антоний запрашивал Синод о возможности принятия в церковь тех, кто употреблял двоеперстие. Синод ответил отказом. ¹



Палкин Александр Сергеевич — Уральский государственный университет, магистрант истфака
E-mail: alexander.palkin87@gmail.com

* Работа проводилась при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям по государственному контракту № 02.740.11.0348 на выполнение НИР «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов», шифр «2009–1.1–301–072–017».

¹ См.: Шлеев С. Единоверие в своем внутреннем развитии. СПб., 1910. С. 8, 9.

«Апологетом единоверия» был архиепископ Херсонский Никифор Феотоки, который в конце 1770-х гг. разрешал староверам своей епархии исповедовать старые обряды (но это соглашение не имело законодательного подтверждения).² Архиепископу Никифору удалось даже убедить ревностного старообрядца Сергия Иргизского (Юршева) пойти на компромисс с официальной церковью.

Митрополит Петербургский Гавриил (Петров) и архиепископ Псковский и Рижский Иннокентий (Нечаев) были сторонниками идеи единоверия, сотрудничали с Сергием Иргизским и Никодимом Стародубским.³

В конце XVIII в. единоверие постепенно стало распространяться и по другим районам Российской империи. Его сторонники появляются в Казани, Торжке, Петербурге, Твери, Нижнем Новгороде, Москве. Создание единоверческих общин было бы невозможно без согласия местных архиереев, которые старались таким образом привлечь староверов в лоно церкви. Их согласие, независимо от того, какими побуждениями оно было продиктовано (желанием признать в старообрядцах братьев по вере, или желанием ассимилировать их) сыграло важную роль в формировании единоверия.

Определяющее влияние на облик единоверия оказал митрополит Московский Платон (Левшин), чье имя носят т.н. «Правила» (или «Пункты») единоверия.⁴ Их принятию значительно поспособствовал не только митрополит Платон, но и архиепископ Петербургский Амвросий (Подобедов), ходатайствовавший за них перед Павлом I. Пункты носили консервативный характер и впоследствии практически не изменялись до 1880-х гг. Именно при митрополите Платоне было заложено снисходительное отношение к единоверцам, о равенстве с православными речи не шло. Как в обществе, так и среди иерархов сформировалось мнение, что единоверцы — это некие «полужаскольниковы». Были сформулированы две цели единоверия, во многом определившие его характер и отношение к нему иерархии:⁵

1. Облегчение для старообрядцев воссоединения с господствующей церковью путем дозволения им временного сохранения своих особенностей богослужения.

2. Окончательное их слияние с господствующей церковью (как силой власти, так и молитвами, терпением и любовью).

Единоверие воспринималось официальной церковью как временная уступка старообрядцам. И, хотя официально провозглашалась терпимость к старым обрядам и отход от принципов единообразия, реально единоверие воспринималось как средство перехода к этому единообразию.

В эпоху Николая I светской и духовной властью была разработана система жестких мер для обращения старообрядцев в единоверие. Архиереи в полной мере использовали единоверие как средство борьбы с расколом. Например, архиепископ Пермский Аркадий (Федоров) в своем письме 1851 г. к Санкт-Петербургскому митрополиту Никанору⁶ изложил свою точку зрения на единоверие: оно, по его мнению, является лучшим путем для обращения староверов в православие. И хотя единоверие наталкивается на серьезные проблемы (сопротивление приверженцев старых обрядов; сложные природные условия, способствующие оторванности их от внешнего мира), в нем заложен огромный потенциал, единоверие действительно приносит плоды. Такой оптимистичный подход долгое время сохранялся среди т.н. «искренних» единоверцев, которые считали единоверие силой, способной прекратить многолетний раскол церкви (хотя они могли и не разделять силовых методов обращения в единоверие). В то же время идея обращения, посредством «стеснительных мер» была популярна среди архиереев еще долгие годы.

Единоверие, дискредитировавшее себя в эпоху николаевских гонений, не могло выполнять возложенные на него задачи. Оно использовалось старообрядцами в качестве маскировки, щита, за которым они могли укрыться от притеснений. Этот факт не мог оставаться незамеченным архиереями, в чьих епархиях находились единоверческие приходы. Естественно, что такое положение дел формировало негативное мнение в отношении единоверия у части иерархов.

См.: Там же. С. 34–37.

См.: Там же. С. 15–20.

Пункты московских старообрядцев с комментариями митрополита Платона опубликованы в книге: Ответ единоверца арообрядцу на его возражения. СПб., 1857. С. 117–128.

См.: Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому рядовому расколу. Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложения. 1. Новгород, 1904. С. 17.

⁶ См.: Письмо Пресвященнейшего Аркадия Архиепископа Пермского к Санкт-Петербургскому Митрополиту Никанору // ЕЕВ. 1888. № 12. С. 278–287.

Время правления Александра II ознаменовало собой новую веху в истории единоверия. Какое-то время оно продолжало развиваться «по-инерции», приданной ему в николаевскую эпоху. Однако в связи с началом либеральных реформ, а также вновь сложившимися обстоятельствами (созданием Белокриницкой иерархии) требовалось скорректировать прежнюю политику в отношении старообрядчества (прежде всего, поповцев) и единоверия.

По указу императора Синод слушал секретное предложение обер-прокурора 18 марта 1864 г., в котором говорилось, что министр внутренних дел в числе прочего представил императору следующий вопрос:

На каких основаниях могли бы быть распространены и развиты «начала единоверия» «и на каких условиях могло бы совершиться воссоединение сектаторов, приемлющих священство, с православной церковью?»

Император повелел Синоду обсудить этот вопрос. Секретными приказами в обход консисторий этот вопрос был направлен 17 архиереям для того, чтобы они высказали свое мнение.⁷

В центре внимания иерархов оказался важнейший и крайне непростой вопрос о единоверческом епископе. Оказалось, что среди архиереев бытует довольно широкий спектр мнений как о епископе, так и о развитии единоверия и его роли в борьбе с расколом.

Из 17 иерархов только 4 согласились с тем, чтобы предоставить единоверцам епископа или даже нескольких, а один преосвященный предложил поставлять в те епархии, где много единоверцев викарного епископа, во всем подчиненного епархиальному архиерею (потому как у последнего не хватает времени посещать единоверческие приходы).⁸ Правда, отдельно оговаривалось, что делать это требуется с особой осторожностью. Архиепископ Рязанский Иринарх (Попов) предлагал «негласным образом чрез благонадежных единоверческих священников в Москве и Петербурге удостовериться на каких условиях раскольники желают воссоединиться». Если им будут нужны архиереи и некоторая самостоятельность, можно согласиться и на это, чтобы «уврачевать опасную язву».⁹

Крайне сильны были среди православных архиереев консервативные взгляды. В услови-

ях существования единоверия не нужно ничего менять. Церковь достигла максимума уступок. Необходимо уделить внимание совершенствованию существующей системы, например, готовить более профессиональных миссионеров и приходских священников. Среди консерваторов были и сторонники продолжения потерпевшего крах николаевского курса, так епископ Владимирский Феофан (Говоров) полагал, что «начала и условия единоверия дальше расширять нельзя; можно только улучшать меры к успешному действию начал единоверия. В этом случае признается полезным: а) совершенно упразднить австрийское ложное священство всех степеней, что легко возможно Министерству [Внутренних Дел]; б) дать простор проповеди православной в кругу раскольников...; в) поставить раскольников в несколько стеснительное положение против единоверцев, и в особенности, православных».¹⁰ В плане «решительных мер» для распространения единоверия интересен идеалистический проект митрополита Киевского Арсения (Москвин), который предлагал, во-первых, «сосчитать всех раскольников посредством полиции и приходских священников»; во-вторых, желающие присоединиться к единоверию с тем условием, что им будет дан епископ должны подать прошение в Синод; в-третьих, от беспоповцев потребовать изложения их вероучения; в четвертых, произвести «отделение сектаторов от православного народонаселения и выселение на пустопорожные места на Амур, особыми для каждого толка группами».¹¹

Часть архиереев рассматривали единоверие как явление бесполезное и даже вредное. Епископ Самарский Феофил (Надеждин) считал, что «распространение начала единоверия поведет к уничтожению церкви единоверческой, ибо неминуемо привзойдут в нее предрассудки и пороки раскольнические», отмечает сплоченность старообрядческих обществ и считает, что обращать можно лишь отдельных лиц, да и то с большим трудом.¹² Епископ Костромской Платон (Фивейский) писал, что единоверие «в случае усиленного своего распространения, угрожает составить из себя отдельную самостоятельную церковь, что было бы крайне вредно и для православия и для самого единоверия». Напротив, он предлагал

⁷ См.: РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 48. Л. 1а.

⁸ См.: Там же. Л. 37–38, 38об.–39, 40–41об., 51об.–57.

⁹ Там же. Л. 38об.–39.

¹⁰ Там же. Л. 50–50об.

¹¹ Там же. Л. 37–38.

¹² Там же. Л. 40–40об.

уничтожить само название «единовере» и называть церковь православной, а также провести еще ряд мероприятий, направленных на ассимиляцию единоверцев.¹³ Архиепископ Волынский Антоний (Павлинский) придерживался того мнения, что «развивать начало единоверия невозможно без явного вреда для Православной церкви, тем более, что оно само по себе не твердо. Притом делать такие уступки, какие допущены в единоверии, наша церковь одна без сношения с Восточною, едва ли имела к сему право. Многолетний опыт показал, как мало это единоверие принесло пользы¹⁴». Тема, которую поднял преосвященный Волынский, проходит красной нитью через высказывания многих иерархов. Многие полагали, что дарование единоверцам собственного епископа может произойти только при согласии на этот шаг восточных православных церквей, которые в свое время предали анафеме старые обряды. Часть епископов видит даже в самом учреждении единоверия неправомерное действие со стороны РПЦ, которая должна была посоветоваться с восточными церквями. Т.е. Единоверие частью иерархов виделось как явление незаконное!

Архиепископ Тобольский Варлаам (Успенский) предлагал урезать правила единоверия, поскольку единоверцы его епархии проявляли крайнее своеволие, мало подчинялись своему иерарху, а больше — своим «старикам». Дополнительные уступки привели бы к еще большим проблемам с единоверцами, большая часть которых была по сути своей тайными староверами, принявшими единоверие лишь для маскировки.¹⁵

В то же время не следует забывать и о том, что в церковной среде в то время существовало в какой-то мере «либеральное» мнение в лице епископа Нижегородского Нектария (Надеждина), который предлагал предоставить свободу единоверцам и православным выбирать церковь, в которую они будут ходить и не делать различия между православными и единоверцами. Если кто из православных уйдет в единоверие, считать их скрытыми старообрядцами, только считающимися православными. Хотя он также полагал, что от поповцев надо потребовать, чтобы они удалили от себя беглое и австрийское священство и «испросили свя-

щенников от епархиального начальства»,¹⁶ что совпадает с мнением большинства и не вписывается в рамки либерального высказывания.

Однако самый подробный и содержательный отзыв о единоверии оставил митрополит Московский Филарет (Дроздов). Во многом именно он формировал официальное мнение церкви по данному вопросу. Вот что преосвященный писал в секретном донесении Св. Синоду от 15 мая 1864 г.

«Единоверие не есть начало. Начало есть православие, а единоверие — распространение, развитие, движение сего начала к стороне раскола, с тою целью, чтобы отторженных от православной церкви возвратить к единству веры, церкви и священноначалия, с предоставлением им, по снисхождению, употреблять книги по изданиям предшествовавшим исправлению, и положенные в сих книгах обряды... При таком устройении единоверческой церкви, вступающим в нее предоставлено все, что могло быть допущено без нарушения чистоты православия. Идти далее значило бы не приближать к православию и к церкви отчужденных, а увлекать православие с правого пути, и благоустроенный мир церкви погружать в хаос раскольнических самочиний и нестроений.¹⁷»

Учреждение единоверческого епископата митрополит считал трудновыполнимым делом. Во-первых, такой шаг невозможен без согласования с восточными патриархами. Греки вряд ли откажутся от того, что установили их предки, а если РПЦ будет настаивать, это может привести к раздору. Во-вторых, РПЦ упустила благоприятный момент, когда единоверческое епископство могло быть учреждено для привлечения внимания староверов и отражения натиска только появившейся австрийской иерархии, которая к 1864 г. смогла прочно укрепиться в пределах Российской империи. Преосвященный полагал, что момент уже упущен, а учреждение единоверческого епископата принесет вред, а не пользу, «единоверческое епископство безобразно пресекает бы пределы епархий»: один двор в деревне относится к православному архиерею, другой к единоверческому, третий — к австрийскому, что привело бы к путанице и беспорядкам. Сегодняшнее единоверие не имеет полной иерархии. Оно составляет един-

¹³ См.: Там же. Л. 42об.-47.

¹⁴ Там же. Л. 47-48об.

¹⁵ См.: Там же. Л. 59-63аоб.

¹⁶ Там же. Л. 41об.-42об.

¹⁷ Там же. Л. 24об.-25.

ство с православной церковью через рукоположение священников от православных архиереев. В случае отдельной иерархии возникла бы ненужная обособленность, которой пытаются воспользоваться различные «сепаратисты», а именно священник Иоанн Верховский, пытающийся своими проектами «прельстить единоверцев».¹⁸

Мнение митрополита Филарета стало определяющим на протяжении более чем полувека. Консервативная, интеллектуально обоснованная и подкрепленная огромным личным авторитетом позиция нашла своих продолжателей и среди большей части иерархии РПЦ и среди апологетов единоверия, не посвященных в архиерейский сан (о. Павел Прусский (Леднев), проф. Н. И. Субботин).

Даже в условиях либеральных реформ и необходимости противостоять Белокриницкой иерархии РПЦ не смогла перестроиться и найти новые решения вопросов, терзавших ее более двух веков.

В последней четверти XIX — начале XX в. среди архиереев РПЦ продолжали главенствовать консервативные тенденции. Однако официальная церковь пыталась возвысить статус единоверия и одновременно сильнее контролировать его и пресекать всякие попытки отделения со стороны единоверцев. Так, например, на первом единоверческом съезде 1912 г. присутствовал 21 православный архиерей (в т.ч. митрополит).¹⁹

После Поместного собора 1918 г. единоверцы получили епископов. Интересно, что первый (во всех смыслах) единоверческий архиерей Симон (в миру — свящ. Симеон Шлеев) епископ Охтенский в 1920 г. был назначен на православную Уфимскую кафедру.²⁰ Епископ Симон (еще в бытность свою священником) был самым ревностным сторонником единоверия, искренне верил в прогрессивную роль «православного старообрядчества» и его способность прекратить раскол. В своей монографии²¹ он объяснял неудачи единоверия тем, что оно «неправильно» воспринималось большей частью архиереев, государством, православными, старообрядцами и самими единоверцами. Он отрицал господствовавший еще со времен митрополита Платона взгляд на единоверие

как на ступень к переходу в официальное православие и отстаивал идеи равноправия единоверцев с православными, обрядовой независимости, права на самоуправление, права на собственных епископов для единоверцев.

В 1971 г. на Поместном соборе РПЦ были отменены клятвы на старые обряды, официально признано равноправие и равноспасительность старого и нового обрядов. Таким образом единоверцы окончательно признаны в качестве полноправных членов церкви, а со старообрядцами церковь готова вести диалог. Церковь официально приняла довольно либеральные взгляды на единоверие еп. Симона (Шлеева), однако единоверческого епископства не возобновила (видимо, в связи с малочисленностью приходов «православных старообрядцев»). Сегодня церковь в отношении единоверия и старообрядчества продолжает придерживаться курса, взятого в начале 1970-х гг.

Можно сделать вывод о том, что существование единоверия в лоне РПЦ было обусловлено противоборством двух основных тенденций в среде архиереев: либеральной и консервативной. В рамках этих тенденций могло существовать множество частных точек зрения. Консервативная тенденция на протяжении всего существования единоверия была определяющей. Сама либеральная идея компромисса между официальной церковью и староверами оказалась искажена и превратилась в очередной миссионерский инструмент. Большая часть церковных иерархов была не готова увидеть в людях, исповедующих старые обряды, братьев по вере. А значит, церковь не смогла продолжать вести диалог со старообрядцами и развивать правила единоверия.

Существенные изменения в организации единоверия (создание единоверческой иерархии), произошедшие в 1918 г., оказались в русле общих больших перемен, которые переживала РПЦ в то время. Отмена клятв на старые обряды в 1971 г. стала своеобразным итогом развития единоверия. Церковь смогла пойти на такой шаг во многом ради сближения со староверами.

Сегодня высшее церковное руководство в лице Святейшего Патриарха Кирилла заинтересовано в дальнейшем развитии начал единоверия. Церковь видит в единоверии способ диалога со старообрядчеством. Развитие этого диалога будет зависеть от гибкости сторон и их способности к нахождению компромисса. К каким результатам это приведет — покажет время.

Там же. Л. 25–27об.

См.: Зимица Н. П. Жизнеописание священномученика и монаха, епископа Охтенского. М., 2005. Т. 1. С. 158.

См.: Там же. С. 20.

См.: Шлеев С. Указ. соч.

А. В. Печерин, Г. А. Кротова

ИСТОРИЯ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

В России духовные уездные училища были учреждены указом императора Александра I от 26 июня 1808 г. Первые уставы училищ и семинарий были подготовлены в 1814 г. Михаилом Михайловичем Сперанским при деятельном участии архиепископа Рязанского Феофилакта (Русанова). Духовные учебные заведения были разделены на 4 ступени: двухлетнее приходское училище, шестилетнее уездное училище, шестилетняя духовная семинария и четырехлетняя духовная академия.

История духовного образования в Екатеринбурге начинается с 1818 г., с открытия Приходского духовного училища при Екатерининском кафедральном соборе. В 1825 г. приходское училище было перемещено в Богоявленский собор. Со временем в Екатеринбурге назрела потребность в открытии более крупного духовного учебного заведения как по причине статуса города, являвшегося уездным, так и по причине общего низкого уровня образования духовенства епархии. Владыка Пермский и Екатеринбургский Свт. Мелетий (1828–1831) после обозрения епархии в 1830 г. писал в консисторию: «При испытании священно и церковнослужителей в относящихся к их должности знаниях, находил я многих из них недостаточными, так что некоторые не только церковного устава, но и заповедей Господних из катехизиса наизусть не знают. При некоторых церквях из наличных причетников нет ни одного, который бы порядочно умел писать».¹

25 декабря 1833 г. заботами епископа Пермского и Екатеринбургского Аркадия (Федорова) (1831–1851) в Екатеринбурге было открыто самостоятельное викариатство. По его представлению в городах Екатеринбурге и Соликамске были открыты духовные училища.²



Печерин Андрей Владимирович — Екатеринбургская Православная Духовная семинария, н.с. кафедры церковной истории и гуманитарных дисциплин
E-mail: EPDS_Arhiv@mail.ru

Кротова Галина Александровна — председатель приходского совета Спасо-Преображенского храма в д. Сирбишино
E-mail: EPDS_Arhiv@mail.ru

¹ Шестаков И., свящ. История Пермской духовной семинарии. Екатеринбург // Уральская жизнь. 1901. Ч. 3. С. 125.

² См.: Там же. С. 132.

Первоначально Екатеринбургское духовное училище находилось в небольшом двухэтажном здании, расположенном с юго-западной стороны бывшего Екатеринбургского женского монастыря, но это здание не удовлетворяло своему назначению, поэтому епархиальные власти заботились о поиске более подходящего здания для уездного училища. (По замечанию зав. кафедрой истории искусств и реставрации УГАХА М. В. Голобородского, развалины старого училищного здания сохранились до сих пор³).

В Екатеринбургском уездном училище готовили юношей для занятия должностей церковных причетников. Средний возраст поступающих в училище детей был 8 лет. Программа обучения включала в себя изучение русской грамматики, арифметики, церковного пения, греческого и латинского языков (предполагалось, что после уездного училища ученики должны были достаточно свободно владеть латинским языком, на котором велась большая часть занятий в семинарии), пространного Катехизиса и церковного устава.⁴ Воспитанники, окончившие курс духовного училища, могли получить дальнейшее образование в Пермской, а с 1868 г., после реформ Александра II, и в близлежащей Тобольской, духовной семинарии. Обучение в дореформенном духовном училище было тяжелым испытанием для молодых юношей. Иллюстрацией этого могут служить очерки о жизни в бурсе Н. Г. Помяловского, с яркостью описывающие все негативные стороны жизни дореформенного училища. На начальный период существования училища, 1835–1839 гг., пришлось время обучения отца будущего известного уральского писателя Д. Н. Мамина-Сибиряка Наркиса Матвеевича Мамина, впоследствии писатель вспоминал: «Отец всегда страшно волновался, когда разговор заходил о духовном училище. Он был отдан туда восьми лет, прямо в бурсу, и не мог вспоминать о своем ученье без ужаса».⁵

³ См.: Голобородский М. Фасада вид помпезный // Экономист. 2008. 10 октября. № 6 (972). С. 9.

⁴ См.: Доклад Комитета о усовершенствовании духовных училищ. СПб, 1809. С. 45–50.

⁵ Там же. С. 352.

В 1841 г. епархия выкупила у купца Ф. И. Коробкова просторный двухэтажный кирпичный дом по улице Уктусской 62–18⁶ (ныне ул. 8 Марта, 62, старый корпус УрГЭУ — СИНХ).

После приобретения дома, по поручению Пермской консистории, архитекторы Э. Х. Сорториус и В. Гуляев выполнили проект перестройки дома наследников купца Ф. И. Коробкова, поскольку сразу он не мог удовлетворять потребностям духовного училища.⁷ Архитектура нового, перестроенного Сорториусом и Гуляевым, здания училища представляла образец стиля позднего, т.н. «безордерного» классицизма.⁸ Долгое время одной из проблем в духовном училище было отсутствие домово́й церкви. Деньги для постройки храма при училище были пожертвованы купцом В. С. Клуцкиным.⁹ Домовая церковь была выстроена над вторым этажом здания, в углу северо-восточной части корпуса. 14 октября 1858 г. епископом Екатеринбургским Ионой (Капустиным), викарием Пермской епархии состоялось освящение церкви в честь иконы Божией Матери Казанской.¹⁰ Через год к вновь построенному храму, была надстроена деревянная колокольня.¹¹

Первыми вопрос о необходимости открытия семинарии в Екатеринбурге поднимает духовенство; так, еще в бытность на Екатеринбургской кафедре епископа Ионы (Капустина) (1846–1859) зауральское духовенство обратилось к нему с просьбой о возбуждении ходатайства перед Св. Синодом об открытии в Екатеринбурге самостоятельной духовной семинарии.¹² Объясняется это желание духовенства, по всей видимости, трудностями, которыми было связано обучение детей в ермской семинарии, нехваткой денег, дальностью расстояния. На то чтобы добраться до ермской семинарии водным путем, напри-

мер, уходило более недели.¹³ Но на прошение зауральского духовенства Преосвященный ответил отказом, сославшись на то, что семинарии место в епархиальном, а не викарном городе и что семинария будет, когда откроется в Екатеринбурге епархия.

В стенах Екатеринбургского духовного училища обучались будущие Священномученики: Аркадий Гаряев, Алексей Меркурьев, Константин Богоявленский и др.; воспитателями в Екатеринбургском училище (хотя и кратковременно) были священномученик Владимир Сергеев и Павел Чернышев. Выпускниками духовного училища стал также ряд деятелей, прославивших в дальнейшем науку и культуру России. В 1866–1868 гг. в училище обучался и окончил его известный уральский писатель Дмитрий Наркисович Мамин-Сибиряк, в 1871–1873 гг. выдающийся русский ученый, изобретатель радио Александр Степанович Попов, в 1884–1887 гг. последний обер-прокурор Св. Синода Антон Владимирович Карташев, в 1889–1893 гг. знаменитый уральский сказитель Павел Петрович Бажов. Д. Н. Мамин-Сибиряк оставил ценные воспоминания о времени обучения его в Екатеринбургском училище. Хотя воспоминания и написаны в характерном для того времени критическом стиле, автор «воспоминаний» является на данный момент самым полным бытописателем Екатеринбургского до-реформенного училища.

14 мая 1867 г. указом императора Александра II был утвержден представленный Св. Синодом проект нового устава для духовных школ. Духовное училище, согласно проекту, было преобразовано из шестилетнего в четырехлетнее. Поступать в духовные училища получили право представители любых сословий. После окончания училища воспитанники имели право поступать не только в семинарии, но и в другие светские учебные заведения. Свободен стал и вопрос выбора семинарии, поэтому выпускники Екатеринбургского духовного училища могли поступать не только в Пермскую, но и в близлежащую Тобольскую семинарию. Вопрос об открытии самостоятельной семинарии продолжал волновать местное духовенство, и в 1877 г. съезд депутатов Екатеринбургского училищного Округа повторно ходатайствовал об открытии в Екатеринбурге духовной семинарии и просил от-

М.: Город Екатеринбург: Сб. стат. и справ. сведений по городу, дрсным указателем и с присоединением некоторых сведений Екатеринбургскому уезду. Екатеринбург, 1889. С. 306.

Российском Государственном Историческом архиве хранится проект перестройки дома: РГИА Ф. 835. Оп. 1 605; Голобородский М. Указ. соч. С. 9.

М.: Голобородский М. Указ. соч. С. 9.

М.: Бланк Т. В. Вехи истории старого дома / Тамара Васькина Бланк // Экономист 2008. 10 октября. № 6. С. 8.

М.: Там же.

Справочнике И. И. Симанова «Город Екатеринбург» (89 г.) на С. 306 указывается, что по адресу ул. Уктусская -18 (по общему счету домов — 1104) «располагалось оное ведомство Екатеринбургской епархии — каменный хэтаж-ный дом, каменный флигель и службы; духовное глице, при нем церковь и больница».

М.: Уфимцев И., свящ. Духовная семинария в Екатеринбурге // ЕЕВ. 1912. № 12. С. 184, 185.

¹³ См.: Мамин-Сибиряк Д. Н. Из далекого прошлого. Воспоминания. Отрезанный ломоть // Повести. Рассказы. Очерки. М., 1983. С. 344–355.

крыть, если не все 6, то хотя бы первые 4 класса. Постановление это не было утверждено еп. Вассианом.¹⁴

29 января 1885 г. Екатеринбургское Викариатство было преобразовано в самостоятельную епархию, уже через полгода, в июне, депутаты съезда духовенства новообразованной епархии «изъявили единодушное желание иметь семинарию в Екатеринбурге».¹⁵ В 1886 г. съезд повторил свое желание иметь духовную семинарию в Екатеринбурге и принял решение об установлении единовременного 1%-го сбора с кошелевых сумм (суммы дарствуемые прихожанами за совершение таинств) на устройство семинарии¹⁶ (сборы эти впоследствии стали регулярными¹⁷). С момента основания самостоятельной Екатеринбургской епархии в 1885 г., епископами Екатеринбургскими предпринималось немало усилий для того, чтобы открыть в епархиальном центре духовную семинарию.¹⁸

Особая роль в деле открытия семинарии в Екатеринбурге принадлежит еп. Митрофану (Афонскому) (1910–1914). Уже через два дня после приезда на кафедру владыка Митрофан попросил, чтобы были собраны и доставлены ему все сведения по вопросу об открытии семинарии в Екатеринбурге. В 1910 г. при Екатеринбургском училище открываются приготовительные семинарские классы.¹⁹ 8 июня 1911 г. из Св. Синода в епархию приходит указ о необходимости открытия семинарии в Екатеринбурге. На указе Синода епископом Митрофаном была поставлена резолюция следующего содержания: «В Консисторию. Поручаю комиссии в составе о. прот. Антонинова, г.г. Обтеперанского и Лазарева, Благочинного свящ. Коровина, прот. Макушина и церковного старосты г. Комнадского при содействии епархиального архитектора выработать решение вопросов, указанных в п.п. 1 и 2 Синодального определения в непродолжительном вре-

мени. Епископ Митрофан».²⁰ Комиссии предстояло в короткий срок выработать решение о том, из каких средств будет осуществляться содержание семинарии и обсудить вопрос о выборе места для постройки здания семинарии.

21 июня 1911 г. был собран съезд депутатов от духовенства и представителей церковных старост епархии, на съезде утвердили постановление комиссии о содержании семинарии. При обсуждении вопроса о постройке здания Комиссией было высказано решение, что лучшим местом для семинарии являлось принадлежащее Екатеринбургскому училищному округу место, называемое «Верходановским». Верходановское место, было получено по завещанию от Ирбитского²¹ купца Павла Михайловича Ошуркова.²² Месторасположение Верходановского места не указывается в документах, но существует косвенное упоминание о его месторасположении. В одной из речей депутата от духовенства сообщается о том, что «постройка семинарии возможна на этом (Верходановском) месте фасадом лишь на Спасскую улицу».²³

На последующих съездах говорилось о том, что при предвидимом быстром росте семинарии здание духовного училища и Верходановский дом могут дать приют семинарии лишь на первых порах и необходимо спешить с постройкой самостоятельного здания для семинарии. Съезд обратился с просьбой к епископу Митрофану возбудить усиленное ходатайство перед Синодом об отпуске средств на постройку в Екатеринбурге здания для семинарии.

После постановления Съезда духовенства, представителем от духовенства в городской Думе была сказана речь с просьбой о бесплатном отводе места в 6 000 кв. сажен под строительство здания духовной семинарии,²⁴ известно, что место это находилось на окраине города.²⁵ После прений городской думой было постановлено «Просимый духовным ведом-

¹⁴ См.: Уфимцев И., свящ. Указ. соч. С. 184, 185.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Ведомость о сборе средств на Екатеринбургскую духовную семинарию // ЕЕВ. 1886. № 46. С. 1037; Уфимцев И., свящ. Указ. соч. С. 184, 185.

¹⁷ См.: Распоряжение епархиального начальства о предоставлении о.о. благочинным денег на устройство семинарии в г. Екатеринбурге // ЕЕВ. 1889. № 20. С. 457; Распоряжение епархиального начальства о сборе на устройство семинарии в Екатеринбурге // ЕЕВ. 1902. № 16. С. 3.

¹⁸ См.: Уфимцев И., свящ. Указ. соч. С. 184, 185.

¹⁹ См.: Кротова Г. А. Церковные школы и другие учебные заведения Екатеринбургской Епархии. Екатеринбургский уезд. Екатеринбург, 2005. Кн. 1. С. 27.

²⁰ Журнал съезда за 1911 г. // ЕЕВ. 1912. № 1. С. 13.

²¹ См.: Адрес Календарь и справочная книжка Пермской губернии за 1899 год. Пермь, С. 90, 91.

²² См.: Речь депутата от духовного ведомства в Екатеринбургской городской Думе о бесплатном отводе места под постройку для духовной семинарии // ЕЕВ. 1911. № 37. С. 812.

²³ Журнал съезда за 1911 г. // ЕЕВ. 1912. № 2. С. 27.

²⁴ См.: Речь депутата от духовного ведомства. С. 812.

²⁵ В речи докладчик от духовного ведомства, а им являлся, по всей видимости, член комиссии по строительству семинарии, упоминает, что испрашиваемое место находится на окраине города, что население этого края «давно уже поговаривает о постройке церкви», докладчик также упоминает о том, что сам является приходским священником этой окраины города.

ством для постройки семинарии участок земли в 6 000 кв. сажень отчудить бесплатно, выдать дарственную запись, а если будет нужда, уступить духовенству и остальную часть квартала, пока же поручить городской управе эту часть квартала никому не продавать».²⁶ Но строительство семинарии на данном месте так и не было начато, и семинария до своего закрытия располагалась по старому адресу, в здании духовного училища.

Определением Священного Синода от 30 июня – 23 июля 1912 г. в Екатеринбурге были открыты два семинарских класса. 27 августа, перед началом учебного года, епископом Митрофаном при собрании духовенства, воспитателей, учащихся и учащихся в Казанском храме духовного училища был отслужен торжественный молебен. Слово на молебне говорил смотритель духовного училища и вновь открывшихся семинарских классов (впоследствии ректор духовной семинарии²⁷) протоиерей Александр Антонинов.²⁸ В 1913 г. было открыто параллельное отделение первого класса, (т.к. количество воспитанников превышало 40 человек предусмотренных уставом)²⁹. Численность учеников в двух классах к 1914 г. составила 108 человек.³⁰ В 1914 г. к двум классам был открыт третий,³¹ а в 1915 г. — 4-й семинарский класс. Классы создавались одновременно с закрытием параллельных классов Пермской и Тобольской семинарий.³²

На епархиальном съезде (июнь 1915 г.) было вынесено постановление о возбуждении ходатайства перед Св. Синодом об открытии в г. Екатеринбурге духовной семинарии в составе 6 классов. Епископом Екатеринбургским и Ирбитским Серафимом (Голубятниковым), ходатайство было направлено в Синод. В марте 1916 г. пришло распоряжение Св. Си-

нода об утверждении в городе Екатеринбурге самостоятельной шестиклассной духовной семинарии.³³ Первый выпуск семинарии состоялся 1 марта 1918 г. Всего окончило курс 17 воспитанников.³⁴

В период гражданской войны, в здании Екатеринбургской духовной семинарии располагалась типография епархиальной газеты «Известия Екатеринбургской церкви».³⁵

После февральской революции 1917 г. епархиальным собранием совместно с учебными комитетами был подготовлен ряд реформ по преобразованию духовных школ в учебные заведения по типу светских школ. Нужно сказать, что программа реформ будет разрабатываться и приводиться в жизнь независимо от типа новой власти: и при временном правительстве,³⁶ и при большевистской власти,³⁷ и при временном сибирском правительстве,³⁸ и свернется лишь по причине закрытия всех духовных учебных заведений епархии в 1919 г.

12 (25) июля 1918 г. казачий отряд полковника В. В. Кручинина и чехословацкий отряд полковника С. Н. Войцеховского вступили в Екатеринбург. За несколько дней до занятия города, здание семинарии было спешно очищено. При этом, знаменательно отметить, что здание было окончательно покинуто беглецами 8 (21) июля, в день Казанской иконы Божией Матери, бывший храмовый праздник духовного училища.³⁹ Движимое имущество семинарии было расхищено и увезено проживавшими там красноармейцами.⁴⁰ Семинарская библиотека, включавшая в себя множество книг (в том числе старопечатных и рукописных) также пострадала; в виду нужды

³³ См.: ЕЕВ. 1916. № 12. С. 187; Кротова Г. А. Указ. соч. С. 27.

³⁴ См.: Хроника. В духовно-учебных заведениях // ИЕЦ. 1918. № 4. 8 марта. С. 62, 63.

³⁵ См.: Известия Екатеринбургской церкви // ЕЕВ. 1917. № 16. С. 135.

³⁶ См.: О судьбе духовно-учебных заведений // ИЕЦ. 1918. № 11. 1–15 июня. С. 192.

³⁷ Вопросы, подлежащие обсуждению епархиального съезда духовенства и мирян 1918 года, касающиеся условий существования в Екатеринбурге епархиального женского училища в предстоящем учебном году... // Хроника. В духовно-учебных заведениях // Там же. С. 194–198.

³⁸ См.: Резолюции совещания Педагогов духовных учебных Заведений Екатеринбургской епархии о реформе духовной школы // ИЕЦ. 1918. № 15. С. 318–320; Решительный шаг // ИЕЦ. 1918. № 17–18. С. 336–338.

³⁹ См.: Хроника. В духовно-учебных заведениях // ИЕЦ. 1918. № 12–13. 1–31 июля. С. 231, 232.

⁴⁰ См.: От Правления Екатеринбургской духовной семинарии и Екатеринбургского духовного училища // ИЕЦ. 1918. № 15. С. 299.

²⁶ Речь депутата от духовного ведомства. С. 813.

²⁷ См.: Адрес Календарь и справочная книжка Пермской губернии за 1917 год. Пермь, С. 67.

²⁸ См.: Речь перед служением Его Пресвященством, Пресвященнейшим Митрофаном молебна 27 августа 1912 года при открытии первого класса духовной семинарии при Екатеринбургском духовном училище // ЕЕВ. 1912. № 38. С. 905–907.

²⁹ См.: Указ Св. Синода об открытии параллельного отделения при первом классе. С. 431, 432.

³⁰ См.: Адрес Календарь и справочная книжка Пермской губернии за 1914 год. С. 53.

³¹ См.: Лавринов В., прот., Мангилев П., прот., Нечаева М. Ю. Екатеринбургская Епархия // Православная энцикл. М., 2008. Т. 18. С. 133.

³² См.: Указ Св. Синода об открытии четвертого семинарского класса // ЕЕВ. 1915. № 29. С. 391.

в учебных пособиях Правление семинарии и училища обращалось к воспитанникам с просьбой привезти в учебное заведение все имеющиеся у них учебники.⁴¹ Книжные собрания библиотеки духовной семинарии и училища впоследствии были распределены по другим библиотекам города. Довольно много книг из библиотеки семинарии и духовного училища находится в библиотеке им. В. Г. Белинского.⁴² Многие были уничтожены в советское время. Так, Е. В. Ройзман был очевидцем того, как в «1978 или 1979 г. ... из сельхозинститута, где находилась библиотека духовной семинарии, вывезли в утильсырье целый грузовик рукописных и старопечатных книг, медных складней и крестов...».⁴³

После занятия города белочехами в здании духовного училища и семинарии разместилась районная военная комендатура, занимавшая несколько комнат,⁴⁴ и один из полков.⁴⁵ Некоторые студенты семинарии уходили воевать в белую армию, (удостоверение о учебе в Екатеринбургской семинарии находится в следственном деле одного из участников гражданской войны⁴⁶). Другие студенты и выпускники семинарии, несмотря на тяжелейшие для церкви условия, вставали на путь служения церкви, идя на верное исповедничество и мученичество. Занятия семинарии, после почти годичного перерыва, предполагалось начать в декабре 1918 г. Новым местом, определенным под семинарию, стали здание Псаломщической школы и покои Его Преосвященства.⁴⁷ Последняя запись о Екатеринбургской семинарии, опубликованная в ИЕЦ, сообщает о возобновлении учебного

процесса: «1 (по ст. ст.) декабря в духовной семинарии начался съезд учащих в виду открытия занятий. Всего прибыло свыше 100 человек. Занятия происходят в здании Псаломщической школы, там же было устроено и общежитие».⁴⁸ Доподлинно неизвестно, были ли осуществлен 2-й выпуск духовной семинарии, но по аналогии с 1918 г., можно предположить, что более чем за 7 месячный период времени работы семинарии — 2-й выпуск, все-таки был подготовлен.

14 (н. ст.) июля 1919 г., 28 стрелковая красноармейская дивизия под командованием В. М. Азина заняла Екатеринбург. После этого все духовные учебные заведения города, а с ними и духовная семинария были закрыты. В здании семинарии был образован госпиталь, а 19 июня 1920 г. народный комиссариат по здравоохранению (Наркомздрав) передал здание духовного училища, а также здания старого и нового Епархиального женского училища в ведомство организационного комитета Уральского государственного университета.⁴⁹ С 1935 по 1940 г. производилась реконструкция здания семинарии, были надстроены 4-й, 5-й и 6-й этажи.⁵⁰ С 1941 по 1948 гг. в этом здании был размещен один из корпусов 217 завода (ныне УОМЗ), эвакуированного из Москвы.⁵¹ В 1967 г. здание было передано Свердловскому институту народного хозяйства (СИНХ), и в настоящее время здание семинарии является одним из корпусов Уральского государственного экономического университета (УрГЭУ — СИНХ).

18 июля 1994 г., в день памяти прп. Сергия Радонежского, Св. Синод вынес постановление об открытии в Екатеринбурге духовного училища. В 2001 г. Екатеринбургское духовное училище получило статус семинарии. Ректором училища и семинарии, согласно уставу, является правящий Архиерей.

⁴¹ См.: Там же.

⁴² См.: Мангилов П. И., прот., Починская И. В. Описание рукописных и старопечатных книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии. Часть 2 // Уральский Археологический альманах. Екатеринбург, 2005. С. 587.

⁴³ Ройзман Е. В. Как это было // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып. 1. С. 14

⁴⁴ См.: Хроника. В духовно-учебных заведениях. С. 231, 232.

⁴⁵ См.: Хроника. В духовно-учебных заведениях // ИЕЦ. 1918. № 15. С. 286.

⁴⁶ См.: Следственное дело. Бахтияров Евгений Михайлович // УТАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3 Д. 2505.

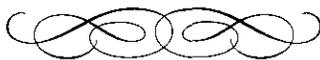
⁴⁷ См.: Открытие занятий в местных духовно-учебных заведениях // ИЕЦ. 1918. № 19–20. С. 396.

⁴⁸ Хроника. В духовно-учебных заведениях // ИЕЦ. 1918. № 21–22. С. 431, 432.

⁴⁹ См.: Филатов В. В. Отчуждения пользы для... : К 75-летию Уральского горного института (1917–1992). Екатеринбург, 1992. С. 94, 95; Бланк Т. В. Указ. соч. С. 8.

⁵⁰ См.: Бланк Т. В. Указ. соч. С. 9.

⁵¹ См.: Там же.



Н. С. Пименов

ЖЕНСКОЕ ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ПЕРМИ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

С 1990-х гг. вместе с общим подъемом церковной жизни происходит и становление церковного образования. Наряду с семинариями открываются женские духовные учебные заведения — регентские училища, иконописные, швейные мастерские, училища сестер милосердия.

Возрождение женского духовного образования является не менее важной задачей, стоящей перед Русской Церковью ныне, чем возрождение мужского духовного образования. Церкви в современном мире требуются не только образованные пастыри, но и духовно образованные женщины, проходящие поприще своего служения Церкви в различных социальных сферах.

Из этой потребности Церкви вытекает необходимость исследования истории женского духовного образования в России. Должны быть исследованы предпосылки его появления, этапы развития. Необходимо изучить факторы становления современной системы духовного женского образования. Наконец, должны быть подвергнуты сравнительному анализу предпосылки появления его в России в XIX в. и становления ныне, а также рассмотрены перспективы развития этой сферы духовного просвещения.

История становления в России в XVIII–XIX вв. системы всеобщего среднего образования показывает, что государство способствовало развитию образования и воспитания детей во всех сословиях, начиная от высших. Можно проследить последовательность введения всеобщего образования сначала в среде дворянства, купечества (частные пансионы) и духовенства (коллегии, семинарии, академии), затем в среде городских сословий (народные, цифирные школы, гимназии, училища и университеты). Позже всего образование становится доступно крестьянам (сельские, церковно-приходские школы), а также дочерям сельского духовенства (училища для девиц духовного звания).

Именно дочери сельского духовенства к середине XIX в. оказались неохваченными всеобщим образованием наравне с крестьянством. В статье Д. Семенова дана оценка уровня образования столичного, губернского и уездного духовенства. Он пишет, что к 1830–1840 гг., за сто лет, его образовательный ценз был значительно повышен, и в то же время, духовное сословие было единственным сообществом в России, в котором было значительно неравенство в образовании супругов и разница умственных и нравственных понятий.¹

Начало становлению системы среднего образования для дочерей духовенства было положено с открытием в 1843 г. в Царском Селе училища для девиц духовного звания. С 1850-х гг. такие училища открываются повсеместно, а с 1868 г. их учебная программа приближена к программе женских гимназий Министерства Народного Просвещения.

Указом Св. Синода, от 12 августа 1890 г. за № 6401, последовавшем на имя епископа Владимира (Никольского) (1888–1892), разрешено было открыть в г. Перми Епархиальное училище. Торжественный акт состоялся 1 сентября 1891 г.

Почему это произошло так поздно сравнительно с другими епархиями (в 1889 г. Епархиальных училищ было 42²)? Весь XIX в. в Перми происходит становление светского образования и открытие большого числа средних и специальных учебных заведений для всех слоев городского населения. По этой причине в среде пермского городского духовенства неравенство в образовании супругов не ощущалось остро до 1860–1870 гг. Вопрос об образовании дочерей духовенства был поставлен лишь на первом епархиальном съезде, проходившем в Перми в 1870 г.

Главной задачей, стоявшей перед Пермским епархиальным женским училищем, было дать среднее образование дочерям духовенства епархии. К 1916 г., начиная с 1894/95

¹ См.: Семенов Д. Епархиальные женские училища за первое 50-летие их существования // Русская Школа. 1893. № 9. С. 33.

² См.: О состоянии епархиальных женских училищ за 1888–1889 уч. год // Прибавление к Церковным ведомостям. 1890. № 47. С. 1603, 1604.



учебного года (первый выпуск), Пермское епархиальное женское училище дало 21 выпуск учащихся; окончивших полный курс обучения — 810.³

Другой задачей была подготовка педагогов для народных сельских, и в особенности церковно-приходских школ. Основа педагогических кадров в Перми — выпускницы Маринской женского училища первого разряда (с 1871 г. — семилетняя гимназия). Однако со временем выпускниц Епархиального училища стали предпочитать гимназисткам, ибо их воспитание более соответствовало представлению об учительнице церковно-приходской школы.

В своем становлении Училище преодолевало ряд проблем. Главнейшим препятствием к открытию и нормальному содержанию Училища был недостаток материальных средств. Епархиальные училища в соответствии с § 2 «Устава епархиальных женских училищ» предполагалось содержать за счет средств, изыскиваемых духовенством епархии.⁴ Св. Синод денег на содержание не отпускал. Именно недостаток материальных средств стал самым существенным фактором в жизни Пермского епархиального женского училища вплоть до 1917 г.

Неустойчивое материальное положение Училища на протяжении 26 лет его существования сделало невозможным скорое расширение жилых и учебных помещений. Поступающих в Епархиальное училище становилось все больше и больше. К началу 1907/08 учебного года число воспитанниц достигло 326, хотя училище было рассчитано максимум на 140–150. Уже в 1897 г. начальница училища Л. В. Первушина и врач П. Н. Серебренников делают на епархиальном съезде духовенства серьезные доклады о качестве гигиены в Епархиальном училище.⁵

Женское духовное образование в Перми приносило пользу обществу и развивалось естественным образом, преодолевая трудности своего становления. К 1917 г. в Перми сложилась система среднего образования для дочерей городского и сельского духовенства, перед которой стояли очередные задачи, требовавшие своего решения. Насущными к 1917 г. были следующие проблемы:

- материальное обеспечение учебного заведения;
- связанная с этим нормализация бытовых условий в Училище и его общежитии;
- обеспечение штатом высокообразованных преподавателей (как в Пермской духовной семинарии);
- сословность женского духовного образования;
- уравнивание учебных программ епархиальных училищ и женских гимназий МНП;
- предоставление выпускницам VII классов епархиальных женских училищ права получения высшего диплома — домашней наставницы.

Вплоть до осени 1917 г. духовенство и общественность города активно обсуждали сложное положение, в котором находилось Пермское епархиальное женское училище. Хотя и предлагались конструктивные решения, например, преобразование Епархиального училища во Всесословную женскую гимназию, и передача в ведение Министерства Народного Просвещения (по сути, это решение проблемы финансирования), но реально осуществить предложенное не было никакой возможности.

Дальнейшие события в жизни города привели к закрытию училища и прекращению женского духовного образования на 80 лет. Решения, найденные в 1917 г. Советом Училища для дальнейшего его становления, будут реализованы лишь через 80 лет уже в иных социально-экономических условиях жизни общества. Возобновление женского духовного образования в Перми станет необходимым и возможным к началу 1990-х гг.

В 1996 г. в Перми по благословению архиепископа Афанасия (Кудюк) (1984–2002) были созданы Вечерние курсы практикующих регентов.⁶ В 1997 г. Курсы были реорганизованы в Регентскую школу при Свято-Троице-Стефановом мужском монастыре, а в 2005 г. решением Преосвященнейшего Иринарха, Епископа Пермского и Соликамского — в Регентское отделение Пермского духовного училища (открыто в 2002 г.). Регентское отделение располагалось при часовне Святителю Стефана Великопермского. С 2007/08 учебного года Регентское училище становится самостоятельным, независимым от Пермского Духовного Училища, и помещается при храме Свя-

³ См.: 25-летие службы начальницы епархиального училища Л. В. Первушиной // ПЕВ. 1916. № 28. С. 691–693.

⁴ См.: Устав епархиальных женских училищ // ПЕВ. 1870. № 19. С. 229.

⁵ См.: Журналы Пермского епархиального очередного съезда духовенства // ПЕВ. 1898. № 3–5. С. 35–41, 58–63, 76, 77.

⁶ См.: Арсентьева М. Л. Регентское образование в Перми. XXI век: Рукопись // Пермский Государственный Институт Искусств и Культуры. Пермь, 2003. С. 1.

того Равноапостольного Великого Князя Владимира в Закамске.

Первый выпуск состоялся в 2001 г. Дипломы защитили 7 человек. Всего, начиная с 1996 по 2009 г. училище дало 49 выпускников (из них 5 – заочники), которые трудятся в храмах Пермской и Соликамской и других епархий.

Значение Регентского училища не только в подготовке регентов и певчих для храмов епархии. За годы его существования оно стало выполнять духовно-просветительскую миссию среди пермской общественности. Традиционным для Регентского училища стало участие в краевых семинарах, конференциях, чтениях, концертах, а также проведение мастер-классов в рамках этих мероприятий.

С 2006/07 учебного года воспитанницы проживают в общежитии, находящемся при храме Св. Кн. Владимира. Ранее воспитанницы не обеспечивались жильем на время обучения.

Материальное обеспечение Регентского училища с годами улучшается, становится стабильным. С 2007/08 учебного года училище не находится на епархиальном содержании, но содержится на пожертвования и финансируется благотворителями и меценатами.

Почти все поступающие в женские духовные учебные заведения обеспечены материально и жилищно. В XIX в. у сироты духовного звания были две возможности: либо вернуться домой к пустому столу, либо иметь, хотя и не большой, но кусок хлеба и сносную жизнь в епархиальном женском училище, то сегодня поступление на духовную учебу обусловлено исключительно призванием и желанием воспитанницы служить Богу, Церкви и людям.

Имея сейчас бесплатное медицинское обслуживание населения, можно почти не учитывать влияние медицинских и гигиенических факторов на успешность ведения учебного процесса в женских духовных учебных заведениях.

В современном российском обществе отсутствует сословность. По этой причине контингент поступающих в женские духовные учебные заведения самый разнообразный. Равные возможности учиться имеют и горожане, и поступающие в училище из села.

Из потенциальной и желаемой в XIX в. всеобщая грамотность населения сейчас стала реальностью. Девушки бесплатно получают среднее образование в общеобразовательных школах. Это дает возможность наполнить

учебную программу женских духовных учебных заведений религиозными предметами в большей степени, чем это было в XIX — начале XX в., когда в Пермском епархиальном женском училище давались те предметы, которые сейчас изучаются в средней школе.

В целом, успех современного женского духовного образования напрямую зависит от положения Церкви в обществе и определяется, как и прежде, социально-экономическими факторами современной жизни. Они следующие:

- свобода вероисповедания;
- отсутствие сословности в обществе, мобильность социальных слоев населения;
- всеобщая грамотность населения;
- относительная устойчивость материального положения населения;
- доступное медицинское обслуживание.

Пермское регентское училище — это возрождение женского духовного образования в Перми в конце XX — начале XXI вв., ибо именно здесь происходит воспитание молодых девушек на чисто православных основах. В первую очередь, это касается богослужения — вся жизнь воспитанниц строится на основе годового богослужебного круга Православной Церкви.

Трудно не вернуться к мысли, что проблемы, стоявшие перед женским духовным образованием в Перми к 1917 г., оказались разрешенными через 80 лет в новых социально-экономических и исторических условиях жизни Церкви именно с созданием Пермского регентского училища.

И теперь, в начале XXI в., как и в XIX в. становление женского духовного образования закономерно и определяется потребностями Церкви в данный исторический момент. В XIX в. главной потребностью было дать образование дочерям духовенства. Как было видно, со временем возникла потребность решить задачу воспитания грамотных учительниц для церковно-приходских школ, которые бы могли благотворно влиять на церковный дух народа. Ныне, кроме задачи подготовить достаточное количество руководителей церковных хоров, перед женским духовным образованием появляется новая задача — воспитать религиозно грамотную женщину, могущую трудиться на ниве церковного просвещения народа совместно с пастырями и выполнять их труд. В первую очередь, труд духовно-просвещенной женщины незаменим в сфере детского церковного воспитания, а

именно как учительницы воскресной школы, православной гимназии, преподавательницы Основ православной культуры в средней школе.

Для реализации этой задачи необходимо повысить уровень преподавания Закона Божия и педагогики. В последние годы отмечается недостаточный общекультурный уровень

воспитанниц Регентского училища, что связано, в первую очередь, с общим снижением уровня школьного образования.

Задачи, которые стоят перед современным женским духовным образованием — это свидетельство того, что оно проходит процесс своего становления. Эти задачи — следствие современных потребностей Церкви и общества.



И. В. Починская

ИСТОРИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЙ СБОРНИК ФИЛИППОВЦЕВ ЮЖНОЙ ВЯТКИ.*

Полемика филипповцев Южной Вятки с представителями других беспоповских согласий, а также внутри своего согласия породила довольно обширную литературную традицию, которая активно развивалась вплоть до конца 1970-х гг. Споры с другими согласиями и, прежде всего с федосеевцами, вызвали необходимость самоидентификации и протраивания своей линии сохранения истинной духовности. Это породило широкое бытование на Вятке нескольких сочинений родословного характера различных редакций. Данные родословия были созданы в Уренском крае, территории, расположенной на северо-востоке Нижегородской губернии за р. Ветлугой, в районе ее притока р. Урень.¹ Будучи духовно связанными с уренскими филипповцами, вятские одноверцы рассматривали их историю как часть своей. В уренские повествования они включали изложение этапов передачи благодати духовными отцами на Вятке или помещали его в конце текста.



Починская Ирина Викторовна — к.и.н., Уральский государственный университет, зав. Лабораторией археографических исследований
E-mail: lai@usu.ru

¹ Подробнее об этом см.: Починская И. В. О бытовании родословий филипповского согласия на Вятке // *Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV–XX вв.* Новосибирск, С. 424–429.

* Работа проводилась при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям в рамках НИР «Социокультурные и институционально-политические механизмы исторической динамики переходных периодов», шифр «2009-1.1-301-072-017»

Вторая половина XIX в. ознаменовалась обострением внутренних споров у филипповцев Южной Вятки по нескольким обрядовым вопросам. Конфликтная ситуация сложилась в общинах Уржумского уезда. Первым и, вероятно, наиболее волновавшим старообрядцев вопросом был вопрос о положении иконы на покойника: «лицом к лицу» или «по естеству». Этот спор привел филипповцев к разделению на две группы. По именам основоположников течений сторонники возложения икон первым способом получили название «васинцев», второго — «ионовцев».

Каждый из толков написал свою историю, изложил свое видение причин конфликта. Эти истории состоят не из одного, а целого комплекса сочинений, окончательно сформировавшихся уже во второй половине XX в. Интересно, что сочинения, созданные каждой из противоборствующих сторон, в 1970-х гг. были сведены в сборники. Видимо, это был очередной период активизации попыток выяснить отношения, который, к сожалению, не привел к согласию.

Сборник, составленный ионовцами, был скопирован в их общине во время экспедиции археографами МГУ, а затем опубликован и прокомментирован участником экспедиции А. А. Исэровым.² Построение сборника имеет свою логику, оно основано на хронологическом принципе. Он начинается с рассказа о расколе церкви и заканчивается повестями,

² См.: Исэров А. А. Филипповское родословие: Исторические сочинения старообрядцев-филипповцев Поволжья и Южной Вятки. М., 2004.

связанными с историей филипповцев ионовского толка Южной Вятки.

В сборнике, созданном васинцами, нет логики расположения материала.³ Он скорее напоминает собранные воедино подготовительные материалы для дальнейшей работы. Его состав выглядит следующим образом:

«Копия № 2». Письмо в Максинерскую обитель из Савиновской обители. Нач.: «Аще мы умолчим, то камение возопиют...». Кон.: «Жаждущие церковного мира братия ваши Савиновской обители шлем вашему смирению христианскую любовь, желаем о Христе радоваться всегда ныне и присно и во веки веком», Л. 5–8;

«Копия № 3». Письмо из Вятки. Нач.: «Г И Х С Б П Н А аз я грешный хочю невного (так!) пописать се же есть еже глагола Спас наш братие». Кон.: «Напишите мне письмо как посоветовали Г. Ф.», Л. 9–10;

«Копия № 4, книжица. Беседа в деревне Уланове. Описание однодневной беседы в деревне Уланове Уржумского уезда, 7 дом Козьмы Петровича Крупина, 30 генваря 1915 года». Нач.: «Беседа была созвана по обоюдному соглашению сторон ...». Кон.: «Подлинник и список лиц принимавших участие на беседе хранится у распорядителя беседы Козьмы Петровича Крупина с подлинным верно», Л. 11–19;

«Копия № 5. Книжица Соборное уложение». Решения собора в д. Шихали Уржумского района 24 июня 1932 г. в доме Алексея лексеевича. Нач.: «Во имя Отца и Сына и вятаго Духа, во имя любви и соединения христовой церкви между христианами поморца и филиппова учения ...». Кон.: «... и повели юе отечество и по сем зделался, по-нашему, астоящий раздел», Л. 19об.–27;

«Соборное постановление 1877 деревни ланове». Нач.: по молитве «По милости боией у нас был соббранный (так!) собор, с соасия обоих сторон посланы были ...». Кон.: «... за ихну уступку собор присудил просто инять без переправки дел», Л. 27–28;

«Копия 1873 года марта 11 дня Собор о разле иконы положение при погребение на койнаго». Материалы собора в с. Шурме жумского уезда. Нач.: по молитве «Благия ры благим делателям, пречестным братиям, те созва и утверди слово Божие ...». Кон.: «... дписуюсь Иван Василиев», Л. 28–31;

«Копия». Нач.: «7424 года месяца февраль бывший собор в деревни Ефремовой Свято-

горской волости Глазовского уезда и были на соборе ...». Кон.: «... Иосиф Иванов Перминов деревни Ефремовской Святогорской вол. Глазовского уезда», Л. 31–34;

«Краткое описание истории христианской церкви». Нач.: «Степенная 168. Первую борьбу за старое благочестие вели епископ Коломенский Павел ...». Кон.: «О пользе церковного мира и вреде раскола продолжение следует», Л. 34–40;

«Копия № 7. Книжица Письмо с починка Кленовского в Глазов». Нач.: по молитве «Благия веры и благим делателем, пречестным братиям, их же созда слово Божие о здравых догматах...». Кон.: «... но время уже не позволяет, но сократим сие малое письмо. Богу нашему слава и ныне», Л. 42–46об.;

«В 1873 году был собор по хадаисту Алексея Васильевича...», Л. 69–70;

Письмо М. А. Басалаева к ионовцам. Нач.: «1970 г. Господи Иисусе Христе Сыне божий помилуй нас. Шлем мы вам, братия и сестры по Христе, мир и любовь...». Кон.: «Неключимии и грешный раб Божии Мина», Л. 71–79.

Местами, между этими сочинениями, помещены короткие выписки из книг Священного Писания и Предания на самые различные темы.

Нужно заметить, что все исторические сочинения, входящие в сборник, бытовали у членов васинской общины отдельными списками и некоторые из этих списков либо их копии были получены уральскими археографами во время экспедиции.⁴

Наш сборник был скопирован со списка, хранившегося у жителя с. Верхняя Шурма Уржумского района Д. А. Метелева (ок. 1898–1996). Важнейшей целью своей жизни Денис Антонович считал поиск основы для примирения филипповцев.⁵ Мысль о необходимости примирения рефреном проходит через весь сборник. Метелев немало сил приложил для установления правой стороны в споре по вопросу о положении иконы на покойника. Для решения этой задачи он работал в библиотеках Ленинграда, Рогожского кладбища в Москве, с этой целью собирал и анализировал местные сочинения.

Ионовский сборник открывается краткой историей раскола церкви и начала движения старообрядчества, вслед за ней идет ро-

⁴ См., например: XVII. 19p/809–XVII.22p/812, XVII.26p/829.

⁵ См.: ЛАИ УрГУ. Д. 63/78-12. Л. 8.

дословие филипповского согласия, а далее — «История христиан-старообрядцев поморского потомства Филиппова согласия Шихалевской (ионовской — *И. П.*) обители Уржумских пределов Вятской страны». В васинском сборнике нет текста о расколе церкви, но есть сочинение под названием «Краткое описание истории христианской церкви». Название этого сочинения вполне соответствует содержанию. Оно представляет собой небольшой текст, излагающий предельно коротко корни и истоки филипповского согласия на основании родословия, составленного на Урене (тот же вариант, который использовали и ионовцы), а далее речь идет об истории филипповцев Южной Вятки, где излагаются проблемы, разделяющие оба толка. Дополнением к «Краткому описанию» является письмо М. А. Басалаева к ионовцам. В творческом наследии Басалаева есть сочинение под названием «Как и откуда принято благословение на духовное дело в Шурминских пределах»,⁶ но включение в сборник вместо него письма объясняется тем, что в последнем более развернуто излагается материал, данный в «... благословении на духовное дело в Шурминских пределах». В письме довольно четко определены спорные вопросы и объяснены причины их возникновения. В интерпретации васинцев искажение обряда возложения иконы на покойника произошло в период духовного наставничества Ермила Ермиловича (1818–1858). Но, не смотря на то, что этот период длился сорок лет, Басалаев называет конкретную дату возникновения новой традиции 1850 г. Причиной этого искажения стал тот факт, что Ермил Ермилович перешел в старообрядчество из официальной церкви незадолго до благословения и поэтому плохо знал обряды. Его «благословили на духовное дело, а делом править не поучили».⁷ Однако споры по поводу введения южновятскими филипповцами порядка возложения иконы «по естеству» начались только в начале 1970-х гг., когда представители глазовской и медянской общин, посетившие уржумцев, указали на их ошибки. Внутри общины возник спор, который попытались разрешить на соборе в Шурме, проведенном 11 марта 1873 г.⁸ Но собор не решил поставленной перед ним задачи, а закрепил появление двух толков. Далее споры

о возложении иконы рассматривались на соборах 1884 г. (где проводился собор не указано), 30 января 1915 г. в д. Уланово Уржумского уезда, в феврале 1916 г. в д. Ефремово Сятогорской волости Глазовского уезда. Материалы всех этих соборов нашли отражение в нашем сборнике.

Васинцы, высказывая претензии к своим оппонентам, обвиняют их в том, что до раскола филипповской общины «из никониян многие крестились в староверы, а особенно в Максинери. Когда шихали (ионовцы — *И. П.*) сделали раскол церкви, не подчинились собору, после этого из мирских не пошли в староверы, не стали креститься. Узнали, что между староверами идет вражда. Диявол сделал свое дело».⁹ Второе серьезное обвинение в нарушении правил вселенских соборов было предъявлено ионовцам за то, что они приняли решение перекрещивать переходящих к ним васинцев.¹⁰

Вторым источником конфликтов между вятскими филипповцами стал вопрос о совершении или не совершении ста поклонов при молитве Богородице. Ионовцы оказались сторонниками моления без поклонов. Васинцы в «Кратком описании истории христианской церкви» по этому поводу пишут следующее: «Пятнадцать лет тому назад новые учителя издали свой новый закон, которым отменяют сто поклонов на правиле при молении Богородице и такое поклонение строго запрещают. В противном же случае поклоняющихся и ревнующих о старом благочестии лишают общей трапезы и молитвы, а кто если с поклоняющимися сообщится в молении, такового от общины отлучают и наказуют епитимией да пребывает в посте и молитве шесть недель».

Такое несправедливое требование нарушает издревле существующий устав моления, который был принят прежними христианскими учителями, а потому существует и по сие время у всех христиан нашего согласия. В Уренской стране на Медяне и в Глазове, а также и здесь у уржумских христиан существует беспрерывно на основании 8-го прав. 3-го Вселенск. собора...».¹¹ Когда начались эти споры, неизвестно. С какой даты отсчитывает автор сочинения 15 лет назад определить невозможно. Ионовская легенда относит возникновение разделения на основании отношения к покло-

⁶ Там же. XVII.21р/811. Л. 18 об.—23об.

⁷ Там же. XVII.23р/813.

⁸ См.: Там же. Л. 28—30об.

⁹ Там же. Л. 73—73об.

¹⁰ См.: Там же. Л. 74об.

¹¹ Там же. Л. 39—40.

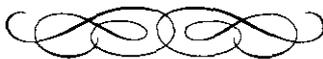
нам при молитве Богородице к 1898 г.,¹² но в этом году произошел раскол внутри их толка, когда выделилась группа Черновых, признавшая необходимость совершения поклонов. Следовательно, отделение всего ионовского толка от остальных филипповских общин, признававших поклоны, произошло до 1898 г.

В сборник включены материалы, рассматривающие и другие дискуссионные вопросы обрядности. Однако исходя из того, что они не

получили столь широкого резонанса в литературе, можно предположить их достаточно быстрое и мирное разрешение.

Более подробное рассмотрение указанных в статье материалов и других, относящихся к проблеме полемики из фондов УрГУ, МГУ, БРАН, ГИМ и др., еще ждут своего исследования. Сравнительный анализ сочинений, вышедших из под пера представителей всех, втянутых в конфликт сторон, позволит яснее представить внутреннюю жизнь филипповцев Южной Вятки.

¹² См.: Исэров А. А. Указ. соч. Л. 69, 82–85.



И. П. Пярт

ПРОВИНЦИАЛЬНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ. ОТЕЦ ИОАНН ПЫРЬЕВ, САРОВСКАЯ ПУСТЫНЬ И СУДЬБЫ ЕДИНОВЕРИЯ НА УРАЛЕ. 1830–1850 ГГ.

Саровская Пустынь с начала XIX в. привлекала уральских верующих как «замечательный очаг благочестия» и стала образцом для устройства новых женских обителей на Урале.¹ Данный доклад посвящен переписке между уральцем о. Иоанном Пырьевым, единоверческим священником в Нижнем Тагиле, и саровскими игуменами о. Нифонтом и о. Исией II. Письма о. Иоанна, сохранившиеся в архиве Саровской Пустыни, проливают свет на некоторые аспекты религиозной жизни Урала в 1830–1850-е гг.

Об о. Иоанне известно немного. Возможно, что он был уроженцем г. Шадринска. Несмотря на то, что он не учился в духовной семинарии (по всей видимости, он окончил духовное училище), о. Иоанн в 1830-е гг. служил в сане дьякона в церкви Святителя Николая в Шадринске, преподавал Закон Божий в народном училище. В 1837 г. был рукоположен в Перми в сан священника епископом Аркадием (Федоровым) и назначен единоверческим священником в Нижнетагильский за-

вод. О. Иоанн был главой большого семейства (известно о семерых его детях), он питал большое уважение к монашеской духовности и обращался к игумену Нифонту как к своему духовному отцу. Миссионер Оглоблин, рекомендовавший о. Иоанна нижнетагильским единоверцам, характеризовал его как человека «характера удобного и по внешнему виду довольно благообраз[ного]».²

По свидетельству о. Иоанна, он впервые попал в Саровскую пустынь еще будучи в сане дьякона в начале 1830-х гг. С монастырем его познакомил монах Авель (Ванюков), автор книги о Саровской пустыни, перешедший впоследствии в Троице-Сергиеву Лавру.³ Мы можем судить по письмам о. Иоанна о том, что встреча со старцем Серафимом произвела на него глубокое впечатление: он был уверен, что Серафим обладает даром молитвенного заступничества даже после смерти. В последние годы жизни Серафима стали почитать как святого некоторые члены монашеской общины, дивеевские сестры и многочисленные посетители пустыни. О распространении почитания преп. Серафима на Урале сви-



Пярт Ирина Петровна — доктор наук, Таллинский университет, н.с.
E-mail: irina@paert.com

¹ Начева М. Ю. Саров и женское монашество на Урале в конце XVIII — XIX в. Екатеринбург, 2000. С. 10 <http://atlasch.tarod.ru/>

² Ганьжа С. Страсти вокруг часовни: от раскола к единоверию. http://history.ntagil.ru/8_07.htm

³ См.: ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 388. Л. 85; Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки в ней подвизавшиеся. Записки, собранные Троице-Сергиевой Лаврой иером. Авелем. М., 1860.

детельствует письмо 1836 г., в котором дьякон Иоанн упоминает о том, что в Шадринске «много любителей и читателей его памяти» и просит игумена Нифонта прислать жизнеописание подвижника.⁴ О. Иоанн глубоко верил, что даже мысленное призывание Серафима может творить чудеса. Так, он писал игумену Исаею II о том, что во время тяжелой болезни своей жены Анны ему «положено было на сердце просить молитв о выздоровлении Св. обители Саровской, а именно: Успению Владычицы небесной отслужить всенощну и молебны с водосвятием <...>, а потом отпеть панихиду над могилкой о. Серафима, где помянуть всех в блаженной памяти скончавшихся отцев Саровской Пустыни и наших усопших родственников». О. Иоанн был убежден, что Анне Пырьевой стало легче, как только супруги дали обет о молебне. Интересно, что в письмах о. Иоанна совсем не упоминается Дивеевская женская община, сестры которой считаются более достойными хранительницами Серафимовской памяти, чем братия Саровской пустыни.⁵

Письма о. Иоанна позволяют переосмыслить личность игумена Нифонта, получившего в литературе неблагоприятную репутацию карьериста, неприязненно относившегося к преп. Серафиму.⁶ Поводом для такой «славы» стал факт, что по настоянию игумена Нифонта, Серафим вернулся в монастырь после периода пустынножительства, а также высказанные им сомнения о реальности молений Серафима на камнях.⁷ Нифонт (Василий Петрович Черницын родился в 1761 г., из мещан г. Темникова, в Сарове — с 1787 г.), умелый администратор и духовник, исполнял должности соборного иеромонаха, казначея, братского духовника до избрания в настоятели и имел многочисленных духовных детей вне монастыря. Безусловно, рост почитания одного из монахов обители создавал определенные проблемы для руководства и братии, которые оставались в тени славы Серафима, а

некоторые из них даже пытались сделать церковную карьеру, преподнося себя как учеников старца.⁸ Тем не менее, нет свидетельств о том, что отец Нифонт критиковал своих духовных детей за почитание Серафима как святого. Именно ему сообщил о. Иоанн о видении Серафима во сне и просил прислать жизнеописание подвижника. О достоинствах Нифонта свидетельствуют и письма Исаеи (Путилова), сменившего Нифонта на посту настоятеля, брату Антонию (Путилову), скитона начальнику Оптиной пустыни, затем игумену Малоярославецкого Черноостровского монастыря. Он писал, что Нифонт был искусен в духовном руководстве и согласился стать казначеем только, чтобы не впасть в большее искушение.⁹ Нифонт строго относился к поступающим в монастырь, не допускал выходцев из приказных и «церковного звания», не отличавшихся репутацией трезвенников, что значительно способствовало укреплению монашеской дисциплины.¹⁰ Письма уральца о. Иоанна Пырьева свидетельствуют о его глубоком уважении к о. Нифонту, которому он сообщает о своих сомнениях, трудностях и благочестивых устремлениях. Очевидно, что совет Нифонта, и особенно его молитвенное предстательство имели большое значение для автора писем.

Благочестие о. Иоанна тесно связано с cultом святых, включая еще непрославленных подвижников. В ключевые и критические моменты жизни он обращался к заступничеству святых и Богородицы. О. Иоанн внимательно относился к снам, видя в них знаки и указания о будущем. Так, в одном из писем он рассказал, что видел старца Серафима, стоявшего в храме Саровской Пустыни «за правым крылосом, за столбом, и некоторые из братии приходили к нему для принятия благословения, причем он давал им какие-то полезные наставления, коих, однако, я не расслышал».¹¹ В отличие от жанра видений, популярного в народной среде, рассказ о. Иоанна не содержит ничего сверхъестественного. Явившийся во сне

⁴ ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 404. Л. 80б.

⁵ Например, протоиерей Всеволод Рошко. Преподобный Серафим: Саров и Дивеево. Исследования и материалы. М., 1994. С. 25.

⁶ См.: Там же. С. 43.

⁷ «...те обстоятельства из жизни его, кои могли быть видими я не отвергаю, а о невидимых бывших ему духовных видениях и о том, как он в пустыне якобы тысячу дней и ночей на камнях молился, не известен». Цит. По: Степашкин В. А. Преподобный Серафим Саровский. Предания и Факты. Саров, 2002. С. 40. Также при Нифонте пресеклась традиция пустынножительства.

⁸ Как, например, послушник Саровской пустыни Иоанн Толстошеев, впоследствии иеромонах Иоасаф и схиигумен Серафим. О противоречивой личности Иоанна см. Св. Георгий Павлович «Клевета на святых и искажение церковной истории». http://www.rusk.ru/analitika/2006/01/25/kleveta_na_svyatyh_i_iskazhenie_cerkovnoj_istorii/

⁹ См.: ОР РГБ. Ф. 213 (Оптина Пустынь). К. 58. Ед. хр. 26. Л. 270б.-28. (2 мая 1845 г.).

¹⁰ См.: ОР РГБ. Ф. 213. К. 58. Ед. хр. 26. Л. 39 (20 мая 1848 г.).

¹¹ ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 404. Л. 7 об.

святой не передает рассказчику никаких наставлений или сообщений для мира живых.¹² Тем не менее, явление Серафима во сне расценивается рассказчиком как особое благоговение, знаменуя усиление личного благоговения перед еще непрославленным святым: «С сна проснувшись, я ощутил сердце свое несказанно радостным и почувствовал с тех пор особенное усердие к сему благочестивому отцу».¹³ Кроме преп. Серафима, о. Иоанн почитает св. Симеона Верхотурского («дивный страны нашей чудотворец»), икону и житие которого вместе с землей из могилы святого он послал «великому святителю», очевидно, митрополиту Филарету (Дроздову) в 1840 г.¹⁴ Интересно, что и прославление Симеона, и почитание Серафима принадлежат к периоду, последовавшему за старообрядческим расколом церкви. Оба святых, таким образом, выступают как свидетельство святости и духовной силы православной церкви в защиту от нападков старообрядцев.

Письма о. Иоанна проливают свет на отношения православия и старообрядчества на Урале. Период служения о. Иоанна пришелся на самый пик антистарообрядческой политики николаевского царствования (1830–1850-е гг.). Борьба с расколом, принявшая формы обращения старообрядцев в единоверие и насильственной передачи старообрядческих церквей и часовен в распоряжение единоверцев, вела к напряжению и без того сложных отношений между официальной церковью и старообрядцами. О. Иоанн признался в письме к своему духовному отцу в том, что епископ Аркадий уговаривал его служить при единоверческой церкви, обещая быстрое продвижение по служебной лестнице.¹⁵ Свою неуверенность перед таким ответственным шагом он высказывал о. Нифонту: «Боюсь бремя взять на плечи, когда не могу просто без помощи других ходить. Там надобно заниматься увещанием раскольников ко Христовой церкви, а я, невежда, не учился в семинарии, и что могу делать, совершенно обезоружен».¹⁶ Это письмо свидетельствует о том, что о. Иоанн вряд ли был карьеристом, ищущим возможность получения места священнослужителя, не имея доста-

точного образования.¹⁷ Поскольку мы не имеем писем от о. Нифонта о. Иоанну, мы не можем судить каково было отношение саровского строителя к дилемме его духовного сына. Около 1838 г. о. Иоанн был рукоположен Аркадием в единоверческие священники и направлен в Нижнетагильский завод, где 900 новоиспеченных единоверцев ходатайствовали об обращении старообрядческой часовни в единоверческую церковь. «Боже мой! Куда я попал?», восклицал о. Иоанн, увидев, что ему противостоят около 11 тысяч старообрядцев. Они выгнали священника из часовни и публично высмеивали его, как назначенного сверху представителя официальной церкви.¹⁸ О. Иоанн, служивший сначала по домам у своих прихожан, тем не менее (не без вмешательства властей), сумел укрепить позиции единоверия в Нижнем Тагиле. По его словам, за 2 года к единоверческому приходу присоединилось около 500 человек. Во многих случаях обращения были добровольные. Так, однажды о. Иоанн крестил старообрядческого младенца, находившегося при смерти, по просьбе родителей. Когда ребенку после крещения стало лучше, вся семья решила присоединиться к единоверческой церкви.¹⁹ И хотя о. Иоанн старался, чтобы его успехи не выглядели самовосхвалением, очевидно, что он оценивал свои заслуги согласно шкале ценностей николаевской эпохи. Он просил о. Нифонта сообщить о его успехах одному из высокопоставленных лиц в церкви, видимо, митрополиту Филарету (Дроздову).²⁰ Старания о. Иоанна не пропали даром, так как он был удостоен чина протоиерея.

Письма о. Иоанна игумену Нифонту свидетельствуют о неустойчивом положении единоверия в уральском регионе. Окруженные многочисленным старообрядческим населением и притесняемые приходским духовенством, единоверческие приходы были слабы и в материальном, и социальном отношении.²¹ Не удивительно, что о. Иоанн, лишенный поддержки в

¹⁷ См.: Об использовании антистарообрядческой политики для карьерного роста см.: Мангилева А. В. Духовное сословие на Урале в первой половине XIX века (на примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. С. 72, 73.

¹⁸ См.: ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 404. Л. 17–170б. О бурной истории передачи часовни единоверцам и столкновениях старообрядцев с представителями власти см.: Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1995. Вып. 8. С. 94–102.

¹⁹ См.: ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 404. Л. 17–170б.

²⁰ См.: Там же. Л. 820б.

²¹ Ср.: Мангилева А. В. Указ. соч. С. 139–143.

Ср. например, с визионерами петровской эпохи, описанными А. А. Лавровым. См.: Лавров А. А. Колдовство и религия в России. М., 2000. С. 192–202.

ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 404. Л. 7 об.

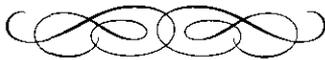
Там же. Д. 388. Л. 82.

См.: Там же. Л. 790б.

Там же.

своей епархии, апеллировал и к духовному заступничеству святых подвижников, и к авторитету руководителей Саровской Пустыни, основатели которой были опытными миссионерами в отношениях со старообрядчеством. Игумен Нифонт выступил не просто в роли духовного отца, но и влиятельного покровителя, спо-

собного замолвить слово за своего подопечного перед представителями церковной власти. Безусловно, мы не можем судить о единоверческом духовенстве по одному лишь ее представителю. Но хотелось бы надеяться, что письма о. Иоанна позволят дополнить и в чем-то переосмыслить непростую историю единоверия на Урале.



Т. Н. Савинова

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ДУХОВНЫХ КНИГ В ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

В 1860–1870 гг. в структуре книжного потока ведущее место занимают духовно-богословские (или религиозно-нравственные) издания.¹ В эти же годы любители религиозной литературы среди крестьян-читателей составляли большинство. Об этом свидетельствуют многочисленные наблюдения современников. Один из них, например, писал: «... грамотность между крестьянами ... развита слишком мало, так что на сто человек едва ли придется один грамотный... Грамотники исключительно читают одне только церковные книги...».²

Разными путями попадали в Оренбургскую губернию и распространялись книги духовного содержания. Но недостаточно просто иметь какие-либо издания, надо, чтобы их могли прочитать.

На долю сельского населения приходилось девять десятых общей численности страны, грамотных же в конце 1860-х — начале 1870-х гг. было примерно 8% населения (т.е. порядка 10 млн. человек).³ Произведенная в 1868 г. однопольная перепись населения в Оренбурге, Верхнеуральске, Орске, Троицке, Илецкой Защите и Миасском заводе показала, что в этих городах из 61398 человек населения, неграмотных было 44456 человек, т.е. 3/4 всех зарегистрированных. Причем процент безграмот-

ных среди женщин составлял 84%. Даже город Оренбург, будучи столицей губернии, имел лишь 44% грамотных жителей.⁴

В этих условиях показательна деятельность Михаило-Архангельского братства, открытого 8 ноября 1886 г., по распространению духовных книг. Оно было организовано с целью распространения православия среди иноверцев и утверждения истинной Церкви среди старообрядцев и сектантов Оренбургской епархии. Братство выполняло миссионерские и просветительские функции в регионе. Его создание и деятельность осуществлялись в соответствии с «Общими правилами учреждения православных церковных братств» 1864 г.⁵ Ко времени основания Братства в Оренбургской епархии, подобные религиозные общества уже получили распространение на территории Российского государства.⁶

Ведя религиозную просветительско-миссионерскую работу, братство широко использовало все возможности распространения книг своей тематики. Оно имело книжные лавки, библиотеки, подвижные читальни, организовывало публичные чтения, практиковало выписку книг, брошюр, снабжало школы учебными пособиями.



Савинова Татьяна Николаевна — Институт степи УрО РАН, библиограф
E-mail: anaitat2009@yandex.ru

¹ См.: Книга в России. 1861–1881: в 3 т. М., 1991. Т. 3. С. 130.

² Там же. С. 83.

³ См.: Там же. С. 71.

⁴ См.: Осипов О. В. Церковно-приходские школы Оренбургской епархии (1864–1917 гг.): дис. ...канд. ист. наук. Челябинск, 2002. С. 83.

⁵ См.: Русское православие: веки истории. М., 1989. С. 375.

⁶ См.: Камзина А. Д. Система обучения православных миссионеров «противораскольнической» миссии в Оренбургской епархии в XIX — начале XX в. // Вторые Большаковские чтения. Культура Оренбургского края: история и современность. Оренбург, 2006. С. 109.

Учитывая то, что неграмотным было большинство населения губернии, такая форма распространения духовной книжности и христианских ценностей, как духовно-нравственные чтения, начатые Михаило-Архангельским братством в 1887 г., может считаться не только оправданной, но и необходимой в существовавших условиях. Целью организации чтений для интеллигенции было «возбудить в них интерес к предметам христианской веры и нравственности и в тоже время привлечь этих лиц к должному времяпрепровождению в праздничные дни», а для простого народа — «отвлечь от недостойного поведения в праздничные дни, распространить в народе истины христианской веры и правила нравственности». Для интеллигенции чтения устраивались в зале городской думы г. Оренбурга, а для простого народа — в манеже при Юнкерском училище. Мероприятия сопровождалась показом «туманных картин, соответствовавших содержанию чтений», раздачей листков и брошюр, церковными песнопениями. В программе чтений были доклады на темы: «Естественный закон в духовном мире», «Что такое жизнь?», «Нетление св. мощей угодников Божиих», «Изложение учения в девяти заповедях блаженства в связи с учением десятословия», «Частная жизнь Константина Великого». В манеже больше внимания уделялось чтениям, посвященным жизнеописанию святых. Они сопровождались показом «туманных картин» из библейской истории (от 3 до 5 картин).⁷

Всего в 1888 г. было организовано 18 чтений в думе и 19 в манеже. Михаило-Архангельское братство и в дальнейшем практиковало устройство собеседований, чтений. Так, в 1901 г. оно инициировало публичные собеседования в 9 церквях Оренбурга и в 6 церквях трех уездных городов, а также публичные чтения в Оренбурге и Уральске. С этой целью совет братства устроил подвижную читальню на главной рыночной улице в Оренбурге. Это было сделано самым простейшим способом — «вывешано несколько больших рам и в каждую из них за стеклами вставлены листы с печатными статьями религиозно-нравственного содержания». Такая же читальня находилась в Гроизке.⁸

Для миссионеров были организованы библиотеки по благочиниям. В 1891 г. в ведомостях только 3 библиотеки были обозначены как противораскольнические, всего же по округам их действовало 12, при церквях — 288. В 1900 г. число библиотек составило при церквях — 427, а в округах — 29. То есть за несколько лет численность библиотек в Оренбургской епархии возросла. При этом по содержанию большинство из них были скудными и не имели даже минимума необходимых книг.⁹

В целях подготовки миссионеров к диспутам Советом Братства было принято решение об организации противораскольнической центральной библиотеки в Оренбурге. Ее разместили в здании Оренбургской духовной семинарии. Библиотека содержала книги полемики и обличительного характера, такие как сочинения архимандрита Павла (Прусского) и старопечатные, особо почитаемые старообрядцами: Благовестное Евангелие, Кормчая книга, книга Кирилла Иерусалимского, Великий Катехизис, Малый Катехизис, Маргарит, Потребник и Номоканоник.¹⁰ Литературой могли пользоваться миссионеры и воспитанники семинарии, как будущие проповедники.

В 1907 г. Оренбургская ученая архивная комиссия (ОУАК), «руководствуясь мыслью сохранить и собрать воедино церковно-археологические древности Оренбургской епархии, с целью образовать при музее Оренбургского края в г. Оренбурге церковно-археологический отдел, разослала особые опросные листы». Респонденты должны были сообщить о наличии при церквях архивов (указав количество хранящихся дел XVII, XVIII, XIX и XX вв. и их примерное содержание), библиотек или вообще книг XVII–XX вв. (с росписью по десятилетиям), складов монет (тоже с подробным их описанием), старинной церковной утвари или облачений, а также предметов, не имеющих отношения к богослужению — старинного оружия, знамен, картин светского содержания, скульптур и т.п. К 1913 г. листы были возвращены обратно в ОУАК и составили обширное дело в 833 листа.¹¹ Это была своеобразная попытка провести инвентаризацию культурного наследия, в том числе и фондов церковных библиотек Оренбургской губернии.

⁷ Миненко Н. А., Апкаримова Е. Ю., Голикова С. В. Повседневная жизнь уральского города в XVIII — начале XX века. М., 2006. С. 252.

⁸ См.: Там же. С. 253.

⁹ См.: Камзина А. Д. Указ. соч. С. 109, 110.

¹⁰ См.: ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10562. Л. 64.

¹¹ См.: Там же. Ф. 96. Оп. 1. Д. 77.

Н. Модестов в докладе «Итоги опросных листов, разосланных ОУАК причтам Оренбургской епархии»¹² писал: «Прочитывая ответы, которыми заполняли опросные листы настоятели Оренбургской епархии и особенно захолустных церквей, мы невольно представили себе такую картину. Вот убогая церковь степного захолустья; в каком-нибудь укромном уголке ее или в церковном сарае скромно ютится тот невидный материал, который так интересует археолога и который, тем не менее, на общепринятом языке носит незавидное название хлама, сохранившегося лишь благодаря тому только, что до этого хлама не дошли свободные руки. И вот, разбирая такой хлам, где-нибудь беспорядочно сваленный в одну кучу, не один, думается нам, батюшка крепко почесывал свою, быть может, уже седую голову, раздумывая, что из этого хлама относится к архиву, а что к библиотеке?»

Некоторые к вопросам относились с подозрением и предпочли не отвечать положительно».

В целом же Н. Модестов был во многом прав — церковные библиотеки Оренбургской губернии были бедны. В опросных листах часто среди ответов встречается фраза «библиотека есть», но что она собой представляет — можно только догадываться.¹³ Некоторые церковные библиотеки располагали только современными книгами и брошюрами, но фонд их был скуден. Одной из больших может считаться библиотека церкви Вознесения Господня с. Закомалдино Челябинского уезда — 482 «новых книги и брошюр».¹⁴

Одной из самых грамотных частей населения Оренбургской губернии можно считать Оренбургское казачье войско (ОКВ). Учитывая стремление родителей к обучению своих детей и строительству школ на общественные средства, наказной атаман генерал-майор К. Н. Боборыкин приказом от 19 августа 1871 г. ввел обязательное обучение детей казаков с 8–9-летнего возраста. В результате с 1870 по 1875 гг. количество школ в войске возросло со 152 до 470, а число учащихся — с 4415 до 17919.¹⁵ В начале XX в. по уровню грамотности ОКВ оставляло далеко позади себя все другие казачьи войска. На 1 января 1917 г. в войске

насчитывалось 596 школ — более трети всех начальных учебных заведений Оренбургской губернии. В казачьих школах обучалась почти половина учащихся Оренбуржья — свыше 47 тыс. детей. Грамотность среди детей школьного возраста в ОКВ превышала 70 %.¹⁶

Поэтому не вызывает удивления тот факт, что в станицах Оренбургского казачьего войска имелись достаточно редкие духовные книги, казаки, привозили их из мест службы кто для чтения, кто как красивый трофей. О некоторых из них можно узнать также по протоколам ОУАК.

На заседании 22 сентября 1901 г. сообщено, что в музей Комиссии от А. Мякутина поступила рукопись «Последование Иисусу Христу» Фомы Кемпийского.¹⁷

Данный сборник приобрел «отец войскового старшины Федурин», когда «служил казаком в 1832 и 1848 гг. в Оренбургском казачьем полку, бывшем в эти годы в Москве; вероятно эта книга и привезена им в один из этих годов из Москвы. Прежде она была в дубовом переплете и долго так сохранялась, пока жив был отец, а потом валялась на чердаке, где ее грызли мыши, а некоторые листы пошли на «цыгарки». За нее Федурин в то еще время давали старообрядцы 125 рублей ассигнациями, но он не продал».¹⁸ Сборник в большей своей части был рукописным, заключал несколько различных произведений аскетического и мистического характера, скопированных несколькими переписчиками для какого-то любителя духовных книг. Самое большое место в сборнике занимал перевод известного сочинения Фомы Кемпийского «О подражании Христу». На основании библиографических изысканий, проведенных М. Я. Божуковым, членом ОУАК, сделан вывод, что рассматриваемый перевод — четвертый, до того времени неизвестный, список с рукописи Андрея Хруцова. Среди рукописного материала находилось еще шесть листов, составлявших как бы самостоятельную книгу, в которых заключалось интересное добавление к церковному уставу о том, как отправлять богослужение в некоторые дни года, «на которые в нашем уставе положена служба

¹² Модестов А. Итоги опросных листов, разосланных в 1907 году причтам Оренбургской епархии // Тр. ОУАК. Оренбург, 1913. С. 143–170.

¹³ См.: ГАОО. Ф. 96. Оп. 1. Д. 77. Л. 5, 16 и др.

¹⁴ Там же. Л. 65.

¹⁵ См.: Абрамовский А., Кобзов В. Учись, казак! // Родина. 2004. № 5. С. 114–116.

¹⁶ См.: Галигузов И. Ф. Образование // Галигузов И. Ф. Народы Южного Урала: История и культура. Магнитогорск, 2000. С. 258–278.

¹⁷ См.: Отчет о состоянии и деятельности ОУАК за 1901 г. // Протоколы заседаний за 1901–1907 годы / ОУАК. Оренбург, 1909. С. 13.

¹⁸ Там же. С. 19.

«...ежедневная или которые у нас считаются ежедневными». М. Я. Божуков нашел, что «... добавление заслуживает особенного внимания ученых специалистов по литургике».¹⁹

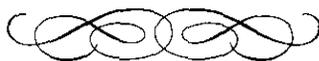
Но начала не только грамотности, но и распространения духовной книжности закладывались в учебных заведениях. К сожалению, в библиотеках домовых церквей сохранились отрывочные сведения. В здании Неплюевского кадетского корпуса находилась Домовая Воскресенская церковь. «Центральная часть корпуса, обращенная к западу, — пишет П. Д. Райский, — занята довольно обширной церковью, в которой имеется особая библиотека, заключающая в себе более 700 экземпляров книг духовно-нравственного со-

См.: Там же. С. 14, 15.

держания. <...> Церковь эта долгое время употреблялась при богослужении в казачьих поселках. Наконец, в 1852 году по ходатайству Оренбургского генерал-губернатора графа Перовского, с Высочайшего соизволения, она подарена Оренбургскому кадетскому корпусу».²⁰

Подводя итог путям распространения духовных книг в Оренбургской губернии во второй половине XIX — начале XX вв. можно сделать вывод, что религиозно-нравственные издания имели широкий спектр охвата как грамотного, так и неграмотного населения, попадая к потребителям информации через книготорговый рынок, организацию чтений, библиотеки.

²⁰ Райский П. Д. Путеводитель по городу Оренбургу. Оренбург, 2000. С. 120, 121.



Л. В. Хирьянова

ПРАВОСЛАВИЕ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИДЕНТИЧНОСТЬ КУЛЬТУРНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ КАРТИНЫ*

В современной динамичной действительности остро стоит проблема поиска новых культурных форм, что предполагает необходимость осознания российским обществом своего национального единства, духовных истоков и обращения к культуре, являющейся традиционной. В России — это православие и старообрядчество.

Все больший интерес в научных кругах приобретают вопросы диалога этих базовых культур, которые нельзя решить без анализа их культурно-мировоззренческих доминант, безусловно, основанных на принципе идентичности.

На первый взгляд, чисто формальные, затрагивающие исключительно внешнюю обрядовую сферу нововведения предложенные патриархом Никоном, не должны были возбудить значительных модификаций в церковном

и общественном сознании. Исследователи по-разному объясняют этот факт. Так, В. И. Кельсиев говорит о духовной привязанности русского общества к обряду: «...Эта страсть к обрядности, которая высказалась у нас так резко в расколе... присуща нашему народному духу с тех пор как народ себя помнит. Соблюдение формы во всем стоит у нас впереди. Во всем требуется не столько внутреннего убеждения, сколько нашего приличия...».¹ Историк В. М. Андерсон, напротив, указывает, что основным постулатом старообрядчества был не слепой обряд, а нечто онтологическое: «Это уже не обряд, не слепая погоня за буквою, а нечто из явлений высшего порядка, непосредственно связанных с духом истого, внутреннего гуманизма...».² Аналогичных взглядов придерживается и русский религиозный философ Г. В. Флоровский: «тема раскола не «старый обряд», но Царствие».³ Исследователь старооб-



Хирьянова Людмила Васильевна — к. философ. н., Белгородский университет потребительской кооперации, ст. преподаватель
E-mail: Fruits@yandex.ru

* Статья выполнена при поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, госконтракт П-861.18.08.2009.

¹ Собрание постановлений по части раскола: 1-2-изд. Мин. Вн. Дел. (1858) / перепечатка В. Кельсиева. Лондон, 1863. Т. 1. С. 50.

² Андерсон В. Старообрядчество и сектанство: исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб.: 1909. С. 97.

³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 67.

рядческой культуры В. И. Ясевич-Бородаевская делает вывод о том, что старообрядчество является православной церковью, берущей свое начало в дораскольной древности. «Нынешнее так называемое старообрядчество есть не что иное, как сохраненное в неприкосновенности Православие древнерусской дониконовской Церкви».⁴ Профессор Санкт-Петербургской духовной академии, доктор богословия И. Ф. Нильский в статье «Несколько слов о русском расколе» писал: «Всматриваясь в жалобы раскольников на Петра, нельзя не заметить, что нововведения его не нравились раскольникам именно... заметными следами в них уклонения от строго-религиозного духа предков, от православных начал древней Руси».⁵ Митрополит Иоани (Снычев) утверждал, что для старообрядческой Руси обряд — это некий символ, выражающий сущность веры: «Говоря, «умрем за единый аз» (то есть букву), ревнители обрядов свидетельствовали о высочайшем уровне народного благочестия, самым опытом связанного со священной обрядовой формой».⁶

Православными христианами средневековой Руси сущность веры понималась в неотделимости внутреннего религиозного чувства от внешнего действия — обряда. Современные старообрядцы рассматривают все церковные феномены: догматическое учение и обрядность в их идеальной совокупности. Религиозное чувство выражается в двух формах Богопочитания: синтезе внутренней веры и четком следовании культовой практике.

Старообрядческое мировоззрение не является противоположностью православному мировоззрению. Старообрядческая картина мира — христианская и православная по своей сущности, имеет единую природу с ортодоксальной православной. Бог — фундаментальная первооснова бытия занимает ценностно-смысловое место в мировоззренческой системе старообрядцев. Старообрядчество очень близко к православию в духовно-аксиологическом плане. В. В. Розанов в своей статье «Психология русского раскола» пишет: «Как и всякая церковь, даже всякое учение

христианское, православие и раскол имеют равно задачей своею спасение души».⁷ Высшими духовными ценностями являются ценности религиозные — заповеди, объявленные в Нагорной Проповеди Христа. Именно на них основана вера в Бога как Высшую ценность.

Старообрядчество не имеет существенных отличий от национально-традиционного бытия и не нарушает целостности национального самосознания и культурной идентичности. Русские философы этому вопросу дают следующее толкование. Н. С. Трубецкой утверждает, что старообрядцы являются истинными носителями народного, традиционно-православного сознания.⁸ По мнению И. А. Ильина, «Старообрядцы ... стали верными хранителями русского православно-национального самочувствия во всей его неприкосновенности, наивности и притязательности. Это было трогательно и даже полезно; не потому, что старообрядчество в церковном отношении — право, а потому, что оно веками, в душевной целостности и с нравственной ревностью блюло верность первоначальной форме русского религиозного и русско-национального самочувствия».⁹ А. В. Карташов говорит о старообрядчестве как о духовном явлении, сохранившем в уме и сердце образ Святой Руси. «В прошлом по вине церковной власти раскол явился формальным вывихом в церковном организме, по существу же пароксизмом самой характерной и ценной черты православно-кафолической религиозности русского народа».¹⁰

Определяя мировоззренческую идентичность старообрядчества и православия, надо отметить, что в старообрядчестве есть и свои особенности, отличные от практики Русской Православной Церкви, обуславливаемые спецификой социальных и духовных условий исторического существования. Этнографический материал, полученный в ряде старообрядческих сел Белгородской области позволяет проанализировать народно-религиозные представления, охватывающие проблемы идентичности и отличия двух этих религиозных систем. Главное место в старообрядческом мировоззрении занимает такое качество как стро-

⁴ Ясевич-Бородаевская В. И. Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор русского законодательства по старообрядчеству и сектанству в его последовательном развитии. СПб., 1912. С. 310.

⁵ Нильский И. Ф. Несколько слов о русском расколе: (по поводу брошюры «Земство и раскол» А. П. Шапова. 1862 г.). СПб., 1864. С. 112.

⁶ Снычев И., митрополит. Самодержавие Духа. СПб., 2002. С. 213.

⁷ Розанов В. В. Психология русского раскола. Религия и культура. М., 2001. С. 51, 52.

⁸ См.: Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока: классика геополитики XX. М., 2003. 180 с.

⁹ Ильин И. А. Опасности и задания русского национализма // О грядущей России. М., 1993. С. 271.

¹⁰ Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1, 2. Париж, 1959. С. 21.

ь старой веры. Приведем высказывания ормантов: «Точно так же у нас, как и у православных, только у нас построже» (Праско- Григорьевна, г. Белгород, запись: июнь 2008 г.). «Мы не едим скоромное в пост, также у православных. Разговляемся мы одина- ничего особого. Все одинаково, даже мы одинаковые» (Прилуцкая Маргарита льевна с. Красно-Александровка, 1953 г.р. : октябрь 2009 г.). В богослужбн- твенной практике старообрядцев хотя и нируют православные черты, но есть и ка- енные различия: «У нас все таинства как православных, только Причастие мы поте- Протопопа Аввакума сожгли» (Праско- Григорьевна, г. Белгород, запись: июнь 2008 г.). В ситуации отрицания духовной ие- ни, существующей после иконового ре- рирования Русской Церкви, старообрядцы- повцы потеряли большую часть церков- аинства: священство, миропомазание, еле- дение, евхаристию, брак. «У нас же все, ак у них. Мы должны причастие прини- но у нас нет высших духовных лиц, ко- бы благословили это причастие, потому принимаем. А у нас также раньше при- ни. Димитрий Донской, Невский, они ли этой же православной религии, они ели так считать старообрядцами. Все е Отцы до XVII века, все одинаково, что что у нас: Иоанн Златоуст, Василий Ве-, Григорий Богослов — все эти святые у л половины XVII века общие. И все кни- се молитвы они, как и у вас. Беспоповцы улировали собственное учение о том, которые церковные таинства можно со- гь мирянину. Таким образом, в беспо- е сложился институт духовного настав- ва. Наставники являются мирянами, нные членами общины. Духовный на- к возглавляет богослужение и совершает ые церковные таинства (крещение, ис- и брак у поморцев). «Вы молитесь ходи- рковь, а у нас в селе своя молельня. Глав- нас Лаптев Федор Петрович, наш «поп», то в «сан» возвела Белгородская старо- я община. Крестимся мы двумя перста- ы — тремя, но в праздники у нас общее. ос един» (Матчина Галина Яковлевна, с. -Березово, запись: октябрь 2009 г.). Бо- ения старообрядцев выделяются своей жительностью: до 5–8 часов. «Но толь- ас произошло сокращение службы. Вот и не знаем, у нас служба очень длитель-

ная» (Тарасова Евдокия Григорьевна, 1930 г.р. г. Белгород, запись: июнь 2008 г.). После рас- кола старообрядцы не приняли новый много- голосный стиль, поддерживая в своей практи- ке монодийную (одноголосную) форму и новую систему нотной записи, используя не нотные, а «крюковые» богослужебные книги (крюки — специальные знаки, соответствующие опреде- ленным звукам), принятые в средневековой Руси. «Канонически немного отличаемся. Но литература одна. Евангелие то же самое. Дог- маты те же. В пении разница есть, потому что у нас пение V века, а у православных нотное, партесное» (Прасковья Григорьевна, г. Белго- род, запись: июнь 2008 г.).

Итак, старообрядчество, в силу вынуж- денных обстоятельств, отличается некото- рой спецификой. Однако оно не имеет су- щественных отличий от базовых ценностей национально-традиционного бытия, являет- ся очень близкими к официальному правосла- вию в духовно-аксиологическом плане.

Сегодня наступило время, когда православ- ные двух обрядов должны предпринять уси- лия для поиска путей восстановления един- ства. Еще П. А. Флоренский говорил о необ- ходимости этого объединения: «Воссоеди- нение Русской Церкви настоятельно требу- ется и ради исправления исторического гре- ха в прошлом, и по здравому расчету на бу- дущее.... должно быть воссоединение церков- ного тела на основе коренного признания об- щего источника и общего примера».¹¹ Патри- арх Московский и всея Руси Кирилл (Гундя- ев), будучи митрополитом Смоленским и Ка- лининградским, в «Докладе о взаимоотноше- ниях с РПЦЗ и старообрядчеством Архиерей- скому Собору 2004 г.» сказал: «Нельзя при- звать собрание Русской Церкви завершен- ным, пока мы не объединимся в братском об- щении во Христе с исконной ветвью русского православия».¹²

¹¹ Флоренский П. А. Сочинения. М., 1996. 2 т. С. 561.

¹² Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калинин- градский. Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Русской Зарубежной Церковью и старообрядчеством. Док- лад на Архиерейском Соборе РПЦ 2004 г. // Миссионерское обозрение. 2004. № 10. С. 8.

П. М. Шитиков

РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ В ПОИСКАХ ИДЕАЛОВ ДУХОВНОЙ ФИЛОСОФИИ

С древних времен формировалась самостоятельная русская культура, имеющая общеевропейские корни, но шедшая своими, неизвестными Европе путями. Неотъемлемой частью культурного облика России является ее философская мысль, своеобразие которой было очевидно для многих поколений мыслителей, как отечественных, так и зарубежных. Вопрос о положении русской философии в контексте мировой культуры волнует умы исследователей не первую сотню лет, однако, как в старой Руси, так и в современной России, единого решения так и не было найдено. Отбросив условные классификации, можно выделить две основных тенденции в оценке русской философии — признание ее своеобразия и даже превосходства над рационалистической мыслью Запада; и отрицание ее самостоятельного значения в целом. Противостояние этих тенденций отчасти определило логику спора славянофилов и западников в середине XIX в., и с особенной силой вновь обозначилось на рубеже XIX–XX вв., на фоне развития небывалого культурного ренессанса в России. Следует вкратце очертить развитие этих двух направлений в специальной историко-философской литературе.

Для тех, кто признавал существование самостоятельной философской мысли в России, было очевидно, что ее оригинальность обусловлена глубокой связью с основами религиозного мировосприятия. Первый историк русской философии архим. Гавриил (Воскресенский), опубликовавший свой труд в 1840, прямо связывал развитие отечественного любомудрия с принятием христианства: «Приняв крещение русский ум покорился уму беспредельному... с сих пор любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, проверять через откровение. И никогда оно от сего закона не отступало».¹ Другой автор, Я. Н. Колубовский, смог опубликовать свои заметки по истории русской мыс-

ли только через полвека, в связи с запретом на философию в университетах. В 1890 г. он повторил мысль архим. Гавриила, считая залогом развития философии примерное благочестие, глубокую преданность русским отечеству и царю.² В XX в. это направление поддерживали лучшие представители религиозного ренессанса, объединившиеся вокруг книгоиздательства «Путь». Помимо издания лучших памятников отечественной мысли, были подготовлены ценные монографии и коллективные сборники об отдельных мыслителях. Своей деятельностью авторы стремились доказать неверующим и скептикам, что русская мысль не только существует но и имеет славную историю.³ Позже, философы-священники о. Василий Зеньковский и о. Георгий Флоровский, взгляды которых формировались не без влияния «путевых» идей, подводя итоги развития русской философии, отмечали, каждый по своему, ее неразрывную связь с православием. Прот. В. Зеньковский утверждал, что «русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, религиозной почвой; здесь был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли».⁴ Более того, прот. Г. Флоровскому вся история мысли в России представлялась как путь к богословию. Пройдя все западные искушения, русская мысль обретает идеал в восточном православном мирозерцании. Только при этом условии можно говорить об ее оригинальности и преимуществах.⁵ Этот взгляд был прочно усвоен русской эмигрантской средой. В своем труде об истории Восточной Православной Церкви Н. М. Зернов, рассматривает русскую философскую мысль, как основной элемент развития православия в России.⁶ Публикации последних авторов оказали формирующее влияние на мнение современных западных исследователей.

² См. Емельянов Б. В. Любутин К. Н. Русская философия на путях самопознания: страницы истории // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 8.

³ См.: Голлербах Е. К незримому граду. СПб., 2000. С. 214.

⁴ Зеньковский В., прот. Указ соч. С. 18.

⁵ См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 492–495.

⁶ См.: Zernov N. Eastern Christendom. A study of the origin and development of the Eastern Orthodox Church. London, 1961. P. 175–227.



Шитиков Петр Михайлович — к. богословия, Тобольская православная духовная семинария, помощник проректора по учебной части
E-mail: Petr.kifa@mail.ru

¹ Гавриил (Воскресенский), архим. История философии. Казань, 1840. Ч. VI. С. 19.

С другой стороны, многие выдающиеся мыслители отрицали факт существования самостоятельной мысли в России. Так, знаменитый профессор А. И. Введенский в речи на открытии философского общества при Петербургском университете заявил, что о философии у нас можно говорить лишь с появлением университета, причем она носит исключительно заимствованный характер.⁷ Известные историки русской мысли Г. Г. Шпет и Б. В. Яковенко относились к исследуемому предмету с явным скепсисом. Г. Шпет признавал философию только как знание, не как проповедь, мораль или мировоззрение, и в этом смысле совершенно не мог говорить о философии на Руси. Конечно, в России было некоторое движение идей, но их восприятие было «нечисто, до-научно, примитивно, несофийно, не мастерское».⁸ Б. Яковенко также не видел повода говорить о самостоятельности русской философии. Все в ней «родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательно-го подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений».⁹ Все авторы этого направления предпочитали говорить о философии в России, а не о русской философии. В периодической печати начала XX в. их взгляды представлялись группой «Мусагет», объединившей молодых профессиональных философов, прошедших немецкую школу. Не находя в России достойного уровня философствования, они возвращали свои взоры в Европу. Главной своей задачей они видели «приобщение русской культуры и выраженных в ней оригинальных мотивов к общей культуре Запада».¹⁰ Ясно, что представители этих двух направлений рассматривали русскую мысль в разных плоскостях. Это видно из полемики, нередко возникавшей на страницах периодических изданий. Наиболее непримиримым публицем был В. Ф. Эрн. Один из самых молодых и энергичных участников «Пути», он обузил с критикой на первый же выпуск альманаха «Логос». В статье «Нечто о логосе, русской философии и научном духе»,¹¹ он противопоставляет западный рационализм восточному «логизму», утверждая, что лишь

последний является онтологически оправданным философским направлением. Философии русской присуща коренная религиозность, как результат стремления к познанию Логоса. Случайная для европейцев, религиозность русских «существенна», являясь основой органичной целостности их мысли.¹² Оппоненты В. Эрн не отрицали значения религиозных элементов в культурном образе России. Однако, поставленные «неославянофилами» во главу угла, эти элементы казались им лишь неоформленным проявлением национального характера. Православие, в философском отношении, представлялось «нео-западникам» культурным мотивом, который придает своеобразную окраску основанному на безусловном усвоении западного наследия философскому творчеству нашему.¹³ Ф. Степун, один из основателей «Логоса», позднее сам обратившийся к православию, признавал, что благодаря христианским корням, русская мысль «неустанно взывает к решению лишь подлинно существенных духовно-насушных вопросов».¹⁴ Однако, «отсутствие методологической тщательности, логической зоркости, творческой диалектики и теоретической глубины»,¹⁵ не позволяют ему говорить о русской философии, как о самостоятельном явлении.

В сущности, спор не мог привести к конкретным результатам, поскольку оппоненты исходили из разного понимания назначения философии. Одни утверждали ценность ее духовного содержания даже в ущерб форме изложения; другие, в сущности, не отрицая этого содержания, отказывались признать ее философский характер, в силу самой ущербности форм. Нужно согласиться с мнением исследователя, что «спор двух направлений это уже «не старое противостояние «германофильской» и «славянофильской» мысли... а скорее лишь размежевание профессионального и дилетантствующего занятия одним и тем же делом».¹⁶ На определенном этапе, сам В. Эрн понял это и указал, что при коренном различии в понимании сути философии, неудивительно, что последователи рационально-

См.: Введенский А. И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 28.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Там же; (сб. соч. С. 258).

Яковенко Б. В. Мощь философии. Спб., 2000. С. 742.

От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1910. Кн. 1. С. 13.

Эрн В. Ф. Нечто о логосе, русской философии и научном духе // Сочинения. М., 1991. С. 80.

¹² Он же. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Там же. С. 112.

¹³ См.: От редакции. С. 14.

¹⁴ Степун Ф. А. Мысли о России // Чаемая Россия. Спб., 1999. С. 22, 17.

¹⁵ Там же. С. 23.

¹⁶ Плотников Н. «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник // Сб. материалов. М., 2006. С. 9.

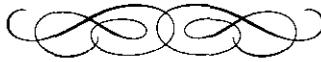
меоничного направления (то есть авторы «Логоса») не видят в России самостоятельных мыслителей. Русская философия качественно отличается от западной.¹⁷ С точки зрения профессионалов, духовные искания, при всей их возвышенности и актуальности, не могут быть признаны философией, в силу отсутствия соответствующего категориального аппарата и строгой логической связи изложения.

Итак, очевидна необходимость различать историю профессиональной и дилетантской философии в России, учитывая, что меж-

ду ними достаточно мало точек соприкосновения. В. В. Розанов справедливо отметил, что в России сложился образ двух антагонистических типов философии: академической и «сектантской»; философии университетов, обладающей особым языком и категориальным аппаратом, и философии религиозной, тесно связанной с литературой, искания которой приобретают темные и неопределенные очертания. В обеих формах своих философия наша движется без всякого взаимодействия, они почти не знают друг о друге.¹⁸

¹⁷ См.: Эрн В. Ф. Культурное непонимание. С. 112.

¹⁸ См.: Розанов В. В. Природа и история // Сб. статей. СПб, 1900. С. 300, 301.



Е. М. Юхименко

ИЗУЧЕНИЕ ПАМЯТНИКОВ ЦЕРКОВНОЙ СТАРИНЫ СТАРООБРЯДЦАМИ В НАЧАЛЕ XVIII В.

Реформа патриарха Никона, в ходе которой были изменены многие привычные обряды и обычаи Русской церкви, вызвала к жизни обширный пласт полемической литературы и именно в этой связи явилась мощным толчком к изучению отечественных церковных древностей.

Сочинения уже первых учителей староверия содержали подбор доказательств в пользу старых обрядов по основным вопросам: о крестном знаменнии, о сложении перстов при архиерейском благословении, о написании имени Спасителя, о форме печати на просфорах, о трисоставном кресте, об аллилуйи, о Символе веры и др. Однако в старообрядческих сочинениях второй половины XVII в. рассматривались преимущественно книжные памятники. Они были хорошо известны и более доступны в тех стесненных условиях, в которых создавалось большинство памятников ранней старообрядческой полемики; памятники иконописания и стенописи практически за рамками системы доказательств той поры. С конца XVII в., с ослаблением гонений на ста-

рообрядчество и с переходом старообрядчества к новому этапу своей истории — этапу «мирного сосуществования» и создания крупных старообрядческих центров — меняется и содержание полемических сочинений в защиту древнего православия: значительно расширяется круг привлекаемых свидетельств, происходит систематизация накопленного материала.

Желание углубить свою аргументацию в пользу истинности древних обрядов привело старообрядцев к планомерному сбору доказательств церковно-археологического характера. Первым предпринял труд такого собирательства москвич Тимофей Матвеев Лысенин, около 1708 г. переселившийся на Керженец и ставший одним из руководителей дьяконовского согласия. Параллельно с Тимофеем Лысениным собирали сходный материал и выговские книжники.

Наиболее полными компендиумами доказательств в пользу старых обрядов стали Дьяконовы ответы (1719) и Поморские ответы (1723). Выговские книжники широко использовали «собрания» (или «книги») Т. М. Лысенина при работе над Дьяконовыми ответами. Из этого источника была заимствована большая часть ссылок на древние рукописи и иконы; многие доказательства перешли в Ответы в той же последовательности, в которой при-



Юхименко Елена Михайловна — д. филол. н., Государственный исторический музей (г. Москва), гл.н.с.
E-mail: em_yukhim@mail.ru

шлись в авторских подборках Т. М. Лысена. По отношению к Дьяконовым ответам ильковские книжники выступили не только как редакторы, но и как составители. В одних случаях они дополнили свидетельства Т. М. Лысена своими собственными, в других — опирались только на свои материалы.

В результате работ Тимофея Лысенина и ильковских книжников был значительно расширен круг не только письменных источников, но и изобразительных.

Для доказательства своей правоты старообрядцами были привлечены разнообразные реликвии и произведения церковного искусства: иконы темперные и резные, кресты поклонные, на престольные, запрестольные, надгробные; Корсунские медные врата в Новгороде, царское место в Успенском соборе Московского Кремля, архиерейские жезлы. Среди этих памятников были такие, которые остаются святынями православия и поныне. В Дьяконовых и Поморских ответах свидетельства изобразительных источников привлекались главным образом в доказательство древности двуперстного крестного знамения и двуперстного архиерейского благословения; в написанном против федосеевцев сочинении Андрея Денисова — в доказательство отсутствия на древних памятниках титлы ИИЦИ.

В Москве старообрядцы не только видели, но и подробно изучили древние памятники, находившиеся в Успенском соборе. Так, двуперстное сложение благословляющей руки Иисуса Христа было отмечено: на Влахернской иконе Богоматери, на Петровской иконе Богоматери, в изображении Вознесения на древнем «златосияющем» окладе Владимирской иконы Богоматери, на образе Софии Премудрости Божией, написанном митрополитом Петром, в алтаре, на образе Спаса в архиерейской одежде («Предста царица»), на иконах Деисусного ряда «Спас на престоле», «Св. Иоанн Предтеча», «Св. апостол Фома», «Св. апостол Лука»; на «образе Печерском на церкви Ризы положения, у большаго Успенскаго собора».

Основательно были обследованы старообрядцами не только древние столицы (Киев, Новгород, Владимир, Москва), но также Север и Центральная Россия. География старообрядческих церковно-археологических экспедиций поражает своей широтой.

Вполне очевидно, что описания, вошедшие в старообрядческие сочинения, не могли быть составлены заочно, памятники вниматель-

но рассматривались и изучались: точно указаны местоположение их в храме, особенности иконографии и формы. Старообрядцам оказались доступны для изучения даже памятники, хранившиеся в алтаре Успенского собора, при этом они имели возможность прочитать резные надписи на предметах, что требовало не только серьезных палеографических навыков, но и времени. Кроме того, некоторые предметы следовало брать в руки (надписи на на престольных крестах, как правило, вырезались на оборотной или на боковых сторонах).

Из ссылок составителей «Дьяконовых» и «Поморских ответов» на конкретные памятники видно, что, собирая свидетельства в пользу старых обрядов, старообрядцы обходили прежде всего древнейшие храмы и монастыри. О существовании некоторых памятников они, безусловно, знали в силу церковной традиции и на основании списков, но даже и такие образа следовало отыскать в церковном интерьере. Другие же памятники, как можно предположить, выявлялись в ходе внимательного осмотра, прежде всего это касается фресок. Старообрядцы ссылаются на росписи церковью Рождества Богородицы в Саввино-Сторожевском монастыре и Успения на Городке в Звенигороде, Успенского собора во Владимире.

Возникает вопрос, каким образом велись эти церковно-археологические разыскания, как старообрядцам удавалось внимательно осматривать убранство храмов: ведь они не имели молитвенного общения с официальной церковью, следовательно на службах присутствовать не могли. Скорее всего, они посещали храмы во внеслужебное время, договариваясь — тем или иным образом — с церковными служителями. К примеру, что к старообрядческим кругам принадлежал Симеон Моховиков, в первой четверти XVIII в. служивший сторожем в Благовещенском соборе Московского Кремля.

Перед древними иконами, даже находящимися в храмах официальной церкви, старообрядцы могли креститься и в отсутствии окружающих крестились двуперстно. Документальным подтверждением такого факта, относящегося даже к более раннему времени, может служить следственное дело о каргопольских старообрядцах Андрее и Авраамии Леонычеве 1683–1684 гг. Они были сосланы «под начал» в Александрово-Ошевенский монастырь, их трижды силою водили в соборную церковь,

где богослужение уже шло по новопечатным книгам. И хотя они такой мере обращения к официальной церкви очевидно противились, но, как показывал позже Авраамий Леонтьев, «к чудотворцу они и сами ходили» (т.е. прикладывались к раке преподобного) и крестились у его гробницы двумя перстами.¹

Осматривая храмы, старообрядцы старались узнать историю бытования древних образов, данные самого памятника и предания о нем по возможности дополняли историческими сведениями письменных источников о происхождении предмета, обстоятельствах и времени его создания. Например, в Троице-Сергиевом монастыре в начале XVIII в. у раки преподобного Сергия находились два образа — Богородицы и Николы Чудотворца — с двуперстным крестным знаменем. Выговцы не ограничились только ссылкой на монастырское предание, связывавшее обе эти иконы с именем преподобного и потому помещенные у его гробницы, но в подтверждение этого обратились к житию Сергия Радонежского.

Старообрядцы обращали внимание на противоречия в изображениях, на изменение изображения крестного знаменения на иконах устоявшейся иконографии. И в Дьяконовых ответах, и в Поморских содержится осуждение «пременения в живописании святых икон»: ² «Пишут иконы не от древних подобии чудотворных образов, греческих и российских, но от своерасудительнаго смышления, и вид плоти Спаса Христа и прочих святых одевлевают, и в прочих начертаниях не подобно древним святым иконам имеюще, но подобно латинских и прочим (иже в Библиах напечатаны, и на полотнах малиованы) изображением». «Сия живописательная новоиздания» рождали в старообрядцах сомнения по трем причинам: 1) вследствие отсутствия «умеренной тонкости» древних образцов (как тут не вспомнить беседу «Об иконном писании» протопопа Аввакума); 2) сложение перстов «живописуют» «по новопреданию Никона патриарха» троепер-

стно или именовсловно; 3) имя Спасителя подписывают по-новому, двулитерно.³

Старообрядцы отмечали появившуюся практику исправления древних икон, не отвечавших новым эстетическим и догматическим требованиям: «Еще же и древния святыя образы преправлением лица и сложения перстов в руках по новопреданию переписываются».⁴

Ни одному автору официальной церкви не удалось превзойти Дьяконовы и Поморские ответы в доказательной базе. «Пращица» епископа Питирима, изданная в 1721 г., ссылается только на печатные издания. В 1723 г. Синод поручил тверскому архиепископу Феофиласту Лопатинскому написать опровержение на Поморские ответы, что было сделано только в 1734 г. Сочинение передали для исправления Арсению Мациевичу, который попытался восполнить явный недостаток фактических доказательств снимками с рук преподобных киево-печерских старцев.⁵ Этот совместный труд под названием «Обличение неправды раскольнической» увидел свет в 1745 г. Хотя он и считался лучшим для своего времени, но не избежал главных недостатков противостарообрядческой литературы: лишь частичного разбора оппонируемого сочинения, чрезмерной риторики и невозможности привести в достаточном количестве авторитетные свидетельства, которые опровергали бы древность старообрядческих взглядов.

Старообрядческий опыт церковной археологии является важным этапом в становлении этой области научного знания. Он отражает глубину познаний и чрезвычайную эрудицию старообрядческих авторов, их склонность к системному подходу. Кроме того, выполненные в начале XVIII в. описания предметов церковной старины сохранили для нас ценные свидетельства о конкретном месте нахождения многих реликвий, ныне хранящихся в музейных и церковных собраниях. Заметим, что этот источник совершенно выпал из поля искусствоведов, в том числе авторов последних фундаментальных каталогов.

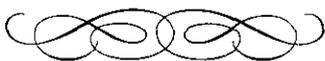
¹ Подробнее см.: Юхименко Е. М. Новые материалы о героях «Винограда Российского» — каргопольских старообрядцах Андрее и Авраамии Леонтьевых // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.). М., 2004. Вып. 3. С. 105, 114.

² Ответы Александра диакона (на Керженце), поданные Нижегородскому епископу Питириму в 1719 г. М., 1906. [Репринт изд.]. С. 88.

³ Поморские ответы. М., 1911. [Репринт изд. 1996]. С. 340–343

⁴ Там же. С. 343.

⁵ См.: Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895. С. 182.



Е. А. Полетаева

СТАРЕЦ НИКОДИМ, ХОЗЬЮГСКИЙ ПУСТЫННОЖИТЕЛЬ И КОЖЕОЗЕРСКИЙ ЧУДОТВОРЕЦ

(к вопросу о русском старчестве в XVII в.)

«Русское старчество. Сокровенное, тихое, собранное в себе, устремленное к внутренним законам духа, оно обучает и принявших его как руководство той же внутренней неисчерпаемой радостной жизни в Боге...»

монахиня Игнатия
Старчество на Руси. М., 1999. С. 179

XVII столетие, по мнению исследователей — историков, богословов, культурологов, явилось «критическим временем для русского аскетизма», когда происходил медленный «распад русского монастырского жития»¹. Промежуток истории от преп. Нила Сорского до св. Паисия Величковского предстает временем, в котором словно иссякли живоносные воды умного делания и благодатного старчества. Однако, как показывают данные агиографии XVII в., «старчество» — деятельный подвиг любви преподобных отцов, таких как Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Нил Сорский, не был прерван и забыт последующими поколениями, как и не переставала оскудевать святость русских иноков, их искреннее стремление к подвижничеству.

Старчество всегда было тесно связано с «пустынным» житием, с практикой умносердечной молитвы. Путь умного делания в начале XVII в. набирает силу,² и пустынножительство, как наиболее действенная форма молитвенного подвига и кратчайший путь в стяжании Духа Святого, стало все более распространяться на Русском Севере. Тип святого пустынножителя — исихаста выходит в агиографии на первый план. Малоизвестное жизнеписание преподобного Никодима — одного из последних святых XVII в., канонизированных до Церковного Раскола, повествует не только о пустынножительном подвижничестве, но и подробно касается вопросов старческого «окормления».



Полетаева Елена Альбертовна — к. филол. н., Центральная научная библиотека УрО РАН, н.с.
E-mail: poletaeva@cbibl.uran.ru

Смолич И. Жизнь и учение старцев (путь к совершенной жизни) // Богословские труды. М., 1992. Т.31. С. 122.

Ярким примером тому является составленный в Троице-Сергиевом монастыре аскетический труд - «Цветник священноинока Дорофея», широко распространившийся в списках XVII-XVIII вв.

Житие Никодима Кожеозерского принадлежит к числу севернорусских агиобиографий XVII в. и повествует о преподобном Никодиме, постриженнике Чудова монастыря, который возгоревшись желанием безмолвствовать, уходит к «Студеному морю-окиану» на пустынножительство. Построив келью «в меру единого человека» у реки Хозьюги, отшельник в молитвенном уединении проводит 36 лет. Лишь за полтора месяца до своей кончины он по просьбе настоятеля переселяется в Кожеозерский монастырь, где, причастившись Святых Тайн, умирает (3 июля 1639 г.). По смерти отшельник начинает почитаться, как покровитель обители и чудотворец, над гробом которого происходило множество исцелений. В монастыре на Коже, где упокоились мощи святого, вскоре составляются его жизнеописания.

Память о святом Никодиме, Хозьюгском пустынножителе, впервые появилась в издании Пролога 1662 г.,³ спустя двадцать три года по кончине преподобного, что стало официальным актом причисления местночтимого пустынножителя к лику общерусских святых.⁴ Однако Краткая редакция практически ничего не сообщала о пустынном житии святого. Автор

³ Пролог, вторая половина [март-август]. М.: Печатный двор, 17.III. 1662 (23.IX.7169 — 17.III.7170). Алексей, междупатриаршество. Л.146-147 (Зернова 296). Эта статья явилась и единственной публикацией краткого Жития Никодима в Прологе. Уже при патриархе Иоакиме чтение о Никодиме изымается из состава печатного Пролога 1677 г. Причиной тому, по всей видимости, послужило подозрительное отношение к ряду житий, изданных в период междупатриаршества.

⁴ Чтения печатного Пролога были настолько значимым явлением в обществе XVII в., что включение в издание жития какого-либо нового чудотворца приравнивалось к его канонизации на соборе. Так вышло с причислением к лику святых и Никодима, канонизированного в период междупатриаршества. Когда в XIX в. был поднят вопрос о почитании святого, в защиту истинности его канонизации приводилась данная публикация жития: «в Прологе 1662 г. причтен преподобный Никодим к лику святых с пением стихир и канона, творцами коих были пришельцы Сербской земли: Макарий митрополит Гревенский и авва Феодосий» (см.: Жития святых Российской Церкви. СПб., 1858. Приложение к месяцу августу. С. 258-259).

ее, инок Боллолеп (Львов), не посмел касаться сокровенных тайн отшельничества, боясь «высоты ради жительства невѣрно възъмнися...».⁵

Пространное Житие, написанное на основе воспоминаний духовных чад и свидетельств очевидцев, дошедшее в трех списках начала XVIII вв., явилось не только первым опытом составления русского «отшельнического» жития, но и редкой для того времени попыткой описания старчества. Так, в списке РНБ, ОСПК, Q.I. 1390 началу жития предшествует следующая выписка: «Прииде брат ко старцу и рече ему: «Отче, рече Господь во Евангелии: «врази суть человеку домашнии его». Кто суть врази его? И рече авва старец: Первый враг объядение, 2) питие, 3) сребролюбие, 4) лихой сон, 5) высокоумие, 6) непокорство, 7) непослушание, 8) осуждение брата, 9) язык велерѣчив, 10) очи зазорны, 11) сердце гнѣвливо, 12) клеветание, 13) блуд и смѣх. Тии бо суть немилостивии ратницы душ наших».⁶ Являясь своеобразным эпилогом к Житию Никодима, выписка выражает самую суть старчества, его основное предназначение — с любовью указывать путь спасения.

Прежде чем приступить к написанию пространного жития, автор — ученик святого был «многими бо денми томим и привлачим любовию ко преподобному».⁷ И в этом проявилась особенность авторского письма — повествуя о своем старце, он пишет с большой любовью и искренностью. Житие Никодима имеет мозаичную структуру повествования и разбито на множество зарисовок. «Многослойность» текста обусловлена не только наличием одновременных источников и «многоголосием» свидетельств о святом, но и стремлением автора сохранить прямую речь «самовидцев», ее индивидуальность. В этом проявился «документальный» характер повествования — «списатель» как бы проводит «комиссию по расследованию» фактов святости преподобного, фиксируя воспоминания о нем, указывая на их достоверный источник. Переплетение воспоминаний самых разных лиц, порождая небывалое многоголосие, в то же время затрудняет исследователям определить, кто был автором жития.

Повествование о житии святого до пострига, основанное на Краткой (Первоначальной) редакции дается в форме занимательного повествования с злоключениями и перипетиями.

В рассказе словно слышится неунывающий голос самого старца, говорящего с великой «простотой» о своей жизни: об отравлении киелем, который сварила жена его друга — зело «прокудливая» блудница, «уморившая» своего мужа, об исцелении Никиты (имя святого в миру) юродивым Иоанном, Большим Колпаком, который тоже был «родом ростовец».⁸ Живший на Кулишках блаженный Илья духовным взором прозрел в Никите будущего отшельника: «Хозьюгской пустынник пришел!». В то время Никита еще и не помышлял о монашестве. В Чудов монастырь подвижник пришел духовно зрелым человеком. Архимандрит Пафнутий даже воскликнул: «Что есть пришествие твое, чадо, к нам нищим?» Архимандрит берет Никодима в ученичество: «блаженный же Никодим со отъятием власов своих, всю волю свою отверг и во всем отца своего послушаше без рассуждения». Автор жития уделяет особое внимание старческому руководству и пишет о великом послушании Никодима своему отцу — архимандриту Пафнутию, делает авторское отступление на тему послушания: «Сие бо прежде всего постризающимся подобает в началѣ хранити, еже не имети своя воли, но держати послушание и смирение, и мудрость. Понеже послушание есть жизнь вѣчная, небесная лѣствица, восход сокращен, богатство вѣндем, ангельское дѣло, безстрастия течение, небошественное хождение и прочее...».⁹ Идя путем послушания и смирения, Никодим всеми был любим, ибо был «кроток, смирен, послушлив, нестяжатель, братолюбив, ядение же и питие безмолвы держащее со удержанием и мало глаголаше, множае же разумѣшваше, и недерз бываше словом, не прѣрековаше в стѣчех, долу очи имѣя, а душу горѣ, в скорбѣх терпѣлив, и во всем смирен бываше, величания ненавида и не оплеташеся житейскими, паче всѣх человек грѣшнѣйша себе помышляше пред Богом и человекки...».¹⁰ При назначении архимандрита Пафнутия в митрополиты на Крутицы, Никодим, будучи его келейником, отправляется со своим духовником на Крутицы. По преданию, не вошедшему в житие, Никодиму явился свя-

⁵ В XVIII в. составитель «Акафиста преподобному Никодиму» безымянного юродивого называет Василием Блаженным. Однако св. Василий жил намного раньше преподобного Никодима и не мог встретиться с ним, иначе как в «тонком сне».

⁹ РНБ. ОСПК. Q.I. 1390. Л. 10—100б.

¹⁰ Там же. Л. 11—110б.

ее, инок Бололеп (Львов), не посмел касаться сокровенных тайн отшельничества, боясь «высоты ради жителства невѣрно возъмнится...».⁵

Пространное Житие, написанное на основе воспоминаний духовных чад и свидетельств очевидцев, дошедшее в трех списках начала XVIII вв., явилось не только первым опытом составления русского «отшельнического» жития, но и редкой для того времени попыткой описания старчества. Так, в списке РНБ, ОСПК, Q.I. 1390 началу жития предшествует следующая выписка: «Прииде брат ко старцу и рече ему: «Отче, рече Господь во Евангелии: «врази суть человеку домашнии его». Кто суть врази его? И рече авва старец: Первый враг обьядение, 2) питие, 3) сребролюбие, 4) лихой сон, 5) высокоумие, 6) непокорство, 7) непослушание, 8) осуждение брата, 9) язык велерѣчив, 10) очи зазорны, 11) сердце гнѣвливо, 12) клеветание, 13) блуд и смѣх. Тии бо суть немилостивии ратницы душ наших».⁶ Являясь своеобразным эпилогом к Житию Никодима, выписка выражает самую суть старчества, его основное предназначение — с любовью указывать путь спасения.

Прежде чем приступить к написанию пространного жития, автор — ученик святого был «многими бо денми томим и привлачим любовию ко преподобному».⁷ И в этом проявилось особенность авторского письма — повествуя о своем старце, он пишет с большой любовью и искренностью. Житие Никодима имеет мозаичную структуру повествования и разбито на множество зарисовок. «Многослойность» текста обусловлена не только наличием одновременных источников и «многоголосием» свидетельств о святом, но и стремлением автора сохранить прямую речь «самовидцев», ее индивидуальность. В этом проявился «документальный» характер повествования — «писатель» как бы проводит «комиссию по расследованию» фактов святости преподобного, фиксируя воспоминания о нем, указывая на их достоверный источник. Переплетение воспоминаний самых разных лиц, порождая небывалое многоголосие, в то же время затрудняет исследователям определить, кто был автором жития.

Повествование о житии святого до пострига, основанное на Краткой (Первоначальной) редакции дается в форме занимательного повествования с злоключениями и перипетиями.

В рассказе словно слышится неунывающий голос самого старца, говорящего с великой «простотой» о своей жизни: об отравлении киселем, который сварила жена его друга — зело «прокудливая» блудница, «уморившая» своего мужа, об исцелении Никиты (имя святого в миру) юродивым Иоанном, Большим Колпаком, который тоже был «родом ростовец».⁸ Живший на Кулишках блаженный Илья духовным взором прозрел в Никите будущего отшельника: «Хозяюгской пустынник пришел!». В то время Никита еще и не помышлял о монашестве. В Чюдов монастырь подвижник пришел духовно зрелым человеком. Архимандрит Пафнутий даже воскликнул: «Что есть пришествие твое, чадо, к нам нищим?» Архимандрит берет Никодима в ученичество: «блаженный же Никодим со отъятием власов своих, всю волю свою отверг и во всем отца своего послушаше без рассуждения». Автор жития уделяет особое внимание старческому руководству и пишет о великом послушании Никодима своему отцу — архимандриту Пафнутию, делает авторское отступление на тему послушания: «Сие бо прежде всего постризающимся подобает в началѣ хранити, еже не имети своя воли, но держати послушание и смирение, и мудрость. Понеже послушание есть жизнь вѣчная, небесная лѣствица, восход сокращен, богатство вѣнцем, ангельское дѣло, безстрастия течение, небошественное хождение и прочее...».⁹ Идя путем послушания и смирения, Никодим всеми был любим, ибо был «кроток, смирен, послушлив, нестяжатель, братолюбив, ядение же и питие безмолвы держащее со удержанием и мало глаголаше, множае же разумѣшваше, и недерз бываше словом, не прѣрековаше в сѣчех, долу очи имѣя, а душу горѣ, в скорбѣх терпѣлив, и во всем смирен бываше, величания ненавидя и не оплеташеся житейскими, паче всѣх человек грѣшнѣйша себе помышляше пред Богом и человекѣки...».¹⁰ При назначении архимандрита Пафнутия в митрополиты на Крутицы, Никодим, будучи его келейником, отправляется со своим духовником на Крутицы. По преданию, не вошедшему в житие, Никодиму явился свя-

⁵ ГИМ. Синодальное собр. № 850. Л. 533.

⁶ РНБ. ОСПК. Q. I. 1390. Л. 1.

⁷ БАН. Архангельское собр. Д. 405. Л. 59.

⁸ В XVIII в. составитель «Акафиста преподобному Никодиму» безымянного юродивого называет Василием Блаженным. Однако св. Василий жил намного раньше преподобного Никодима и не мог встретиться с ним, иначе как в «тонком сне».

⁹ РНБ. ОСПК. Q.I. 1390. Л. 10–100б.

¹⁰ Там же. Л. 11–110б.

тель Алексей Московский¹¹ и указал ему место для пустынножительства, куда преподобный и отправляется вскоре, получив в благословение от духовника Икону Божьей Матери Превечным Богомладенцем. Эта Икона спасла святого от многих бед и искушений. Предней старец молился и днями и ночами.

Раскладывая рассказы в порядке хронологии, как житийные клейма вокруг образа святого, составитель жития комментирует их «простою беседою», и «икона» начинает приобретать портретные черты. Никодим, сын земледельца, труженик и смиренный делатель молитвы, несмотря на невиданную суровость своего аскетизма, невероятно «доступен» в своей простоте. Его речь характеризуется «ласковостью» и пронизана любовью к собеседнику. Его слово приоткрывает Вечность. Кажется, что из его маленькой «пустыньки», расположенной у «Студеного моря-окиана», льется благодатный свет, достигая «царствующего града Москвы» и всех пределов Московского царства. Образ схимника и делателя умной молитвы в то же время окружен глубиной молчания и сокровенной тишины.

Житие Никодима рассказывает о прозорливости старца, его предвидении бытовых событий (старец знал о прибытии игумена Авраама к нему в пустыню и вышел навстречу, Никодим назвал по имени послушника, Иоанна Дятлева, которого никогда не встречал раньше).

Примечательна история с покупкой «удиц» для пустынножителя. Однажды Никодим попросил одного из монастырских братьев купить «ему мало удиц» и послать к нему в пустыню. Монах «с радостью сие обѣщася отправити ему ... вскорѣ повелѣнное ему исполняет. Купив же удицы и, завязавъ их в платъ свой, да еще же положи нѣколико и сребрениц тут же, и посла с нѣкоторымъ знаемымъ человекомъ ко преподобному».¹² Старец же, прозорливо усматривая «денежный подарок», просит навестившего его человека забрать «сребряницы» себе. «Сие же написав — восклицает автор, не вещи удивляюся, но дару благодати Святаго Духа, юже даде Господь своему рабу зрѣти умныма очима безвѣстная и тайная». Чудеса, связанные с прозорливо-

стью старца, приоткрывают горный мир, Божественным светом озаряя бытовую повседневность. Все повествование скреплено чудесами преподобного — каждая встреча со старцем сопровождается «малым» чудом.

«Чудесное», «вечное» в повествовании сопряжено с повседневной, активной деятельностью старца. Никодим, живя в пустыне, не только сам «питашеся» от «плода дел рук своих», но и помогал братии: «Таже лѣс съѣчаше и землю копаше, и рѣпу съѣчаше. И яже ему Бог, что на пищу подаваше, и от того плода едину часть убо себѣ на потребу оставляше, прочее же все в монастырь ко братии отсылаше. Ловяше же преподобный и рыбу малою удицею в рѣкѣ Хозьюгѣ...».¹³

В пустыню к старцу «для благословения» спешили не только иноки Кожеозерского монастыря, но и крестьяне близлежащих поселений. Замечателен рассказ о построении крестьянами новой кельи для Никодима. Отшельник, не желая разлучиться со своей старой «милой» кельей, сначала отказывался от предложения крестьян построить ему новое жилище, но потом, по великому своему милосердию и любви к народу, уступает и благословляет постройку:

«Преподобный же, видѣвъ велику вѣру их и любовь, и рече к ним: “Якоже хотите, чада, творите”. Они же, взявше благословение у преподобнаго, начаша сооружати келлию преподобному. И молитвами преподобнаго вскорѣ поставиша келлию, к ней же и сѣнцы малы присовокупиша. Егда же построиша келлию, придоша ко преподобному, глаголющее ему: «Прииди, честный отче, в новую келлицу!». Преподобный же, тяжко о сем внят, и не хотяше разлучитися и изыти из малыя своей келлии. И бяша бо преподобный, егда прииде в пустыню, своимъ руками созда ю себѣ, и того ради не хотяше изыти из нея — аще и мала видѣнием, но ему показавшеша велия и пространна, и паче царскихъ чертогъ любляше ю. Та же по умолению ихъ прииде преподобный в новую келлию, бяше же та келлия от первыя келлии растояниемъ, яко единою или дважды стрѣлою стрелити вверх».¹⁴

Очень важным в структуре II Пространной редакции Жития преп. Никодима является «Сказание о списавшем житие», помещенное перед рассказами Иоанна Дятлева и по-

¹¹ Предание зафиксировано в «Уверении» старца Феодосия в «Житии св. Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря» (см.: БАН. Арханг. собр. 233. Л.813). Митрополит Алексей был погребен в Чудовом монастыре, где преп. Никодим подвизался 11 лет.

¹² РНБ. Соловецкое собр.182/182. Л. 53 об.

¹³ Там же. Л. 40–40 об.

¹⁴ БАН. Архангельское собр. Д. 405. Л. 870б.–88.

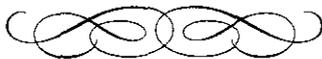
смертными чудесами. В Сказании «списатель» сообщает читателю, как в «тонком сне» он беседовал с «ожившим» в гробу¹⁵ старцем Никодимом: «Аз же прилѣжно нача зрѣти на гроб его и помышлях во умѣ своем, дабы не пасти во гроб той. И абие внезапно паде на гроб той, и зѣло убоюся». Но, оказавшись в объятиях старца, который весело глядел на создателя жития, автор освобождается от страха и спрашивает у старца о верности описанных в его житии пустынных подвигов. И в ответ услышит не только положительную оценку своего труда — «добрѣ сотворил еси, чадо...», но и отеческое наставление в деле спасения души: «Чадо, потщися и сохрани чистоту свою, и подвижайся о Господѣ!».¹⁶

¹⁵ Рассказы о временном оживлении святых в гробу встречаются и в ранней «народной» северно-русской агнографии. Так, в четвертом легендарном чуде «Жития Варлаама Хутынского» описано, как на глазах у пономаря Тарасия преподобный Варлаам оживает, встает из гроба и начинает продолжительно молиться, при этом чудесным образом сами зажигаются свечи и паникадила, пономарь же наблюдает все происходящее «в ужасе велице» (см.: Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 61-63).

¹⁶ РНБ. Соловецкое собр. 182/182. Л. 63.

«Сказание о списавшем житие», логически завершая Житие Никодима, является вводной частью к последующим посмертным чудесам святого. В чудесах «спасения на море» святой управляет «затерявшимися» судами, указывает «корабельникам» правильный путь, исцеляет и просит служить молебны в монастыре на Коже озере и т.п. В чудесах, записанных от слов местного населения, отразилась не только картина повседневной жизни народа, но и его великая вера в помощь Божьих угодников.

Таким образом, в описании жизни и подвигов святого Никодима, Хозьюгского пустынножителя, можно увидеть не только черты будущих старцев (преп. Серафима Саровского, старцев Оптиной пустыни и др.) — в памятнике нашло отражение великое желание русского народа иметь любвеобильное и прозорливое старчество — святых чудотворцев, ходатаев и молитвенников пред Богом.



М. А. Бабкин

ДУХОВЕНСТВО РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА (ВЕСНА 1917 Г.)

Под влиянием коммунистической идеологии в общественном сознании граждан СССР был сформирован стереотип о контрреволюционной позиции духовенства Российской Православной Церкви (РПЦ) в период свержения монархии. Однако исторические документы свидетельствуют, что в февральско-мартовские дни 1917 г. священнослужители в целом положительно отреагировали на смену формы власти. В последние годы тема о политической позиции РПЦ в период Февральской революции весьма активно разрабатывается отечественными исследователями, обсуждаясь на страницах центральных научных журналов.

Определенным образом характеризует взгляды российских священнослужителей в период весны 1917 г. их отношение к смене так называемых «старорежимных» символов и наименований. Так, с первых чисел марта 1917 г. буквально по всей стране началось массовое переименование монархических названий городских улиц, площадей, мостов, учреждений, учебных заведений, кораблей и пр. «Николаевским», «Александровским», «Алексеевским», «Михайловским» и другим названиям, напоминавшим о монархии и «проклятом прошлом», давались новые имена, соответствующие идеологии Февраля. Появились улицы и площади «Свободы», «Братства», «Обновления», «Революции». Город Романов-на-Мурмане стал Мурманском, госпитальное судно «Император Николай II» — «Товарищем», линкоры «Император Александр III» — «Волей», «Император Николай I» — «Демократией», «Император Александр II» — «Зарей Свободы», «Император Павел I» — «Республикой», «Императрица Екатерина II» — «Свободной Россией». Губернаторские и генерал-губернаторские резиденции, занимавшиеся различными новыми организациями, стали называться Домами (Дворцами) Свободы или Республики. Пажеский корпус был переименован в Петроградский кадетский корпус, Ворцовый мост — в мост Свободы и т.д. Императорская академия наук и Императорская пу-

бличная библиотека — согласно постановления Временного правительства от 15 марта — стали, соответственно, Российской и Национальной.¹

Волна переименований и отказов от символов старого режима (от царских орденов, медалей, императорских двуглавых орлов, погон и пр.) весной и летом 1917 г. охватила и значительную часть отечественного духовенства. Например, на собрании городского духовенства Симферополя, состоявшемся 7 марта под председательством архиепископа Таврического Дмитрия (Абашидзе), было принято решение о «временном снятии» в духовных и церковных школах портретов лиц «царствовавшего дома» (дом Романовых поминался в прошедшем времени — М.Б.). Причем это решение, в его собственной формулировке, называлось «благоразумием». Епархиальный съезд Тавриды принял постановление о необходимости уничтожения на священнических крестах императорских инициалов. (До революции на оборотной стороне священнических наперсных крестов ставились инициалы и вензеля Павла I и Николая II. Такая традиция была введена этими монархами в честь своих коронаций, состоявшихся, соответственно, 4 апреля 1797 и 14 мая 1896 гг. В те дни, и в память их, в церковный обиход Павлом I были введены наградные золотые кресты, а Николаем II — общие для всех священников серебряные).

Наличие царских вензелей было причиной имевшей место на епархиальных съездах массовой сдачи духовенством своих наперсных крестов и особых коронационных юбилейных знаков, выдававшихся в 1913 г. всем священнослужителям в честь 300-летия царствования Дома Романовых.² Кресты и знаки, на-

¹ См. подробнее: Колоницкий Б. И. Символы власти и борьба за власть: к изучению политической культуры Российской революции 1917 г. СПб., 2001. С. 229–237; Известия Академии наук. Пг., 1917. № 11. С. 749; Есаков В. Д. От Императорской к Российской: Академия наук в 1917 г. // Отечественная история. 1994. № 6. С. 126, 127.

² Юбилейные коронационные Романовские знаки представляли собой кресты, предназначенные для ношения на груди на Владимирской ленте. Лицевая сторона этих знаков венчалась шапкой Мономаха. На их оборотной стороне сверху был помещен герб Рода Романовых, в центре была надпись «Господом цари царствуют», а по ее бокам, под изображением царской и императорской корон — вензеля родоначальника династии Михаила Федоровича и царствующего императора Николая II. Внизу оборотной стороны юбилейного знака славянскими буквами были обозначены годы: 1613–1913 (Цер-



Бабкин Михаил Анатольевич — д.и.н., Московский педагогический государственный университет, профессор

e-mail: m.babkin@mail.ru

ряду с собранными деньгами и материальными ценностями, передавались новым властям на нужды армии и Временного правительства. Так, на Владимирском епархиальном съезде было пожертвовано свыше 60 серебряных наперсных крестов, а на Екатеринбургском, помимо 35 тыс. деньгами и до 25 тыс. вещами, — от сданных крестов образовалась, по свидетельству очевидцев, буквально гора из серебра и золота. При этом многих жертвователей качали на руках.³ Депутаты же Таврического епархиального съезда, собрав пожертвования деньгами, бриллиантовыми, золотыми и другими предметами, решили (вместе со своим архиереем, сдавшим драгоценную панагию) передать свои наперсные кресты в государственное казначейство, чтобы те были перелиты в Георгиевские кресты для награждения воинов-героев российской армии. Причем депутаты высказали стремление сдать и церковные ценности. Об этом говорилось в их приветственной телеграмме А. Ф. Керенскому: «...мы же клир и миряне Тавриды приветствуем в лице твоем армию и флот, несем тебе всю утварь, все золото и драгоценности церкви и все, что имеем, а ты, вперив очи орлиные, зорко блюди интересы государственной свободной Руси».⁴ Сдача по крайней мере одного священнического креста в пользу Временного правительства — «для укрепления свободы и завершения войны» имела место и на съезде духовенства Западного фронта.⁵

Следует отметить, что сдача пастырями своих крестов проходила в атмосфере патриотического подъема, свойственного в тот период большинству населения страны, охваченного «романтикой» революции и идеями «спасения» России от старорежимных порядков. Несколько позже, депутат Екатеринбургского съезда протоиерей Николай Буткин назвал сдачу наперсных крестов не жертвой на нужды Родины, а отказом духовенства от них как от символов своего пастырства. Упрекая священников, о. Николай сказал, что они отдавали не то, что могли принести на нужды страны (например, не свою домашнюю серебряную посуду), а то, что им оказалось не нужно — значение своего служения Богу. Однако на наш

взгляд, массовая сдача духовенством своих наперсных крестов скорее была обусловлена не отказом от них как от символов пастырства, а скорее тем, что на них были символы старого режима — царские вензеля. Косвенным подтверждением этого служит факт отсутствия на изготавливаемых, вплоть до настоящего времени, наперсных священнических крестах инициалов императоров, установивших в церковной практике ношение этих крестов.

В качестве отказа от символов старого режима можно рассматривать и некоторые решения Екатеринославского и Харьковского епархиальных съездов. Согласно решению Екатеринославского съезда, ранее собранные средства на построение памятника в честь дома Романовых следовало обратить на постройку «памятника освобождения Русской Православной Церкви от государственного гнета». В центре композиции планировалось поместить фигуру Родзянко. Харьковский же съезд единогласно постановил отправить на государственный Монетный двор серебряный сорокапудовый колокол, находившийся на колокольне городского собора Харькова. Колокол был отлит на средства духовенства в память спасения Царской семьи при катастрофе императорского поезда у станции Борки Харьковской губернии 17 октября 1888 г. Капитал, полученный от переплавки колокола, предполагалось пожертвовать на детей-сирот православных воинов Харьковской епархии.

Российское духовенство в целом, начиная с членов Св. Синода, не возражало против серии постановлений Временного правительства, сделанных в марте и апреле 1917 г., о введении новых государственных символов России — герба и государственной печати. У нового двуглавого орла (в отличие от прежнего) отсутствовали короны, скипетр, держава, орден св. Андрея Первозванного, изображение св. Георгия Победоносца и гербы областей России. Факт пассивного восприятия духовенством упразднения императорских символов на гербе страны можно объяснить страхом перед революционными буднями, но лишь отчасти. Нельзя не обратить внимание, что на фоне общей, официально заявленной позиции РПЦ по отношению к свержению монархии отсутствие реакции духовенства являлось, по нашему мнению, молчаливым одобрением общего комплекса постановлений новой власти. Поэтому духовенство в определенном смысле пожертвовало православными символами, что-

ковные ведомости. СПб., 1913. Бесплатное приложение к № 7–8. С. 1, 2).

³ См.: Оренбургский церковно-общественный вестник. Оренбург, 1917. № 21. С. 4.

⁴ Всероссийский церковно-общественный вестник. Пг., 1917. № 36. С. 4.

⁵ См.: Биржевые ведомости. Пг., 1917. № 87. С. 2.

бы не акцентировать внимание общественности на «издержках» действий Временного правительства. Иными словами, духовенство (и в первую очередь, члены Св. Синода) не возражало против «обмирщения», своего рода секуляризации государственных символов. Равно как и содействовало, по меньшей мере, «десакрализации» монархии и установлению светского характера власти в России.

Революционные события нашли свое отражение и в церковной ономастике. Поскольку в новой политической обстановке многие слова звучали «старорежимно», то официальное духовенство стало воздерживаться от употребления «контрреволюционных» слов. Так, весной 1917 г. Св. Синод в своих документах не упоминал в названиях духовных академий слова «императорская». Например, в его определении от 22 марта о передаче своего печатного органа — газеты «Всероссийский церковно-общественный вестник» Совету профессоров Петроградской духовной академии, последняя не называлась императорской. Аналогичное опущение «не актуальных» слов имело место и в синодальном определении «О некоторых изменениях в строе духовных академий» от 5–6 мая. Однако несмотря на то, что Св. Синод дал пример практического изменения названий высших духовных учебных заведений (*de facto*), официального распоряжения об этом (*de jure*) с его стороны не последовало.

В церковно-академической среде отказ от названий «императорская» происходил неравномерно. Об этом можно судить по колонтитулам издаваемых духовными академиями богословских журналов и газет, в которых печатались названия данных учебных заведений. Так, Можовская духовная академия перестала именоваться «императорской» уже в мартовском номере своего богословского журнала. Изменение в названии Петроградской академии произошло до 7 апреля 1917 г., о чем можно заключить по колонтитулу вышедшего в этот день первого номера ежедневной газеты «Всероссийский церковно-общественный вестник». Исчезновение из названия Казанской духовной академии «старорежимного» слова произошло в период с 8 по 22 мая 1917 г. Об этом можно судить по тому, что в своем официальном издании сжившим также аналогом епархиальных ведомостей) академия оставалась называться «императорской» вплоть до 8 мая. О точном же сроке изменения названия Киевской академии сказать несколько затруднительно по причине доста-

точно позднего выхода первого «послефевральского» номера журнала «Труды Киевской духовной академии» — не ранее августа 1917 г.

В целом в послефевральский период в церковной среде происходил процесс отказа от употребления «царской» символики: в первую очередь — отмена молитвенного поминовения царского дома на всех богослужениях, упразднение императорских инициалов на перснях крестах и проч. С одной стороны, это вполне было в духе времени, соответствовало политической конъюнктуре и воспринималось подавляющим большинством современников как нечто должное. С другой — вместе с отменой монархических символов и названий происходило уничтожение каких-либо напоминаний о царской власти. Тем самым, во-первых, снимался вопрос о монархии в качестве одного из вариантов выбора формы власти на Учредительном собрании. Во-вторых, во внутрицерковном обиходе (и даже более — в государственном масштабе) Св. Синод упразднил любое, даже молитвенное упоминание своего харизматического «конкурента» — православного императора. Уничтожение царской власти снимало и сам предмет многовековой историко-богословской проблемы «священства-царства» о преобладании в государстве власти царя над властью первосвященника или власти первосвященника над царем.

Подтверждением весьма радикального настроения священнослужителей РПЦ относительно царского правления в России служит и тот факт, что в моделях церковно-государственных отношений, разрабатывавшихся духовенством в 1917 г., не предусматривалось существования в стране какой-либо монархии (пусть даже ограниченной конституцией).

Фактически священнослужители РПЦ весной 1917 г. едва ли не официально отказались и от символов «старого» режима, и от него самого.⁷ Например, Св. Синод в своем «Почтении с церковного амвона», напечатанном в мартовском 1917 г. номере своего журнала «Церковные ведомости», проповедовал: «Все в нашей жизни совершается по воле Божией. Великие дни переживает наша Родина. Старое правительство довело Россию до края гибели. <...> И вот народ восстал за правду, за Россию, свергнул старую власть, которую Бог через народ покарал за все ее тяжкие и великие грехи. Теперь народ хочет сам устроить свою жизнь так, чтобы всем жилось хорошо, легко, по правде Божией. Учредительное Собрание, которое

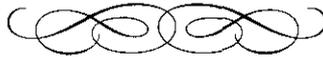
изберет весь народ, установит новую форму правления, при которой будут решены все важные задачи, устранено все то зло, которое еще осталось у нас от старого строя. Для крестьян будет разрешен вопрос о земле, что так тревожит и волнует крестьянство; для рабочих — о правильной оплате их труда, словом, будет сделано все, чтобы всем обездоленным, угнетенным жилось на Божием свете легко и радостно. Не будет у нас больше неправды, насилия, обмана и продажности, но сам народ решит все по полной справедливости. Дай Бог, чтобы скорее настало это благословенное, долгожданное и желанное счастливое время. <...> Новое Временное Правительство, которое стоит теперь у власти, избрал сам народ, тот самый народ, который завоевал себе свободу и свергнул поработителей этой свободы».⁶ (И это «Поучение» Св. Синод рекомендовал священникам не только огласить по всем церквам России, но и расклеить его на дверях храмов). Обращенные к пастве послания, проповеди и резолюции аналогичного же содержания весной 1917 г. были едва ли не типичны для духовенства РПЦ.⁷

⁶ Церковные ведомости. Пг., 1917. Вкладыш к № 9–15. С. 2, 3.

⁷ См. документы: Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви). М., 2008.

В целом священнослужители хотели, чтобы государство по-прежнему (как и в царской России) выполняло перед РПЦ все политические, финансовые, охранительные и другие функции: чтобы, по большому счету, все было как при царе, но без царя. В императоре, как помазаннике Божиим, духовенство видело своего харизматического конкурента. Без православного самодержца оно рассчитывало получить от светских внеконфессиональных властей увеличение своих прав, а также полное самоуправление во внутрицерковной жизни.

Однако в конце октября 1917 г. власть в России оказалась в руках леворадикальных сил, приход которых не входил в планы духовенства. Большевики начали проводить известную «вероисповедную» политику, направленную не только на отделение церкви от государства, но и на уничтожение любой религиозной идеологии. Начался новый этап взаимоотношений церкви и государства. Наступление же этого этапа во многом было обусловлено официальной политической позицией самого духовенства РПЦ в предшествующий — послефевральский период 1917 г.



В. М. Бадьин

ПРИЧИНЫ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЦЕРКВИ И СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В 1918 Г. (на примере Вятской губернии)

В результате бурных политических событий конца 1917 — начала 1918 гг. власть в России перешла в руки Советов рабочих, крестьянских и солдатских депутатов, система которых сложилась в огне революции.

Политические силы, оппозиционные РКП(б), не приняли этот переход власти и перешли к вооруженной борьбе, поддержанной иностранной интервенцией. Летом—осенью 1918 г. эта борьба вылилась в ожесточенную гражданскую

войну, которая не только привела к гибели миллионов людей, но и во многом определила облик и тенденции развития нашего общества и государства на протяжении всего XX в., заложила корни исключительно острого общественного конфликта, пережившего Советское государство и тлеющего до сих пор.

Это конфликт напрямую отразился на судьбе Церкви, привел ее на путь тяжелых испытаний, результатом которых стал сонм новомучеников и исповедников веры, сбор сведений о них до сих пор нельзя считать законченным.

В этой связи необходимым моментом изучения данной темы представляется вопрос о непосредственных причинах, вызвавших тра-



Бадьин Владимир Михайлович — Секретариат Губернатора Кировской области, специалист-эксперт
E-mail: bvm@ako.kirov.ru

печеский конфликт государства и Церкви в конце 1917 — начале 1918 гг.

Российская Православная Церковь после падения синодальной системы обрела реальную независимость от государства. В церкви начался период бурной самоорганизации. В результате т.н. «церковной революции», которая развернулась весной—летом 1917 г., на местах явочным порядком были введены начала демократического самоуправления. По стране прокатилась волна епархиальных съездов духовенства и мирян, которые отстранили от власти значительную часть епархиальных архиереев.¹

На епархиальных съездах рассматривались проекты внутренних реформ (реформы богослужения, церковного языка, положение монашества, реформа епископата), а также обсуждались перспективы существования Церкви в новой социально-политической реальности. Активная часть церковного сообщества склонялась к проекту «консервативной революции» в отношении церкви и государства. Суть его состояла в том, что Церковь не только должна окончательно освободиться от опеки государства, но, более того, по ряду направлений теперь государство должно было оказаться в зависимости от церкви. В документах Собора говорилось о необходимости введения конфессиональных ограничений при занятии высших государственных должностей, безусловном сохранении обучения закону Божию в рамках государственной системы образования, ласштабной финансовой и административной поддержке церкви со стороны государства.

Трагизм ситуации состоял в том, что логика развития страны вела в направлении ино-о, секулярного проекта отделения церкви от государства. В сущности, к его реализации приступило еще Временное правительство, приняв летом 1917 г. закон о передаче церковно-приходских школ в ведение Министерства народного просвещения и закон о ветоерпимости. Политика советской власти в церковном вопросе, включая декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, лишь продолжила реализацию этой модели взаимоотношений.

Трагизм ситуации ощущался и на местах. Например, на благочинническом пастырско-иерейском собрании православных приходов Слободского Вятской губернии, прошедшем

30 июля 1917 г., настоятель Вознесенского собора протоиерей Стефан Попов с тревогой говорил о ситуации в стране: «Для Вас не секрет, что со стороны крайне левых течений выдвинуто требование — отделение Церкви от Государства, совершенно понятное с точки зрения людей неверующих, но для нас с Вами неприемлемое и по существу, и по своим последствиям <...> Всякие церковные организации обязаны выступить с мужеством против нарушения прав верующего православного народа, к чему я и приглашаю Благочинническое собрание и здесь, и на Епархиальном Съезде через своих делегатов».²

Кое-где на местах эта ситуация послужила причиной конфликта духовенства и учительства.

На этот фундаментальный конфликт наложился личный конфликт священноначалия РПЦ с советским руководством, начало которому положили события «кровавой недели» конца 1917 — начала 1918 г. в Москве. Священноначалие и участники Собора, который в эти дни заседал в Москве, были возмущены последствиями обстрела Московского Кремля артиллерией Красной гвардии во время штурма. Собор принял воззвание с призывом ко всеобщему покаянию. «К нашему несчастью, доселе не родилось еще власти воистину народной, достойной получить благословение Церкви Православной», — говорилось в этом документе, т.е. Советская власть фактически не признавалась.³

Для значительной же части советского руководства, состоявшего из представителей социалистических партий, на всех уровнях был характерен агрессивный антиклерикализм. С точки зрения классового подхода Церковь рассматривалась ими как часть прежней надстройки, выполнявшей необходимые для прежнего правящего класса функции, а значит — враждебной интересам пролетариата. Однако при этом цель уничтожения Церкви не ставилась. На первом этапе необходимым признавалось разорвать связь церковных структур и прежних господствующих классов путем национализации церковной собственности. Т.о., секулярный вариант отделения церкви от государства в России приобрел еще более радикальный характер.

Начало открытого противостояния положили события конца января 1918 г. в Санкт-Петербурге вокруг Александро-Невской лав-

² ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 4. Д. Су-4638. Л. 81.

³ Цылин В. священник. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., 2006. С. 351.

См.: Фирсов С. Л. Революция 1917 г. и попытка «демократизации» Русской церкви // Церковно-исторический вестник. 000. № 6/7. С. 196–208.

ры. Попытка конфисковать ее помещения под лазарет наткнулась на упорное сопротивление братии, которая ударила в набат и собрала массу прихожан для защиты святыни. Между красногвардейцами и прихожанами произошло столкновение, в результате которого пролилась кровь.⁴

В этот же день Патриарх Тихон выступил с посланием, в котором анафематствовал «участников кровавых расправ». Российское общество и советская власть однозначно восприняли это послание как осуждение власти большевиков. Особую тревогу властей вызвал содержащийся в послании призыв к верующим создавать объединения для защиты храмов и их святынь, который был воспринят как призыв к вооруженной борьбе, открытый переход священноначалия РПЦ на сторону Белого движения.⁵

На следующий день был опубликован декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, который до этих событий разрабатывался почти месяц. Предварительно текст был отредактирован лично В. И. Лениным, который внес ряд ужесточающих поправок. Декрет провозглашал: отделение религиозных объединений от государства и превращение их в самостоятельные общественные объединения; запрещение преподавания религиозных дисциплин в светских учебных заведениях; лишение религиозных объединений права владеть собственностью и национализация всего церковного имущества.

Государство не признавало никакого церковного управления выше приходского совета, духовенство получило статус наемных работников при религиозных общинах, монашество как социальный институт не признавалось вовсе.

Практически одновременно советское правительство издало декрет о переходе с февраля 1918 г. на новый стиль.

В этой ситуации активная часть церковного сообщества склонилась к мнению, что принимать попытки советской власти осуществить реформирование положения церкви в государстве не следует. Предполагалось, что советская власть не имеет достаточной социальной опоры и скоро падет. Исходя из этого, Собор попытался организовать сопротивление.

25 января 1918 г. Поместный Собор выступил с заявлением, что истинной целью принятия декрета об отделении церкви от государства является уничтожение православия и религии вообще и призвал верующих к его неисполнению.⁶

В документах Собора содержалась программа конкретных действий, направленных на срыв мероприятий советских государственных органов: организация пастырско-мирянских собраний с принятием резолюций, содержащих требования отказаться от проекта отделения церкви от государства, массовых крестных ходов и молитвенных стояний в поддержку требований Собора, петиционных кампаний, отказ от выдачи метрических книг и, как крайнее средство, созыв прихожан набатным сбором для насильственного блокирования открытых попыток властей приступить к национализации церковного имущества или ареста пастырей.

Через епархиальные структуры в первой половине 1918 г. эта программа активно реализовывалась на местах. Ярким примером могут послужить события в Вятской епархии.

Сразу же после объявления Поместным Собором декрета об отделении церкви от государства актом гонения за веру 25 января 1918 г. епископ Никандр, находившийся к тому времени уже в Москве, направил в Вятку текст послания Поместного Собора с резолюцией следующего содержания: «1918, 25 янв. В Консисторию для немедленного напечатания на средства Братства Св. Николая помимо напечатания в Епархиальных ведомостях, номер коих выпустить с этим постановлением Церковного Собора вне очереди, и для распространения по епархии принять все меры, содействующие самому широкому оповещению православного населения о воздвигнутых на Церковь Христову гонениях в России. Консистория сделает распоряжение, незамедлительно по получении сего, совместно с Епископским Советом о пастырских и пастырско-мирянских собраниях в приходах, в благочиннических округах, в уездах и городах для принятия мер к защите православной веры, Божиих храмов, икон, церковной священной утвари и церковного имущества от кощунственного и насильственного захвата, в силу декрета, мыслимого лишь со стороны неверующих в Бога, явных слуг антихристовых».⁷

⁴ См.: Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 31.

⁵ См.: Россия. XX век. История России 1917–1940 гг. Хрестоматия. С. 81, 82.

⁶ См.: Васильева О. Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 гг. // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 3.
⁷ ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 4. Д. Су-4638. Л. 66–66об.

Одновременно документы Поместного Собора были направлены епископом Никандром в Вятку и уездные центры. Документы так же были снабжены резолюцией владыки, о со- держании которой мы можем судить по той, которая была направлена в адрес благочинного Слободского протоиерея Алексия Лопатина: «...порядитесь прочитать в церквах города Вятки послание патриаршее. Соберите духовенство, организуйте пастырско-мирянское собрание, примите все меры по оповещению прав. населения, что в России воздвигнуто гонение на свя- тую Церковь Христову и призовите верующих к <...> самоотвержению в защите святой веры: храмов, икон и проч. Настало время борьбы с врагами Христовыми. В последнем декрете об отделении церкви от государства дух антихри- стов проявился открыто».⁸

Епископ Никандр официально запретил выдавать органам советской власти церковное имущество и метрические книги, пригрозив ослушникам отлучением от церкви.⁹

В феврале 1918 г. Вятская духовная кон- сistorия телеграфом запрашивала его мнени- я по вопросу о национализации церков- ного имущества и получила следующий от- вет: «Опись составить, требование отвергнуть, подчиниться только насилию».¹⁰

Исполняя поручение епархиального архи- ерея, протоиерей А. Лопатин 30 января 1918 г. созвал пастырско-мирянское собрание Сло- бодского городского благочиния. Члены со- брания, судя по протоколу, единодушно вы- сказались «за необходимость скорейшего вы- ступления на защиту церкви и ее достоя- ния — выступления организованной приход- ской массой и — за желательность провести этот вопрос через все приходские Собрания по всем местным храмам в ближайшие праздни- чные дни».¹¹ Подобные собрания прошли и в других благочиниях.

5(18) февраля 1918 г. Вятская духовная кон- сistorия постановила разослать отпечатан- ный на средства Братства Святителя Нико- лая в количестве 25 тыс. экземпляров текст посланий Патриарха и Поместного Собора и приказала настоятелям и благочинным при- нять меры к оповещению прихожан об их со- держании и призвать их к объединению в об-

щества и союзы для защиты веры и церков- ного достояния.¹²

9(22) февраля 1918 г. в благочиния было на- правлено письмо Вятского епархиального со- вета за подписью епископа Павла, в котором о. благочинным поручалось организовать сбор средств, необходимых для печатания докумен- тов Собора и информирование о них прихожан.

Власть пыталась урегулировать конфликт. 11(24) февраля 1918 г. в следственную комис- сию Вятского революционного трибунала был вызван и допрошен благочинный церковей г. Вятки протоиерей Федор Нагорничных в свя- зи с прочтением им с амвона Покровской церк- ви воззвания Поместного Собора к православному народу по поводу декрета СНК. Очевидно, через него Губернский исполнительный коми- тет во исполнение решения Совета народных комиссаров по управлению Вятской губернией, принятого еще 2(15) февраля 1918 г., потребо- вал от руководства Вятской епархии дать под- писку о лояльности Советской власти. Епископ Павел (Борисовский), управляющий на тот мо- мент епархией, счел возможным подписать его: «Мы, нижеподписавшиеся представите- ли Вятского Епархиального совета, даем насто- ящую подписку Вятскому губернскому испол- нительному комитету Советов рабочих, солдат- ских и крестьянских депутатов в том: не считая себя в праве вмешиваться в направление дея- тельности гражданской власти, поскольку эта деятельность не нарушает декрета Совета На- родных Комиссаров об отделении церкви от го- сударства и церкви от школы, обязуемся пред- ложить духовенству Вятской Епархии не вести с кафедры церкви противоправительственной агитации и вообще политической агитации и ни в каком случае не вмешиваться в дела граж- данского управления...

Епископ Павел

Секретарь консистории Николай Троицкий
Благочинный церковей г. Вятки протоиерей
Федор Нагорничных».¹³

12(25) февраля 1918 г. этот документ специ- альным указом Вятской духовной консисто- рии был разослан по благочиниям,¹⁴ а 27 фев- раля его опубликовала «Вятская правда».

Однако, как только епископ Никандр, на- ходящийся в Москве, узнал о подписке, он тут же известил духовную консисторию о том,

Там же. Л. 65—65об.

См.: Поляков А. Г. Указ. соч. С. 141—143.

ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 9. Д. Су-11541. Л. 17.

Там же.

¹² См.: ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 4. Д. Су-4638. Л. 66—66об.

¹³ Установление и упрочение Советской власти в Вятской гу- бернии: Сб. док. Киров, 1957. С. 264.

¹⁴ См.: Там же. Оп. 4. Д. Су-4638. Л. 69—69об.

что считает ее недействительной. В марте указ консистории об отмене подписки распространяется по благочиниям.¹⁵

В начале марта 1918 г. Губернский исполнительный комитет стал получать из уездов известия о том, что духовенство повсеместно продолжает распространять документы Поместного Собора и послания Патриарха, призывающие к неисполнению декрета об отделении церкви от государства. Одновременно с телеграфа были получены сведения об обмене телеграммами между Вятской духовной консисторией и епископом Никандром, находящимся в Москве.¹⁶

8 марта ГИК передал эти документы в следственную комиссию Вятского ревтрибунала и потребовал привлечь к ответственности протоиерея Голосова, секретаря духовной консистории Николая Троицкого, казначея Трифонова монастыря иеромонаха Валерия и А. А. Сильвинского, в типографии которого были отпечатаны тексты послания Патриарха и документов Поместного Собора.

13 марта 1918 г. следственная комиссия приняла постановление о привлечении к ответственности епископа Никандра, протоиереев Ф. Нагорничных и А. Израилева, секретаря духовной консистории Троицкого, А. А. Сильвинского. По этому документу они от своих служебных обязанностей отстранялись вплоть до суда.¹⁷ Правда, документов о каком-либо судебном преследовании в отношении вятского духовенства не сохранилось, возможно, такового и не было. Характерно, что когда летом 1920 г. ВЧК запросила у вятских чекистов, имеются ли у них судебные материалы на епископа Никандра, те ответили отрицательно.¹⁸ Протоиерей Михаил Тихоницкий в г. Орлове после двухнедельного пребывания под домашним арестом по решению уездного ревтрибунала был отпущен лишь с выражением ему общественного прощания.¹⁹

Несмотря на сопротивление, органы советской власти по всей стране уже с февраля 1918 г. начали реализацию положений декрета об отделении церкви от государства. Еще в декабре 1917 г. была конфискована епархиальная типография, в ней стали печатать «Вятскую правду». В феврале–марте 1918 г. по

Вятской губернии при Советах возникают отделы ЗАГС. В это же время прекращается выдача жалования преподавателям Закона Божия в большинстве учебных заведений.²⁰ В конце марта 1918 г. Вятский городской исполком начал национализацию помещений, принадлежащих Вятской духовной семинарии.

В то же время в марте–апреле 1918 г. духовная консистория продолжает кампанию протеста путем организации собраний духовенства и мирян. На этих собраниях оглашаются с амвона указ вятского архиерея об отмене подписки Вятскому ГИК, обращение Патриарха Тихона от 19 января 1918 г. и постановления Поместного Собора от 25 и 27 января. Собрания принимали резолюции о поддержке решений Поместного Собора, содержащие призыв к верующим не допускать национализации церковного имущества, отмены преподавания Закона Божия в школах.²¹

Резолюции пастырско-мирянских собраний содержали и систему мер по противодействию попыткам местных властей провести положения декрета об отделении церкви от государства в жизнь.

Так, согласно резолюции приходского собрания Вознесенского собора г. Слободского от 25 марта (7 апреля) 1918 г. прихожане обязались не допускать в приходе гражданских браков, в случае попыток привлечения к ответственности священника или национализации церковной собственности «как один человек, <...> собраться на защиту попираемых прав церковной общины» и «немедленно просить Епископа предать таковых кощунников и гонителей Церкви Божией — анафеме, со всеми вытекающими... последствиями, причем сами обязаны прекратить всякие отношения с отлученными от церковной общины, пока они не раскаются и не возместят сполна наши нарушенные права».

Резолюция уполномочивала настоятеля Вознесенского собора «войти в соглашение с городскими и уездными приходскими, на предмет единодушного составления подобных приговоров для противления Совдепам и руководства в своей приходской жизни взаимного друг пред другом обязательства <...> по первому извещению о покушении на приходские права какого-либо храма прихода <...> священников, храмов, церковного имущества — поддерживать всеми способами и ме-

¹⁵ См.: Поляков А. Г. Указ. соч. С. 141–143.

¹⁶ См.: ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 9. Д. Су-11541. Л. 10, 17.

¹⁷ См.: Там же. Л. 8–9.

¹⁸ См.: Там же. Д. Су-11572. Л. 1.

¹⁹ См.: Печёнкин А. В. Священномученик протоиерей Михаил Тихоницкий // Вятский епарх. вестн. 2002. № 1 (153). С. 2.

²⁰ См.: Дубовцев В. «Свобода совести» в Вятской губернии // Вятский епарх. вестн. 1991. № 11(20). С. 4.

²¹ См.: Поляков А. Г. Указ. соч. С. 143, 144.

рами такой приход в отстоянии прав на самостоятельную церковную жизнь и неприкосновенность», а так же «на предмет составления делегации в местный Совдеп... которая бы предъявила наши требования народным комиссарам...».²² Судя по документам, эти пункты резолюций часть верующих г. Слободского пыталась реализовать весной 1918 г., когда в Вознесенском соборе возник конфликт, в результате которого благочинный протоиерей Алексей Лопатин был арестован.

Когда вятские городские власти приступили к национализации помещений духовной семинарии, Вятское епархиальное управление выступило с протестом против этих действий и организовало в марте-апреле череду благочиннических и приходских собраний, на которых принимались резолюции с осуждением действий вятских городских властей.²³ В эти дни даже был создан специальный епархиальный орган для координации деятельности по защите прав верующих: Комиссия по охране церквей, церковного имущества и духовно-учебных заведений.²⁴

В конце мая — начале июня 1918 г. в Вятке прошло Епархиальное собрание. Оно постановило ни в коем случае не передавать духовные учебные заведения светским властям и принять их на епархиальный бюджет, а так же потребовало от приходов добиваться обязательности преподавания Закона Божия в школах, в случае категорического отказа гражданской власти — вести такое обучение на дому.

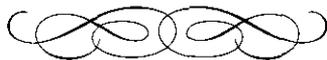
Вопреки требованиям декрета об отделении церкви от государства собрание избрало епархиальный Совет.²⁵

Наконец, еще одной причиной конфликта органов советской власти и духовенства на селе стал земельный вопрос. Летом 1917 г. крестьянство во всей стране явочным порядком приступило к захвату земли. Этот процесс был закреплен декретом о земле, которым частная собственность на землю уничтожалась и вся земля передавалась в собственность сельским обществам. Не составила исключения и земля, которая находилась в церковной собственности, а ее отчуждение подрывало материальную базу монастырей, живущих своим хозяйством, ставило на грань выживания сельское духовенство, которое не получало жалования, а жило на доходы от требоисполнения и с храмовой земли. Притязания части крестьянства на эту земельную собственность становились причиной исключительно острого конфликта с приходским духовенством, и в этих конфликтах советская власть всегда оказывалась на стороне крестьян.

На протяжении зимы-весны 1918 г. советская власть по всей стране находилась в процессе становления, и это позволяло церковному сообществу при одобрении и поддержке священноначалия блокировать попытки местных Советов начать реализацию положений декрета об отделении церкви от государства. В ряде случаев советские органы власти даже были вынуждены идти на временные уступки верующим. Так, 26 марта 1918 г. в ответ на прошение родительских комитетов школ г. Вятки культурно-просветительская комиссия ГИК разрешила желающим изучать Закон Божий до июля 1918 г. (до конца учебного года). В итоге лишь в 1920 г. преподавание Закона Божия в школах губернии было прекращено окончательно и повсеместно.²⁶

ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 4. Д. Су-4638. Л. 79.
См.: Поляков А. Г. Указ. соч. С. 144; ГАСПИКО. Ф. 6799.
4. Д. Су-4638. Л. 63-630б.
См.: Поляков А. Г. Указ. соч. С. 144.
См.: ГАКО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 278. Л. 1-20б.

²⁶ См.: Дубовцев В. Указ. соч.



С. Н. Баконина

ПОСТАНОВЛЕНИЕ № 362 ОТ 7/20 НОЯБРЯ 1920 Г. И ВОПРОСЫ
ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ, 1921–1922 ГГ.

Гражданская война в России и приход к власти большевиков явились основной причиной бегства за границу некоторых иерархов Русской Православной Церкви, как правило, тех, кто открыто поддерживал белые правительства. После ухода белых они неизбежно должны были подвергнуться репрессиям, и чтобы избежать этой участи предпочли покинуть свои епархии вместе с отступающими частями Белой армии. Основной путь большинства беженцев из Сибири и Дальнего Востока лежал в Китай, прежде всего в Маньчжурию, с конца XIX в. являвшейся сферой русского влияния.

С 1920 по 1923 гг. в Китай эмигрировали четыре архиерея. Первым был архиепископ Оренбургский и Тургайский Мефодий (Герасимов),¹ который после безуспешных попыток сохранить управление своей епархией, в конце концов, бежал от советской власти в Харбин² (февраль 1920 г.). Архиерей-беженец был приглашен для совершения воскресных и праздничных богослужений в главном храме города — Свято-Николаевском соборе. В августе 1920 г. в Харбин перебрался епископ Забайкальский и Нерчинский Мелетий (Заборовский),³ покинувший свою епархию вместе с отступавшими из Читы войска-

ми атамана Семенова. Он обратился к главе Российской духовной миссии в Китае епископу (с 1921 г. архиепископу) Иннокентию (Фигуровскому),⁴ который предоставил ему убежище на Харбинском подворье миссии, назначив на пост наблюдателя за делами подворья. Почти два года епископ Мелетий пытался управлять оставленной им епархией из Харбина. Еще одним архиереем, обосновавшимся в Харбине, стал епископ Камчатский и Петропавловский Нестор (Анисимов).⁵ С момента отъезда владыки Нестора из России до его первого появления в Харбине в 1921 г. прошло больше года. В этот период он находился в Японии, где ему удалось выпустить второе издание написанной им на родине брошюры «Расстрел Московского Кремля». Книга была составлена на русском и японском языках и дополнена новыми свидетельствами о страшных гонениях в России. И, наконец, в 1923 г. с последней волной беженцев в Харбин приехал епископ Владивостокский Михаил (Богданов).⁶ Он был

⁴ Иннокентий (Фигуровский Иван Аполлонович; 1863–1931), митрополит. С 1894 г. архимандрит, ректор Санкт-Петербургской духовной семинарии. С 1895 г. в Москве, в Покровском монастыре. С 1897 г. начальник Русской духовной миссии в Пекине. В 1902 г. хиротонисан во епископа Переяславского, викария Владимирской епархии. В 1921 г. возведен в сан архиепископа. С 1928 г. — митрополит (РПЦЗ). Скончался в Пекине.

⁵ Нестор (Анисимов Николай Александрович; 1885–1962), митрополит. С 1912 г. начальник Камчатской духовной миссии. В 1914–1915 гг. добровольно участвовал в I мировой войне в качестве военного священника, руководил санитарным отрядом. В 1916 г. хиротонисан во епископа Петропавловского, второго викария Владивостокской епархии; после переименования епархий — епископ Камчатский и Петропавловский. Член Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В 1918 г. арестован советской властью, освобожден по требованию Собора. В 1919 г. находился в г. Омске, получил предложение от Верховного правителя России А. В. Колчака быть духовником казачьих войск, назначен на эту должность указом Сибирского ВВЦУ. В 1921 г. выехал в Японию, жил в Токио, неоднократно возвращался во Владивосток. В 1922 г. эмигрировал в Харбин, где основал Дом милосердия (с 1928 г. — Камчатское подворье). С 1933 г. архиепископ (РПЦЗ). В 1938 г. — в Малабарской духовной миссии в Индии. В 1945 г. воссоединился с Московской Патриархией и назначен управлять Восточно-Азиатским митрополичьим округом. С 1906 г. митрополит, Экзарх Московской Патриархии в Восточной Азии. В 1948 г. арестован в Харбине и переправлен в Москву, приговорен к 10 годам заключения в ИТЛ. Освобожден в 1957 г., с 1956 г. — митрополит Новосибирский и Барнаульский. С 1958 г. — временно управляющий Кировоградской и Николаевской епархией, в том же году уволен на покой. Скончался в Москве.

⁶ Михаил (Богданов Михаил Александрович; 1867–1925), епископ. С 1905 г. архимандрит, ректор Казанской духов-

Баконина Светлана Николаевна — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва), м.н.с.

E-mail: snb398@rambler.ru

¹ Мефодий (Герасимов Маврикий Львович; 1856–1931), митрополит. В 1894 г. хиротонисан во епископа Бийского, викария Томской епархии. С 1898 г. епископ Забайкальский и Нерчинский, с 1912 г. — Томский и Алтайский, с 1914 г. — Оренбургский и Тургайский. Член Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В 1918 г. возведен в сан архиепископа. С 1920 г. в эмиграции. В 1922 г. после учреждения Высшим Церковным Управлением Заграничной Харбинской епархии стал первым главой епархии с титулом архиепископа Харбинского и Маньчжурского. С 1929 г. митрополит (РПЦЗ). Скончался в Харбине.

² Русский город Харбин основан на китайской территории в 1898 г. как административно-хозяйственный центр Китайско-Восточной Железной Дороги (КВЖД).

³ Мелетий (Заборовский Михаил Васильевич; 1869–1946), митрополит. В 1908 г. хиротонисан во епископа Барнаульского, викария Томской епархии. С 1912 г. епископ Якутский и Вилюйский, с 1916 г. — Забайкальский и Нерчинский. В 1920 г. эмигрировал, жил в Харбине. С 1931 г. архиепископ Харбинский и Маньчжурский (РПЦЗ). В 1939 г. Архиерейским Синодом РПЦЗ возведен в сан митрополита. В 1945 г. воссоединился с Московской Патриархией.

принят в причт Софийской церкви, главного храма на Пристанях.

В начале 1920-х гг. православные храмы имелись в каждом районе Харбина. Их приходы сильно увеличились с приходом беженцев из России, основная часть которых состояла из людей, оказавшихся в крайне бедственном положении. Большинство православных эмигрантов были из Забайкальской, Томской и Оренбургской епархий, которыми в разное время управлял архиепископ Мефодий (Герасимов).

Храмы полосы отчуждения КВЖД первоначально входили в состав Российской духовной миссии в Пекине (с 29 мая 1903 г.), причт содержался за счет КВЖД, где был создан особый Церковный отдел (приказ по дороге от 1 июля того же года). В 1907 г. Св. Синод принял решение об изъятии из ведения Пекинской миссии всех 28 приходов полосы отчуждения и передаче их в юрисдикцию Владивостокской епархии.⁷ Синодальное решение объяснялось тем, что приходы располагались на территории, прилегавшей к русской границе и являвшейся российской сферой влияния.⁸ До 1921 г. храмы полосы отчуждения составляли два благочиннических округа — 13-й (железнодорожные церкви) и 17-й (военные церкви или церкви Охранной стражи⁹). 15 июля 1920 г. охранная стража КВЖД была расформирована, и военные церкви перешли в ведение Церковного отдела дороги. В 1921 г. приходы 13-го и 17-го благочиний Владивостокской епархии были объединены в один благочиннический округ.¹⁰ Таким образом, с 1907 по 1922 гг. храмы полосы отчуждения КВЖД в церковно-административном отношении подчинялись как Пекинской миссии (подворья в г. Харбин и пос. Маньчжурия), так и Владивостокской епархии (благочиннический округ, включавший железнодорожные и военные церкви).

Летом 1921 г. в Харбин приехали забайкальцы, участники Епархиального съезда в Чите.

ной семинарии. В 1907 г. хиротонисан во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии. С 1914 г. епископ Самарский и Ставропольский. Член Священного Собора Православной Российской Церкви. В 1918 г. покинул свою епархию и переехал на Дальний Восток. С 1919 г. управлял Владивостокской епархией. С 1922 г. в эмиграции. Жил в Японии, после землетрясения 1923 г. выехал в Харбин. Скончался в Харбине. См.: ГАРФ. Ф. 6343. Д. 236. Л. 137об.

См.: Иванов П., прот. Из истории христианства в Китае. М., 2005. С. 141.

Охранная стража КВЖД была установлена в 1915 г. взамен ойск Заамурского округа пограничной стражи.

⁷ См.: Нилус Е. Х. Деятельность Церковного отдела Управления КВЖД // Русская Атлантида. Челябинск, 2009. № 33. С. 18.

Они передали своему правящему архиерею — епископу Мелетию — Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г., принятое святым Патриархом Тихоном, Священным Синодом и Высшим Церковным Советом, в период, когда Русская Православная Церковь находилась под угрозой уничтожения. В Постановлении говорилось об организации церковного устройства «на случай разобщения епархии с Высшим Церковным Управлением или прекращения деятельности последнего». В 1920 г. этот документ чрезвычайной важности должны были получить архиереи всех епархий Русской Православной Церкви. В январе 1922 г. Постановление № 362 было переправлено из Китая в Высшее Церковное Управление Заграницей.¹¹

На основании этого документа указом ВЦУЗ от 16/29 марта 1922 г. в Харбине «временно» была учреждена самостоятельная епархия, главой которой стал архиепископ Мефодий с титулом Харбинский и Маньчжурский.¹² Официально епархия была образована по ходатайству управляющего КВЖД Б. В. Остроумова и архиепископа Мефодия, которые мотивировали свою просьбу указанием на большое количество православного населения Маньчжурии (более 300 тыс. чел.), отдаленность территории от епархиального управления во Владивостоке и отсутствие связи с Всероссийской Церковной Властью. В ответ на ходатайство Высшее Церковное Управление Заграницей, опираясь на Постановление № 362, издало указ о создании в Харбине временной епархии. Во исполнение указа архиепископ Мефодий направил епископу Владивостокскому Михаилу письмо от 14 июня 1922 г. за № 1, в котором извещал о своем вступлении в управление новосозданной епархией и просил принять в церковное общение. Управление КВЖД заявило о создании епархии 30 июня 1922 г. приказом за № 148.

Однако основание новой епархии было воспринято разными кругами эмиграции неоднозначно. Первый протест, адресованный св. Патриарху Тихону и Синоду Русской Православной Церкви, заявил Владивостокский епископ Михаил, т.к. от его епархии отторгались приходы, составлявшие благочиннический округ.¹³ Главным аргументом протеста

¹¹ Копия документа была прислана в ВЦУЗ архиепископом Пекинским Иннокентием (Фигуровским) вместе с письмом от 7 ноября 1921 г.

¹² Титул был утвержден 19.08/1.09.1922 г. указом ВЦУЗ за № 328.

¹³ См.: ГАРФ. Ф. 6343. Д. 236. Л. 137об.

послужило указание на то, что следствием отделения этих церквей станет ослабление материального положения Владивостокской епархии. Другой причиной, создававшей затруднения для учреждения в Харбине самостоятельной епархии, епископ Михаил считал малочисленность храмов полосы отчуждения. Поэтому свое согласие на создание новой епископской кафедры он выражал при условии, что это будет не самостоятельная епархия, а викариатство Владивостокской. Архиепископ Пекинский Иннокентий, в свою очередь, настаивал на подчинении всех приходов Маньчжурии ведению Русской духовной миссии в Пекине, обосновывая свое мнение необходимостью вернуться к тому положению, которое существовало до 1907 г. Оба протеста приняты не были, о чем состоялось определение Зарубежного Синода от 19 мая/1 июня 1923 г.

Третий протест поступил от группы мирян, которая направила архиепископу Мефодию анонимное послание¹⁴ с изложением своих претензий. В письме указывалось на «неканоничность» решения ВЦУЗ, поскольку, во-первых, архиепископ Мефодий был принят в Харбине как гость, для «временного» проживания; во-вторых, само учреждение новой епархии, к тому же не согласованное с Всероссийской Церковной Властью (ссылка на благословение св. Патриарха Тихона в указе ВЦУЗ названа «бездокументной»), не признавалось необходимым. Кроме того, выражалось несогласие с назначением архиепископа Мефодия заграничной церковной властью (авторы письма придерживались положения о выборности епископата), высказывались упреки о якобы состоявшихся увольнениях любимых харбинцами священников и заменой их сторонниками главы новой епархии, выражалось недовольство открытием новых приходов, а также указывалось на тяжелое финансовое положение КВЖД, на которую ложилась тяжесть содержания архиерея и епархиальных учреждений.¹⁵ Еще одно возражение против основания Харбинской епархии было высказано в 1930 г. Автор аргумента — бывший секретарь русского посольства в Пекине В. В. Граве. Он указал на то, что формально епархия явилась незаконным учреж-

дением с точки зрения китайского законодательства: по китайским законам в стране имели право на существование лишь институты духовных миссий, а также церкви при посольствах и консульствах. По мнению Граве, легальный статус Харбинской епархии поддерживался исключительно «любезным отношением местных властей».¹⁶

Таким образом, против учреждения Харбинской епархии были высказаны следующие возражения:

- 1) указ ВЦУЗ не имел правильного формального основания;
- 2) были нарушены права Владивостокской епархии, поскольку назначение архиепископа Мефодия на Харбинскую кафедру было канонически неоправданным;
- 3) хии не было соответствующих финансовых условий;
- 4) не было получено формального согласия китайских властей;
- 5) в существовании самостоятельной епархии в Маньчжурии вообще не было необходимости.

Ответы на эти возражения могут быть даны следующие:

- 1) формальным основанием для учреждения Харбинской епархии было Постановление № 362;
- 2) положение архиепископа Мефодия в Харбине, так же как и других архиереев-беженцев, было канонически неопределенным, и никто из них не мог совершать богослужения на территории Владивостокской епархии без благословения правящего епископа. Однако в условиях большого наплыва беженцев и за редкостью архиерейских служб в Харбине этому вопросу просто не придавали значения — все решала церковная «икономия»;¹⁷
- 3) как показали дальнейшие события, прогнозы о материальных затруднениях КВЖД, связанных с содержанием архиерея и епархиальных органов управления, не оправдались (по крайней мере, до перехода КВЖД под советский контроль);
- 4) по утверждению самого автора аргумента В. В. Граве, согласие китайских властей, хоть и неформальное, но было;
- 5) оправданность существования в Харбине самостоятельной епархии доказана временем.

¹⁴ Копии документа были направлены епископу Владивостокскому Михаилу, товарищу председателя правления КВЖД и во Владивостокский Епархиальный совет.

¹⁵ См.: Сумароков Е. Н. XX лет Харбинской епархии. Харбин, 1942. С. 17–19.

¹⁶ Там же; Китайский Благовестник. 1930. № 17–18.

¹⁷ В данном случае можно говорить об «икономии» как принципе решения церковных вопросов с позиции снисхождения, имеющего целью пользу и спасение душ человеческих.

До конца 1940-х гг. Харбинская епархия, как часть Русской Православной Церкви Заграницей, являлась центром русской диаспоры на Дальнем Востоке.

Сразу после учреждения Харбинской епархии был избран временный Епархиальный совет. Его членами во главе с председателем, которым стал ключарь Свято-Николаевского кафедрального собора протоиерей П. Рождественский, были: от духовенства — священник К. Лебедев и священник И. Петелин, от мирян — профессор Н. И. Миролюбов и Н. Л. Гондатти (как представитель от КВЖД). Несколько позже состав нового Епархиального совета изменился: члены совета от духовенства — протоиерей М. Филологов и священник К. Лебедев, от мирян — профессор Н. И. Миролюбов, С. В. Кедров и Н. Л. Гондатти.

Торжественное открытие Харбинской епархии состоялось через полгода после ее официального учреждения — 14/27 сентября 1922 г. Было приурочено к началу работы первого Епархиального собрания. Заседания начались на следующий день после торжеств. Новая епархия была разделена на три благочиния — градо-харбинское, с благочинным протоиереем А. Онипкиным, восточное — с протоиереем В. Шапошниковым, и западное — с протоиереем Е. Никитиным. Помимо вопросов, касающихся внутренней жизни епархии, на собрании обсуждались наиболее острые общецерковные проблемы.

За период от учреждения Харбинской епархии (29 марта 1922 г.) до ее торжественного открытия (27 сентября 1922 г.) произошли важные для всей Русской Церкви события. Указом Патриарха Тихона № 348 от 5 мая 1922 г. Высшее Церковное Управление Заграницей было упразднено «за политические от имени Церкви выступления», а сам Патриарх сразу после подписания этого документа арестован. За два дня до его ареста состоялось секретное совещание Президиума ГПУ, на котором было принято решение в срочном порядке затребовать от Патриарха (в течение 24 часов) «публикации, заключения от церкви, лишения сана и отречения от должности» антисоветски настроенного высшего духовенства, а также издания постановления с требованием к тому же духовенству «о выдаче представителям Соввласти ценностей, находящихся в заграничных церквях». За отказ исполнения вышеизложенного предписания немедленно арестовать святителя, что и было исполнено, поскольку такая уступка Па-

триарха, как издание указа № 348, не отвечала всем требованиям советской власти и оставляла возможность сохранить церковное управление за границей в той или иной форме.

Зарубежные епископы не сомневались, что указ № 348 подписан Патриархом под давлением властей, и поэтому с момента его получения вопрос об организации Высшей церковной власти за границей стал для них «самым мучительным и трудноразрешимым». Первый шаг к формальному исполнению указа был сделан на Архиерейском Соборе в Сремских Карловцах 20 августа/2 сентября 1922 г. На основании Постановления № 362 за границей был учрежден Временный Архиерейский Синод, принявший на себя полномочия упраздненного ВЦУЗ, которое фактически было сохранено под другим названием.

Ближайшая деятельность новосозданного Зарубежного Синода напрямую касалась Дальневосточных епархий. К этому времени уже было ясно, что гражданская война в России закончится поражением Белого движения. После падения Крыма и колчаковского правительства в Сибири Дальний Восток, точнее, Приморская область, являлся главным очагом антисоветского сопротивления на территории России. С мая 1921 г. по октябрь 1922 г. здесь существовало государственное образование, поочередно возглавлявшееся двумя правительствами. Установившееся в результате белого переворота 26 мая 1921 г. т.н. «меркуловское правительство» не ставило задачи вооруженной борьбы с большевиками и вопрос о форме правления в России откладывало до Учредительного собрания, тогда как сменившее его в августе 1922 г. правительство Приамурского Земского края, возглавляемое генералом М. К. Дитерихсом, объявляло своей целью борьбу с большевиками и восстановление монархии с царем из династии Дома Романовых. Правительство М. К. Дитерихса не ограничивалось обращением к Церкви за моральной, духовной поддержкой и благословением на свою деятельность. Само государственное образование, Приамурский Земский край, должно было «строить свою жизнь вокруг Церкви, основываясь на началах приходского самоуправления».

С начала 1921 г. в харбинских газетах появились сообщения о возможном созыве Дальневосточного Церковного Собора, на котором предполагалось решить вопрос о переходе Дальневосточных епархий к самоуправлению по при-

меру епархий Сибири и Юга России, в ходе гражданской войны оказавшихся отрезанными от Всероссийского Церковного Управления и вынужденных образовать местные ВВЦУ.¹⁸ В начале июля 1922 г., незадолго до Земского собора во Владивостоке, архиепископ Мефодий издал распоряжение, согласно которому была создана особая комиссия по подготовке Дальневосточного Церковного Собора, местом созыва которого должен был стать Харбин. Согласно сообщению, на Соборе предполагалось обсуждение вопросов, касающихся веры и церкви, бракоразводных процессов и прочего.¹⁹

Примерно через месяц временный правитель Приамурского Земского края генерал М. К. Дитерихс возложил на епископа Владивостокского Михаила созыв совещания архиереев Дальневосточных епархий для подготовки Церковного Собора.²⁰ В виду эвакуации японских войск из Спасского и Никольск-Уссурийского районов, ставка правителя была перенесена в район предстоящих военных действий — в Никольск-Уссурийский, поэтому там и было решено провести епископское совещание. Длилось оно всего два дня — с 13 по 14 сентября 1922 г. На совещании было постановлено созвать Дальневосточный Церковный Собор в октябре, т.е. в самое ближайшее время. Газета «Земский Край» сообщала, что на Собор придут около 50 членов. Среди них: архиепископы Харбинский Мефодий, Японский Сергей и Пекинский Иннокентий, епископы Мелетий, Софроний, Иона, Симон и Нестор, начальник Православной Миссии в Сеуле архимандрит Феодосий, а так же, как говорилось в статье, «наличная здесь часть участников Всероссийского Поместного Собора и выборные от мирян, военного духовенства и приходов».²¹ Участниками епископского совещания была рассмотрена и принята программа Собора, главным вопросом которой было создание на Дальнем Востоке самостоятельного Временного Высшего Церковного Управления.

Причины для образования ВВЦУ были следующие: во-первых, оторванность Дальнево-

сточных епархий от Всероссийского Церковного Управления и вызванные этим трудности в решении вопросов, превышавших полномочия епархиальных архиереев; во-вторых, стремление правительства сохранить систему государственно-церковных отношений и иметь единый орган церковного управления на территории местного государственного образования.

Вопрос об организации церковного управления на Дальнем Востоке для епархий, находившихся на территориях не занятых большевиками, обсуждался с учетом местных особенностей, и для его разрешения имелось две возможности: организация Временного Высшего Церковного Управления по примеру ВВЦУ, существовавшего в Сремских Карловцах во главе с митрополитом Антонием (Храповицким); либо — подчинение дальневосточных епархий и православных миссий Карловцкому ВВЦУ как главному органу церковного управления для всех зарубежных епархий.

В связи с этими событиями политической и церковной жизни от имени Харбинского Епархиального собрания было составлено обращение к Зарубежному Синоду, в котором высказывалось сыновнее послушание Высшей Церковной Власти за границей, и в то же время, заявлялось о признании всеми православными Дальнего Востока главой Русской Православной Церкви святого Патриарха Тихона, находившегося в это время под арестом. Харбинское Епархиальное собрание также осудило новообразованное обновленческое ВЦУ, пытавшееся присвоить себе полноту церковной власти в России, и указало на необходимость скорейшего созыва Дальневосточного Церковного Собора.²²

Работу Харбинского Епархиального собрания предварило еще одно важное событие церковной жизни за границей. 15 сентября 1922 г. вернувшийся из Никольска-Уссурийского епископ Камчатский Нестор получил телеграмму от Зарубежного Синода, извещавшую о том, что в его Камчатской епархии открывается кафедра викарного епископа Охотского, и на эту кафедру Синод благословлял рукоположить бывшего настоятеля Камчатского кафедрального собора, находившегося теперь во Владивостоке, протоиерея Даниила Шерстенникова. Зарубежный Синод также уведомлял Владивостокского епископа Михаила о выделе-

¹⁸ ВВЦУ Сибири было образовано в 1918 г. на церковном совещании в Томске и просуществовало до февраля 1920 г. Юго-восточное ВВЦУ создано в мае 1919 г. на Поместном Соборе Юга России в Ставрополе, просуществовало до ноября 1920 г.; после эвакуации из Крыма преобразовано во Временное Высшее Церковное Управление Заграницей.

¹⁹ См.: Свет. Харбин. 1922. 4 июля.

²⁰ См.: Уссурийское слово. 1922. 13 сент.

²¹ Земский Край. 1922. 13 окт.

²² См.: Свет. Харбин. 1921. 26 февр.

нии Камчатской епархии²³ в самостоятельную. По словам самого епископа Нестора вопрос о Камчатской епархии обсуждался на епископском совещании в Никольске-Уссурийском как «экстренный».

Таким образом, с сентября 1922 г. в юрисдикции Зарубежного Синода находились уже две Дальневосточных епархии — Харбинская и Камчатская. В таких условиях необходимость образования Дальневосточного ВВЦУ как органа церковного самоуправления на Дальнем Востоке оказывалась под вопросом. Во-первых, Зарубежный Синод утратил бы свои функции объединяющего органа церковного управления за границей. Во-вторых, в случае организации такого ВВЦУ на территории России, его центром должен был стать Владивосток. Однако в существующих условиях политической нестабильности на Родине²⁴ Дальневосточное ВВЦУ могло свободно действовать только за границей, предположительно в Харбине, поскольку именно там осела большая часть русской православной эмиграции. С другой стороны, в Харбине уже существовала самостоятельная епархия, подчинявшаяся Зарубежному Синоду, и такое положение представлялось наиболее целесообраз-

ным, поскольку Синод сохранял свои полномочия по управлению всей заграничной частью Русской Православной Церкви.

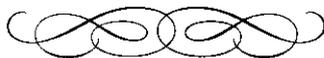
В октябре 1922 г. гражданская война закончилась поражением Белого движения, и с последней волной беженцев за границу эмигрировал епископ Владивостокский Михаил. Никто из дальневосточных архиереев больше не поднимал вопрос об организации церковного управления на Дальнем Востоке в виде ВВЦУ, поскольку по обстоятельствам времени он был решен в пользу подчинения находившихся за границей дальневосточных епархий и миссий Зарубежному Синоду.

Подводя итог вышеизложенному, отметим, что решение вопросов церковного управления на Дальнем Востоке в 1921–1922 гг. является ярким примером практического применения и действенности одного из наиболее важных церковно-правовых документов, принятым в обстановке гонений на Церковь, Постановления № 362. Значение этого документа как «самостоятельного внутреннего канонического закона для Русской церкви»²⁵ доказано историей и остается неизменным до сегодняшнего дня.

²³ Камчатская кафедра с 1916 г. имела статус полусамостоятельного викариатства.

²⁴ В октябре 1922 г. Приамурский Земский край пал, гражданская война закончилась поражением Белого движения.

²⁵ Артемов Н., прот. Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение // История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933): Материалы конференции. Мюнхен, 2002. С. 94.



И. Н. Белобородова

ПОЛИТИКА РАВНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ В ВЫСШЕМ ОБРАЗОВАНИИ: РЕЛИГИОЗНО-СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

За 20 лет политических и социально-экономических трансформаций образование оказалось одной из наиболее радикально реформированных сфер жизни российского общества. Однако опыты с образованием — вещь далеко небезобидная, поскольку речь идет о стратегии долгосрочного развития страны и, в конечном итоге, о ее национальной безопасности.

Именно поэтому осмысление этого не-большого, по историческим меркам, периода, представляется весьма актуальным.

Между тем в России вопросы образования в целом, и высшего образования, в частности, до недавнего времени находились на периферии основной «повестки дня» и почти не рассматривались в качестве важнейшей составляющей государственной политики. Сегодня ситуация меняется радикально. Из малозначимой социальной сферы образование становится одним из приоритетных направлений развития российского общества (в 2005 г. образо-

Белобородова Ирина Николаевна — к.и.н., Северо-западная академия государственной службы (Санкт-Петербург), доцент
e-mail: bin2000@mail.ru

вание и наука были включены в число «Приоритетных национальных проектов»).

Не в последнюю очередь это обусловлено тем, что в условиях беспрецедентно быстрого и неконтролируемого распада СССР, замены четко обозначенных мировоззренческих ориентиров предшествующей эпохи (пусть и являющиеся «неправильными» с точки зрения социального прогресса) на аморфные и псевдорыночные ценности, сопровождавшиеся радикальной вестернизацией страны как главного условия «ее интеграции в западное сообщество и перехода к “демократии”, Россия оказалась в идеологическом и идентификационном коллапсе. Серьезным вызовом новой системе российского образования стала и изменившаяся религиозная ситуация, которую можно обозначить как «религиозный модернизм» и который, в отличие от «модернизации религии» (внутренний потенциал развития той или иной конфессии), подразумевает взаимосвязь и характер взаимодействия между религией и обществом как социальной системой, находящейся в процессе модернизации.

Для такой полиэтничной и поликонфессиональной страны как Россия, поиск идентификационных ориентиров до сих пор составляет одну из важнейших содержательных сторон политического процесса. Одной из основополагающих стратегий развития образования в этих условиях стала идея поликультурности и поликонфессиональности социального пространства, потребовавшая формирования целостной концепции политики равных возможностей в образовании.

Политика равных возможностей в образовании означает: во-первых, политику социального участия, как равноправие всех (государственных и негосударственных) форм образования; во-вторых, включение в образовательный процесс представителей всех социальных групп (этнических, религиозных, гендерных, инвалидов).

Политика равных возможностей направлена на конструирование национальных, религиозных и культурных идентичностей, на формирование гражданского общества. В отличие от Европы, только недавно (с 1970-х гг.) ставшей на путь построения политики равных возможностей в образовании, Россия имеет солидный предшествующий советский опыт реализации данного принципа (национальная школа, гендерное равноправие). Однако в России, опять-таки в отличие от Европы, от-

сутствует опыт образования, в основе которого лежит принцип свободы совести. В имперской России не было и не могло быть (в условиях, когда православие было государственной религией) равных возможностей в сфере конфессионального образования. Еще меньше эти возможности могли быть реализованы в условиях существования «монорелигии» советского атеизма. В этом отношении перед обществом, государством и Церковью открываются совершенно новые возможности по формированию пространства новых образовательных политик.

Сегодня формируется система негосударственного религиозного (духовного и светского) образования различных конфессий и уровней (начального, среднего, высшего), набирает силу преподавание религиозно-мировоззренческих дисциплин в системе государственного образования. Не случайно Святейший Патриарх Кирилл, в числе важнейших итогов годовщины своего патриаршего служения назвал принятие на государственном уровне решения о включении «Основ православной культуры и светской этики» в систему общего образования.¹ Эти успехи вряд ли были бы возможны, если бы в обществе не существовало социального «заказа» на подобные нововведения. В современной России многие надежды на духовный подъем, идейную консолидацию и обновление российского общества тесно связаны с процессами, получившими в современной политологии название «религиозного возрождения».² При этом особые социальные ожидания связываются с возрождением традиционных культуuroобразующих религий, и, прежде всего — православного христианства.

Религиозная культура — в данном случае православная традиция — может помочь

¹ См.: Клиш Б. Патриаршие труды // Известия. 2010. 1 февр.

² Стоит подчеркнуть, что во всем мире рубеж XX–XXI вв. ознаменовался глобальным возрождением религии, которое идет параллельно с масштабной экономической и социальной модернизацией. По мнению С. Хантингтона, религиозный ренессанс — это «реакция на атеизм, моральный релятивизм и потворство своим слабостям, а, кроме того — утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и человеческой солидарности». Наиболее очевидной причиной этого глобального религиозного ренессанса ученый считает модернизационные процессы, разрушающие старые, традиционные ценностные ориентиры и вынуждающие людей искать «новые источники идентичности, новые формы стабильного сообщества и новые моральные устои, которые дали бы им чувства смысла и цели. Религия удовлетворяет этим требованиям». См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.; СПб., 2003. С. 23.

светской культуре осмыслить, очистить и обновить ее духовное содержание. Внесение в систему общего и профессионального образования религиозного знания, реализация его потенциала, направленности на формирование молодежи общероссийской идентичности и современного толерантного этнокультурного и конфессионального сознания, а также на развитие столь важной для полиэтничной России культуры межэтнических и межконфессиональных отношений развивают общую стратегическую линию государства на удовлетворение культурных потребностей всех народов России.

Несмотря на появление в последнее время специальных исследований,³ конфессиональные запросы и потребности в образовании до сих пор остаются одной из наименее разработанных проблем. Задача данного исследования – отчасти восполнить этот пробел, рассмотрев историю и содержательную сторону становления религиозно-светского образования в российских государственных вузах по специальностям «Религиоведение» и «Теология».

Исследование построено на анализе деятельности 46-ти выпускающих кафедр по направлениям «Религиоведение» и «Теология» государственных высших учебных заведений.⁴ Нами намеренно не включены в исследование такие крупные и, безусловно, значимые для развития указанных направлений негосударственные вузы, как Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва), Свято-Филаретовский православно-христианский институт (г. Москва), Русская Христианская Гуманитарная Академия (г. Санкт-Петербург), Российский Православный университет Св. Иоанна Богослова (г. Москва), Царицынский православный институт (университет) преподобного Сергия Радонежского (г. Волгоград), а также соответствующие негосударственные образовательные учреждения других конфессий (напри-

мер, Российский Исламский институт (г. Казань), Институт теологии и религиоведения им. Мамма-Дибера аль-Рочи (г. Махачкала), Московский теологический институт пятидесятников и др.).

Из светских ВУЗов⁵ не включены в исследование кафедры, о которых нет точных данных об аккредитации специальностей «Религиоведение» и/или «Теология» (например, в перечне специальностей по кафедре истории религии и культуры исторического факультета Нижегородского ГУ им. Лобачевского, несмотря на название, присутствуют только «История», «Культурология» и «Музеология».⁶ Также не анализируются кафедры, в официальной информации о которых изучаемые направления только поименованы, а конкретное «наполнение» отсутствует (например, Московский государственный университет дизайна и технологии, Московский государственный открытый педагогический университет им. М. А. Шолохова, специальность «Теология» и др.).

Кроме того, за рамки исследования вынесены кафедры государственных образовательных учреждений, имеющие межфакультетский статус (кафедра философии и религиоведения Оренбургского ГПУ, общеуниверситетская предметно-методическая комиссия по религиоведению Военного университета Министерства обороны РФ и пр.). Подобная деятельность, на наш взгляд, заслуживает отдельного исследования. Так, например, уникален опыт работы даже не межфакультетской, а Межвузовской кафедры теологии в Самаре, цель которой состоит в преподавании курсов по истории православной религии и православного богословия в рамках блока гуманитарных курсов для студентов технических вузов города. Это же относится и кафедре религиоведения Российской Академии государственной службы при Президенте РФ, вклад которой в развитие современного российского религиоведения трудно переоценить. Однако в исследовании она не представлена на том основании, что педагогическая деятельность в рамках Академии

³ См., напр.: Красников А. Н. У истоков религиоведения. Формирование религиоведческой парадигмы // Проблемы философии религии и религиоведения: уч. пособие. Калининград, 2003. С. 15–77; Он же. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004.

⁴ Основными источниками о деятельности кафедр являются: Атлас современной религиозной жизни России: в 3-х т. М.; СПб., 2005–2009; официальные сайты соответствующих учебных заведений и епархиальных управлений, а также информация, размещенная в региональных справочниках для поступающих в ВУЗы. Кроме того, в исследовании использованы данные 2002–2007 гг. Департамента межнациональных отношений Министерства регионального развития РФ, экспертом которого автор является на протяжении ряда лет.

⁵ В статье нами употребляются следующие сокращения: ВУЗ – высшее учебное заведение; ГУ – государственный университет; ГПУ – государственный педагогический университет; ГТУ – государственный технический университет; ФУ – федеральный университет; МО РФ – Министерство образования Российской Федерации; ГОС ВПО – государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования; УМО – учебно-методическое объединение.

⁶ Официальный сайт исторического факультета Нижегородского государственного университета: <http://hist.unn.ru/kafedry/kafedra-istorii-religii-i-kultury>

связана исключительно с послевузовским образованием.

Кафедры религиоведения и теологии — одни из самых молодых гуманитарных кафедр в российском образовательном пространстве. Большинство из них были открыты в середине 1990-х — начале 2000-х гг. Первой стала кафедра истории и теории религии Омского ГУ, на которой в 1994 г. была открыта специальность «теология», в 1995 г. была открыта бакалавратура по направлению подготовки «Религиоведение» на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ, а в 1996 г. — специальность «Религиоведение» на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Наиболее политически ориентированной является мотивация кафедры религиоведения Института гуманитарных наук Тюменского государственного нефтегазового университета: «Знание религий является важным фактором грамотного управления межэтническими и межконфессиональными процессами в условиях экономического кризиса и массовой миграции населения».⁷

Российское религиоведение было включено в систему высшего образования в 1994 и 1996 гг. (бакалавриат и специалитет соответственно). Приказом МО РФ от 02.03.2000 г. № 686 был утвержден ГОС ВПО по направлению 522400 — религиоведение (магистр религиоведения), а месяцем позже — 05.04.2000 г. — ГОС ВПО по направлению 022200 Религиоведение (специалитет) с квалификацией «Религиовед» и квалификацией «бакалавр религиоведения» (номер государственной регистрации 315 гум/сп и 316 гум/бак. соответственно).

Впервые ГОС ВПО по направлению 520200 «теология» (бакалавриат) был утвержден еще 30 декабря 1993 г. Позднее ГОС ВПО по направлению 520200 «теология» (квалификации выпускника — бакалавр теологии и магистр теологии) были утверждены МО РФ 12.03.2001 г. (регр. № 511 гум./бак. и № 512 гум./маг. соответственно). ГОС ВПО по специальности 020500 «теология» (квалификация выпускника — теолог, преподаватель) впервые был утвержден МО РФ 28.01.2002 г. (регр. № 531 гум./сп.).⁸

Таким образом, обучение и религиоведа, и теолога осуществляется как в рамках специалитета (пятилетний срок обучения), так и по плану 4+2 года (бакалавриат + магистратура).

Если внесение в общероссийский классификатор специальности «Религиоведение» практически осталось незамеченным для научной и педагогической общественности, то узаконивание «Теологии» вызвало достаточно бурные дискуссии, которые продолжаются и поныне. Камнем преткновения стала проблема «светскости» как одного из основополагающих принципов российского образования. Аргументация противников в основном сводилась к тому, что введение направления «Теология» в образовательный стандарт свидетельствует о клерикализации российского образования и нарушает конституционный принцип светскости Российского государства и государственной системы образования.

Их оппоненты настаивают на том, что «светскость образования» — это равноудаленность образования как от религиозного, так и от атеистического и объективистского (агностицизм) подходов (мировоззрения) к образованию. Эту мысль предельно лаконично выразил игумен Иоанн (Экономцев) — председатель Отдела катехизации и религиозного образования Московской Патриархии, чл.-корр. РАО, выступая на «Круглом столе», посвященном проблеме введения теологии в государственной системе образования России (29 февраля 2000 г., г. Москва). Он сказал, что «религиозным образованием является такое образование, которое готовит священнослужителей, церковных служителей, т.е. специалистов для той или иной конфессии, той или иной религии. Образование, при котором религиозные знания преподаются без этой цели, это, в общем-то, светское образование».⁹ В пользу открытия специальности «Тео-

д.ю.н., проф. М. Н. Кузнецова от 11 января 2005 г. о правовой обоснованности признания государством дипломов о высшем и послевузовском образовании и об ученой степени, выдаваемых в образовательных и научных учреждениях и организациях Русской Православной Церкви, а также внесения специальности «теология» в Номенклатуру специальностей научных работников и создания в установленном законом порядке диссертационных советов по специальности «теология» // Правовые основания некоторых направлений совершенствования образовательной деятельности религиозных организаций: Сборник документов и материалов. М., 2005. С. 75, 79, 80; Общероссийский классификатор специальностей по образованию. М., 2003.

⁹ Теология в государственной системе образования России: «Круглый стол». 29 февраля 2000 г. г. Москва. <http://www.philosophy.ru/edu/teo.html>

⁷ Официальный сайт кафедры религиоведения Института гуманитарных наук Тюменского государственного нефтегазового университета. <http://www.tsogu.ru/institutes/ign/791479/277356/8087/>

⁸ Заключение чл.-корр. РАН, д.ю.н., проф. Г. В. Мальцева и

тия», с точки зрения богослова, свидетельствует и тот факт, что современному российскому обществу, находящемуся в состоянии духовного кризиса, требуются более фундаментальные знания в области религиозно-духовного опыта, нежели те, которые могут предложить на кафедрах религиоведения. «Думаю, нам не надо вступать в полемику с религиоведами, с теми, кто считает, что может быть беспристрастный объективистский подход в изучении религии. Есть такие люди. Я уважаю их мнение, с уважением к ним отношусь. Есть желающие учиться на кафедрах религиоведения — ради Бога, пусть учатся. Я готов сотрудничать с такими кафедрами, с высококвалифицированными специалистами, которые там работают. Но для меня совершенно очевидно право на существование в нашей стране специальности «Теология».¹⁰

Интересно, что главными аргументами для открытия как «Религиоведения», так и «Теологии», служили и служат до сих пор доводы одного порядка: во-первых, необходимость противодействия распространению сект тоталитарного и деструктивного характера, которые в последние десятилетия отличаются значительной активностью и которые представляют опасность для здоровья общества, а, во-вторых, необходимость подготовки грамотных педагогических и управленческих кадров. В самих учебных заведениях эти общие положения и мотивации открытия направлений были творчески доработаны в соответствии со сложившейся в каждом конкретном регионе ситуацией. Условно эти мотивации можно разделить на просветительские и политические.

В качестве примеров первого направления можно привести аргументацию деятельности кафедры теологии Тверского ГУ (1997 г.), основная задача которой мыслится как «духовное просвещение отечественной интеллигенции, преодоление накопившихся за прошедшие десятилетия непонимания между церковью и наукой», в том числе, через подготовку «преподавателей, знающих богатство православной духовной культуры и умеющих донести его до наших детей».¹¹ Целью создания отделения политологии и религиоведения Иркутского ГУ (2008 г.) является стремление «наполнить региональ-

ное образовательно-педагогическое и политико-правовое пространство специалистами религиоведения способными к экспертизе, мониторингу, а главное к качественной передаче религиозных знаний столь теперь необходимых обществу».¹²

«Политологическая» мотивация характерна в большей степени для кафедр религиоведения. Так, в Амурском ГУ «специфика дальневосточной религиозной ситуации с обилием новых религиозных движений, протестантских деноминаций, восточных религий, острыми этнорелигиозными процессами диктовала необходимость создания не только педагогического, но и научно-исследовательского религиоведческого центра, инициацию масштабных региональных исследований в этой сфере».¹³

По словам председателя комитета по взаимодействию с общественными, религиозными и национально-культурными объединениями Главного управления по делам печати и массовых коммуникаций Челябинской области Ильи Аносова (2007 г.), несмотря на то, что в Челябинской области, в отличие от других регионов России, не получили широкого распространения нетрадиционные религиозные культы, радикальные течения ислама, не зафиксировано межконфессиональных и межнациональных конфликтов, в условиях роста интереса общества к религиозным процессам, с одной стороны, а с другой, в условиях «тотальной неграмотности населения в вопросах религиозных процессов», подготовка специалистов-религиоведов становится весьма актуальной «в укреплении социально-политической стабильности».¹⁴

Задача кафедры социальной антропологии, религиоведения и философии Факультета социальных систем и регионального прогнозирования Читинского ГУ видится в подготовке специалистов-теологов «для поиска путей религиозной толерантности в условиях зарождающегося мирового религиозного экстремизма и определения программы действия с деструктивными религиозными объединениями».¹⁵

¹² Официальный сайт кафедры религиоведения Иркутского ГУ. <http://www.isu.ru/facs/kafedra/history/magazin/x1.html> 04.07.2008

¹³ Официальный сайт кафедры религиоведения Амурского ГУ. <http://www.amursu.ru/religiondv/index1/index1.html>

¹⁴ Официальный сайт кафедры политических наук и связей с общественностью исторического факультета Челябинского ГУ. <http://www.taday.ru/text/43971.htm>

¹⁵ Официальный сайт кафедры социальной антропологии, религиоведения и философии Читинского ГУ. <http://www.chitgu.ru/info/university/institutes/sociological/society/anthropology>

¹⁰ Там же.

¹¹ Новости епархии 04.07.2006. Информация Отдела религиозного образования и катехизации Тверской епархии и кафедры теологии Тверского ГУ. http://tver.eparhia.ru/sobyt/news_ep/?ID=716

Сегодня из 46-ти кафедр, на 25-ти открыта специальность «Религиоведение», на 16-ти — «Теология». Пять кафедр (Алтайский ГУ, Дальневосточный ГУ, Курский ГУ, Орловский ГУ, Тульский ГПУ им. Л. Н. Толстого) ведут обучение по обеим специализациям. Всего, по данным на 2007 г., на кафедрах религиоведения и теологии на всех формах обучения (дневное и заочное) и вместе с филиалами обучалось 4447 студентов.¹⁶

Вопреки расхожему представлению о том, что чаще всего направление религиоведение открывается на бывших кафедрах научного атеизма философских факультетов вузов, пальма первенства принадлежит ставшим в последние годы популярными гуманитарным факультетам или факультетам социальных наук (8 из 25, что составляет 32,0%). Второе место поделили исторические факультеты (5 или 20,0%) и факультеты-«кентавры», такие, как, например, факультет философии, истории, международных отношений и социальных технологий Волгоградского ГУ или факультет искусств, социальных и гуманитарных наук Тульского ГПУ им. Л. Н. Толстого и др. Философские факультеты располагаются только на третьем месте (4 или 16,0%). На четвертом месте располагаются специальные отделения или центры (по 2 или 8,0%). Последнее, пятое место, у факультетов международных отношений (1 или 4%). Данные по направлению «Теология» выявляют ряд разночтений с приведенными данными. Так, первое место здесь занимают факультеты-«кентавры» (6 из 16, 37,5%), которые, впрочем, можно условно поделить на ряд микрогрупп: социальные (2), философские (1), культурологические (2) и прочие (1). Второе место принадлежит гуманитарным и социальным факультетам (4 или 25,0%, а с учетом двух факультетов-кентавров — 37,5%). На третьем месте располагаются педагогические факультеты (3 или 18,75%). Четвертое, последнее место — у исторических факультетов (2 или 12,5%). Не сведений — 1 (6,25%).

Из пяти вузов, в которых представлена двоякая подготовка по обоим направлениям — религиоведению и теологии опять-таки лидируют «кентавры» (два или 40%). Специализированный факультет теологии и религиоведения только один, также как и факультеты,

ведущие подготовку по философским и политологическим направлениям.

Таким образом, можно заключить, что на сегодняшний день, обучение как по направлению «Религиоведение», так и направлению «Теология» осуществляется на факультетах, имеющих достаточно широкую гуманитарную специализацию. Подобного рода факультеты появились на волне модернизации российских вузов, например, при повышении статуса учебных заведений с педагогического или технического на университетский. С одной стороны, это давало определенные возможности для маневра при введении новой специальности, еще недавно находившейся под «табу» в системе советского образования. Однако, с другой стороны, создание самих факультетов зачастую маскировало насущную потребность вузов в получении дополнительных средств, в том числе, и за счет введения новых, модных и/или престижных специальностей. Не случайно за 15 лет существования направлений «религиоведение» и «теология» специальные («чистые») подразделения учебных заведений были открыты только в двух вузах (для религиоведения) и четырех (с известными оговорками) — для теологии (Белгородский ГУ, Нижегородский ГПУ, Омский ГУ, Российский государственный профессионально-педагогический университет (г. Екатеринбург)).

Безусловно, открытие той или иной специальности (бакалавриата, магистратуры) далеко не всегда напрямую увязано с проблемами финансового самочувствия вузов. Ведущую роль здесь играют, в первую очередь, обеспеченность кадрами и учебно-методическим сопровождением учебного процесса.

Что касается первой проблемы, то наше общество еще какое-то время обречено на переходный период, в конце которого кафедры полностью будут укомплектованы профильными специалистами. Выпускники, имеющие в своих дипломах квалификацию «религиовед» или «теолог» еще только начинают появляться в профессорско-преподавательском составе тех или иных кафедр. Правда, насколько можно судить по имеющимся сведениям,¹⁷ число их незначительно. Это связано не только с «молодостью» религиоведческой или богословской профессии, но и с общим низким престижем препо-

¹⁶ Данные по 33-м вузам. См.: Государственная национальная политика и государственно-конфессиональные отношения в субъектах Российской Федерации в 2007 г. М., 2008. Т. 2. С. 488–497.

¹⁷ По этическим соображениям, мы сочли возможным использовать только те сведения о кадровом составе соответствующих кафедр, которые находятся в открытом доступе на официальных сайтах кафедр.

ельской профессии, выражающейся, в том в более чем скромном вознаграждении учителей высшей школы и, в особенности, «неостепененных» преподавателей. Большинство представителей старшего звена профессорско-преподавательского состава, хотя и не имеют официальной квалификации «религиовед» или «теолог», в массе своей являются высококвалифицированными специалистами в данной предметной области. Из 37-ми заведующих кафедрами, по которым имеются сведения, подавляющее большинство — 22 человек (59,45 %) имеют квалификацию кандидата или доктора философских наук; 6 человек (16,21 %) — исторических наук; 2 человека (5,4 %) — имеют ученые степени по филологии; по одному (2,7 %) — педагогике и социологии. Из семи ныне действующих заведующих кафедрами (18,92 %), трое имеют ученую степень кандидата богословия.¹⁸ Кроме того, большинство кафедр теологии имеет в своем штате православных священников. По сообщению иерея Антония Исакова, на кафедре теологии Сургутского ГУ «богословие преподают лучшие преподаватели Тобольской Духовной семинарии», в результате чего, как надеется клирик, «в будущем будут научены очень серьезно подкованные студенты, хорошие выпускники».¹⁹ По состоянию на сентябрь 2009 г. из 14 преподавателей кафедры теологии социально-теологического факультета Белгородского ГУ, 8 (57,2 %) являются представителями РПЦ МП, причем двое имеют степень кандидата богословия.²⁰

Не в последнюю очередь подобное распределение ученых степеней связано с тем, что сегодня аспирантская и докторская кодировка специальности (09.00.13: Религиоведение, философская антропология, философия культуры) содержится в комплексе философских наук.²¹ В перспективе возможно было бы открыть религиоведческие специализации в

Ситуация описана в соответствии с данными официальных сайтов учебных заведений, хотя она достаточно мобильна и к моменту выхода статьи в ней могут появиться известные изменения.

Исаков А., иерей. Сообщение о работе кафедры теологии Сургутского государственного университета // Сибирская православная газета. 2004. № 3.

Кафедра теологии. Информация предоставлена социально-теологическим факультетом. <http://www.bsu.edu.ru/ru/structure/detail.php?ID=2301>

Приказ Министерства образования и науки от 25.02.2009 № 59 (ред. от 16.11.2009) «Об утверждении номенклатуры специальностей научных работников». (Зарегистрировано в Минюсте РФ 20.03.2009 № 13561). <http://vak.ed.gov.ru/1/help-desk>

рамках таких специальностей, как культурология, конфликтология, психология, социология, филология, педагогика.

Что касается ученой степени кандидата (доктора) богословских наук, то она пока не имеет официального (государственного) паспорта специальностей научных работников и, строго говоря, не может рассматриваться выпускниками в качестве возможного направления повышения послевузовской квалификации. Исходя из логики развития религиозно-светского образования, в частности, включения специальности «Теология» в систему ГОСов, эта проблема должна быть решена. Определенные надежды на это связаны с инициативой депутатов Государственной Думы Н. Булаева и С. Попова, которые еще в 2007 г. внесли законопроект, предполагающий возможность получения выпускниками духовных школ и религиозных учебных заведений дипломов государственного образца. Однако, как полагают представители различных конфессий, даже в случае принятия данного законопроекта, проблемы признания ранее выданных дипломов вряд ли будет решена.²²

Еще одна проблема развития религиозно-светского образования в российских государственных вузах — это обеспеченность учебной и учебно-методической литературой. Как справедливо замечает П. Н. Костылев, «серьезная проблема — отсутствие единого по содержанию фонда религиоведческой литературы в вузах, в том числе учебной, что приводит к предсказуемым трудностям при обучении студентов. Зачастую выбор кафедрой той или иной дисциплины для чтения зависит от наличия литературы по теме, или — другая беда, — наличия преподавателя, способного дисциплину прочесть». На данный момент никаких единообразных списков рекомендуемой литературы по религиоведческим дисциплинам нет — за исключением списков литературы, указанных в программах к Госстандарту.²³ Тоже можно сказать и об учебниках по теологии и богословию.

Безусловно, нельзя утверждать, что религиоведческие специальности полностью не обеспечены учебной и методической литературой. Как показывает анализ, деятельность кафедр в этом направлении отличается значительной активностью. Ведущая роль здесь принадле-

²² Представители традиционных религий комментируют положение со статусом духовного образования в России. 13 июля 2007 г. <http://www.religare.ru/article43539.htm>

²³ Костылев П. Н. Наука и религия: религиоведение. <http://www.relig.narod.ru/kosrylev.doc>

жит религиоведческим кафедрам Московского и Санкт-Петербургского университетов.²⁴ В последнее время значительное количество учебной литературы выходит в регионах.²⁵ Отдельного внимания заслуживает опыт кафедры религиоведения Владимирского государственного университета, разместившего электронные варианты учебников, учебных пособий и учебных программ на своем официальном сайте. Появляются и учебники по теологии и богословию.²⁶

Однако речь идет не об определенном наборе учебников и методических пособий, а о таком ключевом понятии для всякой науки (и учебной дисциплины), как единство предметной области. Сегодня это единство отсутствует. «К примеру, в учебниках и учебных пособиях кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ напрочь отсутствует раздел философии религии, а в идентичных учебниках кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — отсутствует антропология религии. Т.е., нет единства даже в том, какие дисциплины входят в базис религиоведения».²⁷ Необходимо заметить, что если для теологии ГОС довольно четко определяет предметную область («предметом теологии являются накопленные в течение длительного исторического срока религиозный опыт, памятники религиозной культуры, а также интеллектуальное и духовное богатство»), то в соответствующих документах по религиоведению определение предмета полностью отсутствует.

²⁴ См.: Основы религиоведения: учебник. М., 1994; Яблоков И. Н. Основы теоретического религиоведения: уч. пособие. М., 1994; Он же. Религиоведение: уч. пособие. М., 1998; Религии мира: уч. пособие. СПб., 2003; и др.

²⁵ См., напр.: Абрамовский В. Н., Сибирцева Ю. А. Введение в религиоведение: методические рекомендации. Архангельск, 2006; Коваленко В. В. Русское православие в XX веке: государственно-церковные отношения в Советском Союзе: уч. пособие. 2004; Смирнова Н. А. История религии в текстах: уч. пособие, 2005; Ариин Е. И., Тюрин Ю. Я. Религиозная антропология: учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение». Владимир, 2005. В 2 ч. Ч. 1; Ариин Е. И. Наука и религия: уч. пособие в 2-х т. Владимир, 2003–2004; Он же. Религиоведение: академический курс лекций в 2-х ч. Владимир. Ч. 1, 2005; Ч. 2, 2007; Ариин Е. И., Нефедова И. Д. Психология религии: учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение». Владимир, 2005; Авшалумова Л. Х., Вагабов М. В. История религий. Курс лекций: уч. пособие. Махачкала, 1996; Основы религиоведения. Программа курса для высших учебных заведений. Махачкала, 2003; Авшалумова Л. Х. Основы религиоведения. Контрольные тесты по курсу для студентов дневных и заочных форм обучения. Махачкала, 2001 и др.

²⁶ См., напр.: Назаров В. Н. Введение в теологию. М., 2004; Шмеман А., прот. Введение в богословие. Курс лекций по догматическому богословию. Клин, 2001.

²⁷ Костылев П. Н. Наука и религия: религиоведение.

Существенной проблемой в развитии религиозно-светского образования является, на наш взгляд, проблема последиplomного трудоустройства выпускников. В меньшей степени это касается направления «Теология». Во-первых, практика первых наборов показывает, что абитуриенты, поступающие на эту специальность, в значительной степени заранее мотивированы и профориентированы. Так, обязательным условием для обучения на отделении теологии Нижегородского ГПУ является наличие высшего духовного образования абитуриентов. В соответствии с этим, первыми студентами нового факультета в 2004 г. стали 27 выпускников Нижегородской духовной семинарии, зачисленные сразу на третий курс. Среди них — восемь священнослужителей Русской Православной Церкви.²⁸ При поступлении в Мурманский ГТУ на специальность 031901 «Теология» на бюджетной основе необходимо получить направление от Мурманской и Мончегорской епархии Русской Православной Церкви. При поступлении на договорную основу направление от епархии обязательным не является.²⁹ Аналогичным образом набор на кафедру религиоведения и политологии по специальности «Религиоведение» (на коммерческой основе), открытой в Иркутском ГУ в 2007 г. в содружестве с миссионерским отделом Иркутской епархии, «проводится по личному благословению Архиепископа Иркутского и Ангарского Вадима при участии представителей Иркутской епархии».³⁰ Как показывает анализ, таким образом решается целый ряд задач: получение диплома государственного образца; повышение образовательного уровня священнослужителей, который в ряде регионов оставляет желать лучшего; решение проблемы комплектования педагогического состава воскресных школ, а сейчас — с включением в систему государственного образования предмета «Основы православной культуры и светской этики» — и общеобразовательных школ.

С другой стороны, подобная постановка вопроса дает дополнительный аргумент противникам «клерикализации» высшего светского образования, считающим, что «через теоло-

²⁸ Официальный Сайт Нижегородской епархии. <http://www.nne.ru/>

²⁹ Сайт гуманитарного факультета Мурманского ГТУ. <http://www.mstu.edu.ru/abit/faculties/>

³⁰ Официальный сайт Иркутского государственного университета. <http://www.isu.ru/facs/kafedra/history/magazin/x1.html>

ческие отделения Церковь получит возможность удовлетворять свои потребности в преподавателях воскресных школ, катехизаторах и миссионерах..., а Московская патриархия рассчитывает за счет средств государственного бюджета, т.е. налогоплательщиков, среди которых добрую половину составляют отнюдь не члены ее паствы, решать свои кадровые проблемы».³¹

Что касается направления «Религиоведения», то, как справедливо замечает П. Н. Котылев, здесь преобладает, скорее негативный вариант профессионального будущего выпускников, «когда вуз выпускает специалистов, отративших пять лет жизни на изучение религиоведения, образно говоря, «в никуда». Государственный вуз, в отличие от частного, может себе этого позволить. Добавим, что в большинстве вузов налицо недостаток или полное отсутствие дисциплин практического религиоведения, что неизбежно приводит религоведа к превращению в кабинетного теоретика, оторванного от реального бытия своего предмета».³²

Несмотря на то, что и государственный вуз, и соответствующие профориентационные материалы вузов (например, Интернет-аниципы для абитуриентов) предлагают довольно широкий спектр профессионального будущего религиоведа-выпускника (научно-исследовательская и преподавательская работа в административных органах власти и управления, экспертно-консультативная работа в правоохранительных органах, государственных, муниципальных организациях, средствах массовой информации, работа в учреждениях культуры, работа в социологических и психологических (в т.ч. и реабилитационных) службах, организация краеведческой и религиозной туристической деятельности), на практике его не всегда возможно реализовать.

Трудности профессионального трудоустройства связаны, по меньшей мере, с тремя проблемами. Во-первых, с низким престижем научно-исследовательской, преподавательской и культурно-просветительской работы. Во-вторых, с узким рынком труда в этих сферах (особенно в регионах). В-третьих, со сложностью трудоустройства в органы государственного управления в связи с повышением престижа этой профессии и высокой конкурентностью в этой сфере. В результате в регионах складывается подчас парадоксальная ситуация: спрос на специалистов-религиоведов есть, а реальных рабочих мест для них далеко недостаточно. Представляется, что ситуацию можно было бы поправить за счет введения в учебные планы («Общепрофессиональные дисциплины. (Вузовский) региональный компонент» и «Общепрофессиональные дисциплины по выбору») таких курсов, которые были бы ориентированы на изучение религиозной ситуации в каждом конкретном регионе, что значительно повысило бы спрос на подобного рода специалистов на региональных рынках труда. В ряде вузов подобная практика существует. Одним из примеров может служить Алтайский ГУ, на кафедре религиоведения и теологии которого читаются такие спецкурсы, как «Религии и культура народов Алтая и Центральной Азии», «Современные религиозные организации Алтая», «Религиозный туризм», а также проводится углубленное изучение китайского языка в течение всего периода обучения.³³

В целом можно отметить, что за свою пятнадцатилетнюю историю религиозно-светское образование в России продемонстрировало свою жизнеспособность. Существующие проблемы можно обозначить как проблемы роста. Сейчас первоочередной задачей является не только их решение, но и дальнейшая реализация политики равных возможностей, которая, в конечном итоге представляет собой важнейший механизм поддержания социальной стабильности в стране и служит залогом ее устойчивого морально-нравственного развития.

ология в государственной системе образования России: «Стол». 29 февраля 2000 г. г. Москва. <http://www.zorphy.ru/edu/teo.html>

Котылев П. Н. Наука и религия: религиоведение... М.: Он же. Российское религиоведческое образование. I век: проблемы, тенденции, пути решения // Свежее. Истоки: природа, наука, религия и образование. Материалы междунар. конф. Владимир, 2004. Т. 11. С. 107–110.

³³ Официальный сайт кафедры религиоведения и теологии факультета политических наук Алтайского ГУ. <http://www.fpn.asu.ru/structure/religio/>



Ю. А. Бирюкова

ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ И ГРИГОРИАНСКИЙ РАСКОЛЫ
НА ДОНУ И СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В 1920–1930-Х ГГ.

(в документах архивов Ростовской области)

Несмотря на активизацию в последнее десятилетие исследований религиозной политики советской власти, а главным образом ее отношений с православной Церковью, тема эта далеко не исчерпана. В первую очередь подробно рассмотрению исследователей подверглось их взаимодействие на уровне высшей церковной иерархии и центральных органов власти. Изучению ситуации на местах, жизни приходов Российской Православной Церкви в условиях советской политики и происшедших социально-политических изменений в различных регионах, внимания уделялось меньше. Региональный аспект данной тематики в исследованиях последних лет стал более заметным. И это не представляется нам тщетным. Исследования на местном уровне помогают увидеть, как глобальное реализуется в индивидуальном, общие процессы отражаются в конкретной точке исторического бытия.

Совсем недавно начался процесс освоения источниковой базы для изучения темы государственно-церковных отношений в советский период на Дону. По данной тематике существуют только единичные работы, не дающие исчерпывающего описания событий. Поэтому по-прежнему остается актуальным выявление и научная критика источников в архивах Ростовской области, определение направлений возможных исследований.

Комплекс документов по вынесенной нами в заглавие теме совсем мал. Он сформировался в процессе работы советских органов с каноническими «тихоновско-сергиевскими» общинами, обновленческим и григорианским церковными расколами. Основная часть этих документов отложилась в Государственном архиве Ростовской области (ГАРО) в г. Ростове-на-Дону и в Центре хранения архивных документов (ЦХАД) в г. Шахты. В госархиве хранятся также периодические издания 1920-х гг., газеты «Советский Юг», «Коммунист», «Трудовой Дон» и др., широко освещавшие кампанию по изъятию церковных ценностей на Дону и в некоторых областях Северного Кавказа, и сопряженную с ней кампанию против Церкви и духовенства, обостряющуюся за счет появления в церковной среде конфликта с обновленчеством. Данные материалы по содержанию резко отличаются от негласной политики власти, отраженной в ее документах, и представляют собою компонент агитационной кампании против Церкви.

Документальные материалы ГАРО достаточно полно представляют тематику 1920-х гг., чего нельзя сказать о периоде 1930-х. Документы архивов большинства учреждений за 1930–1943 гг. не успели поступить на хранение в госархив до начала Великой Отечественной войны и были утрачены. Исключение составили фонды учреждений советской власти Таганрогского и Шахтинского округов, вошедших в состав Северо-Кавказского края в 1924 г., которые хранились в архивах городов Таганрога и Шахт. Поэтому поистине уникальными стали источники, выявленные в ЦХАД г. Шахты, основная часть которых относится к 1930-м гг. Они характеризуют те явления, о которых мы почти ничего не можем сказать на основе документальных источников других архивов. В том числе, роль обновленческого и григорианского церковных расколов в советской антицерковной политике, методы их работы, кроме того, на их основе можно получить сведения об иерархии Донской и Шахтинской обновленческой епархии.

Реализация известного декрета СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января (2 февраля) 1918 г.¹ на Дону началась только после окончательного установления здесь советской власти в январе 1920 г.² Бывшая Область Войска Донского была переименована в Донскую область, которая вошла в состав Юго-Востока России и просуществовала до 1924 г. В результате последующих административно-территориальных преобразований, возникали краевые исполнительные комитеты: Юго-Востока России

 Бирюкова Юлия Александровна — Южный федеральный университет, Педагогический институт (г. Ростов-на-Дону), магистрант
E-mail: yliya-biryukova@yandex.ru

¹ Опубликован 23 января (5 февраля). «СУ РСФСР». 1918. № 18. Ст. 263.
² См.: ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 487. Л. 309.

1924), Северо-Кавказского края (1924–1934), Азово-Черноморского края (1934–1937). Документальные материалы, из которых мы можем извлечь информацию о расколах этого периода, сосредоточены главным образом в фонде Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета. В связи с положением Ростова-на-Дону как центра Северо-Кавказского края сюда стекалась информация из всех его округов.

Большинство источников, использованных в данной работе, вводится в научный оборот впервые.

Распространение обновленцев и григориан в пределах Донского региона

Обновленческий раскол был продуктом советской политики в отношении церкви. В докладе руководителя 6 отделения СО ОГПУ Е. А. Тучкова совершенно ясно говорится о том, что группа обновленческого духовенства была образована для того, чтобы «поссорить» белое и черное духовенство, «окончательно разгромить тихоновский и полутихоновский епископат и лишить его управления церковью... Не дурно было бы изгнать тихоновцев из приходских советов, начав эту работу примерно также, т. е. направляя одну часть верующих на другую».³

В 1923 г. после обновленческого поместного собора в г. Москве все церкви городов Ростова и Нахичевани-на-Дону оказались под юрисдикцией Св. Синода. Город Ростов-на-Дону стал центром Северо-Кавказской митрополии синодальных церквей. Особо остро конфликт между обновленцами и «тихоновцами» разгорелся в 1924 г. Его центрами были Новочеркасск, Азов, Ейск, а также Ростов-на-Дону.⁴ Летом 1925 г. г. Ростов посетил с лекциями видный идеолог обновленчества профессор Б. В. Титлинов. Но, несмотря на это, в октябре 1925 г. Ростовский епархиальный съезд духовенства почти единогласно постановил отойти от обновленческого Синода и принять каноническое управление.⁵ Однако это не ликвидировало обновленчества, в его юрисдикции оставались многие общины. А формулировкой «патриаршая ориентация» нередко прикрывались григорианские общины, обосновавшиеся на Дону благодаря активным деятелям григорианского Временного высшего церковного совета (ВВЦС) митрополита Донского и Ново-

черкасского Митрофана (Симашкевича) и епископа Каменского и Шахтинского Иннокентия (Бусыгина).⁶ За счет этих двух фигур, главным образом, и держался раскол. Григориане образовали епархии: Донскую и Новочеркасскую, Ростовскую-на-Дону, Каменскую и Шахтинскую. Архиепископ Иннокентий проживал до конца жизни в г. Каменске, где и погребен.⁷ Этим, видимо, можно объяснить высокую активность григориан в Шахтинском округе.

О столкновениях между активистами различных юрисдикций можно судить по следующему случаю, весьма типичному в тех условиях.

Обновленческая община в Александро-Невском храме г. Шахты существовала с 1924 г., но в последствии вернулась в лоно патриаршей церкви, что было связано, вероятно, с кризисом обновленческого движения на Дону. На основании постановления Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета от 21 августа 1928 г. храм был изъят у обновленцев для того, чтобы перейти «в пользование надлежаще организованной и оформленной религиозной общины староцерковников (тихоновской ориентации)».⁸ 15 октября 1928 г. был зарегистрирован устав общины Александро-Невской церкви «Греко-Восточного исповедания староцерковной патриаршей ориентации». Но 5 ноября 1928 г. на основании заявления общины об уточнении ориентации в этот документ вносится исправление: «Имеющей своим высшим церковно-административным органом временный высший церковный совет».⁹ Представители григорианского раскола относили себя к «старому толку» и «тихоновской патриаршей ориентации», в их руки и переходит данный приход, вошедший в ведение григорианской «Новочеркасской Донской епархии».¹⁰ Однако, 5 сентября 1929 г. группа прихожан в количестве 76 чел. направила прошение обновленческому архиепископу Николаю о переводе их общины в обновленчество.¹¹ Такие ситуации провоцировали конфликт.

В 1930-е гг. одна треть Ростовского кафедрального собора принадлежала канонической общине, другая — обновленцам, и третья — григорианам.¹²

⁶ В расколе архиепископ.

⁷ См.: Списки иерархов Русской Православной Церкви от ее основания по настоящее время по кафедрам. М., 2006. С. 160.

⁸ ЦХАД. Ф. Р-186. Оп. 1. Д. 80. Л. 21.

⁹ Там же. Л. 45.

¹⁰ Там же. Л. 51.

¹¹ См.: Там же. Л. 91, 92.

¹² См.: Списки иерархов Русской Православной Церкви. С. 413.

Архивы Кремля. Политбюро и церковь. Новосибирск; М., 1997. В 2-х кн. Кн. 1. С. 331, 332.

См.: ГАРО. Ф. Р-1798. Оп. 3. Д. 42.

См.: Там же. Ф. Р-1485. Оп. 8. Д. 17. Л. 467.

По данным отчета Донской прокуратуры 1925 г. численность верующих и благосостояние общин как канонического, так и обновленческого толка увеличивались, влияние канонического духовенства среди населения росло.¹³

В 1930-х гг. еще одним центром обновленчества становится г. Шахты. Там появляется епархиальное управление Донской и Шахтинской обновленческой епархии.¹⁴ С 1934 по 1937 гг. ее последний архиепископ Сергей Болгаров, являлся также и временно управляющим обновленческой Ростовской-на-Дону епархии.¹⁵ После него, вероятно, обновленческих архиереев на Дону уже не оставалось, и епархией управлял Краснодарский архиерей.¹⁶ Известное постановление ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» облегчило регистрацию в Шахтинском округе в 1930 г. ряда новых обновленческих приходов, в том числе Покровского прихода г. Шахты, который становится местом пребывания обновленческих архиереев.

Обновленцы вели активную деятельность по обращению общин Шахтинского округа в обновленчество. Тактику их деятельности можно назвать созданием «параллельных» общин. В действующий приход представляемыми церковного управления направлялся проповедник, создающий новую группу верующих, которую немедленно регистрировали местные власти. Так на одном приходе вели законную деятельность общины различных юрисдикций, между ними по договору, составленному местным советом, распределялось имущество храма. Такая ситуация была типичной для Шахтинского округа. Если местный сельсовет препятствовал деятельности раскольников по организации новой общины на каком-либо приходе, Шахтинский РИК¹⁷ тут же разъяснял, что это не верно и препятствовать им не следует. Власти умело манипулировали общинами, распределяя храмы и даже их части между различными юрисдикциями, охотно поддерживая раскольнические группировки.¹⁸

Власть, население, духовенство и перевыборы в Советы 1925–1926 гг.

Северо-Кавказский регион отличала одна специфическая черта. Наличие здесь особого социального слоя — казачества — сказывалось на работе органов советской власти, и очень существенным образом. Казачье население многих округов Дона, как в прочем и Кубани, враждебно относилось к советской власти и активно поддерживало каноническое православное духовенство, — общение с раскольниками-обновленцами было для него неприемлемо.

Ситуация осложнялась в связи с экономической политикой советской власти. В 1920 г. проведение продразверстки оказало на население угнетающее воздействие. В Донецком и Верхне-Донецком округе отмечались открыто враждебные по отношению к советской власти выступления.¹⁹ После разорительной продразверстки и в связи с последовавшим голодом, затронувшим многие округа Донбласти, силы крестьян были основательно истощены. Все внимание их было сосредоточено на обеспечении хозяйства посевными материалами и связанными с экономическим бытом проблемами — людям необходимо было просто выживать. Об этом сообщают докладные записки о политической ситуации с мест, из районных центров и волостей.²⁰

В середине 1920-х гг. авторитет духовенства, а особенно монашества канонической ориентации у казаков-крестьян был очень высок. В связи с тем, что регистрация «тихоновских» общин почти не допускалась, они ушли в подполье. Такое положение, борьба с обновленчеством, которая осуществлялась главным образом через проповедь переходящих из села в село монахов, укрепляли авторитет «тихоновцев» как страдающих за веру и усиливало недовольство советской властью.²¹

Представители РКП(б) в начале 1920-х гг. не пользовались особым авторитетом у местного населения. По нашим данным только 32,4 % членов волисполкомов были партийными.²² По результатам перевыборов в советы в феврале 1921 г. членов партии было избрано только 17%; из 1702 членов советов 1240 чел. были беспартийными и даже не сочувствующими партии.²³ В марте 1921 г. в

¹³ См.: ГАРО. Ф. Р-1798. Оп. 3. Д. 42. Л. 512.

¹⁴ См.: ЦХАД. Ф. Р-33. Оп. 2. Д. 6. Л. 136.

¹⁵ Вероятно, митрополит. ЦХАД. Ф. Р-33. Оп. 11. Д. 65. Л. 12; Оп. 2. Д. 12. Л. 41; Списки иерархов Русской Православной Церкви. С. 413, 779.

¹⁶ См.: Списки иерархов Русской Православной Церкви. С. 413.

¹⁷ Районный исполнительный комитет.

¹⁸ См.: Бирюкова Ю. А. Советское государство и приходы Донской епархии в 20-х–30-х годах XX в. (по документам Шахтинского административного округа) // Донской архив. Альманах Ростовской областной организации Российского общества историков-архивистов. 2009. № 5.

¹⁹ См.: ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 707. Л. 31.

²⁰ См.: Там же. Д. 654. Л. 61, 102, 162 и др.

²¹ См.: Там же. Ф. Р-1485. Оп. 8. Д. 59. Л. 2.

²² См.: Там же. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 654. Л. 168–168об.

²³ См.: Там же. Л. 61.

Советы было выбрано партийных всего 8,7%; 4263 чел. были беспартийными, не сочувствующими партии.²⁴ Не желая мириться с такими обстоятельствами, Донком РКП(б) стремятся взять все в свои руки. Составлены списки товарищей, которые «обязательно должны быть проведены в горсовет от РКП», причем, их необходимо было «проводить по избирательным единицам, не допуская списков общерайонных». Задача ставилась определенная: «Вести в горсовет 70% коммунистов и 30% беспартийных, включая комсомольцев».²⁵

Однако, перевыборы в советы 1925–1926 гг. принесли власти весьма неприятный результат. Представители церковных советов и верующие, главным образом из казаков, принадлежащие, как говорится в тексте документа исключительно тихоновской ныне сергиевской ориентации», единодушно заблокировали все списки кандидатур от фракций ВКП(б). В результате в ряде мест в советы были избраны даже члены православных приходских советов, на которых возлагались надежды, что они «смогут по-настоящему защищать интересы Церкви». И действительно, власти отметили их значительное влияние на работу со-

И данный человек избирался в совет. Участниками выборов выдвигались также лозунги: «Советы без коммунистов», «Объединение для защиты прав Церкви и казачества».

Активность проявляли в основном зажиточные крестьяне из казаков, бедняки являлись безразличие и разобщенность. Последние, конечно, и были идеологически выгодны для партии. Для утверждения своих позиций она должна была уничтожить все эти социальные группы — духовенство, казачество, зажиточное крестьянство, взять всех и самих своих членов в «ежовые рукавицы».

Обновленческие, григорианские и канонические общины на Северном Кавказе в 1927–1928 гг.

Совсем малочисленны документы, характеризующие обновленческий и григорианский расколы в регионе, но они весьма интересны.

Данные о соотношении канонических, григорианских и синодальных общин на 15-е октября 1926 г. по Северо-Кавказскому краю показаны в таблице 1.²⁸

Обратим внимание на интересные данные: храмов у канонических общин было почти в

Таблица 1

Соотношение канонических, синодальных и григорианских общин на Северном Кавказе на 15 октября 1926 г.

	Тихоновцы	Синодалы	ВВЦС
Митрополий	—	1	—
Епархий	3	8	2
Церквей	545	960	219
Церковных советов	545	951	219
Духовенства	7633	2159	330
Монастырей	23	1	1
Монахов в монастырях	750	30	80
Монахов «бродячих»	972	146	—

экого аппарата. Данная ситуация была типична для Северного Кавказа, особенно Ставропольского и ряда других округов.²⁶

Докладная записка начальника СО ОГПУ состояний духовенства в Северо-Кавказском крае на 15 октября 1926 г.» сообщает о ряде хитрых случаев.²⁷ Во время выборов раздался возглас: «Голосуй, ребята, это наш!»

2 раза меньше, однако, духовенства в 3,5 раза больше, чем у обновленцев. Григорианский раскол (ВВЦС) имел наименьшую популярность. Значит, несмотря на всю поддержку власти, передачу храмов раскольникам, на Северном Кавказе они были в качественном отношении слабее, опирались в основном на административный ресурс власти, а их главным преимуществом было легальное существование.²⁹

1. Там же. Л. 70.

2. Там же. Д. 263. Л. 159.

3. Там же. Ф. Р-1485. Оп. 8. Д. 59. Л. 3.

4. Там же. Л. 1–9.

28 См.: Там же. Л. 9.

29 См.: Там же. Л. 6.

Постановление ВЦИК от 21 августа 1924 г. о равномерном распределении зданий культов среди верующих канонического и обновленческого направлений спровоцировало борьбу за приходы между ориентациями и как следствие череду острых конфликтов. Цели данного постановления выражены в записке представителя Северо-Кавказского крайисполкома во ВЦИКе Ф. М. Зявкина: «Товарищи Смидович и Полуян высказывались определенно: если религиозные течения имеются, то чем больше вер, чем больше между ними трений и споров, тем лучше... нет надобности ослаблять старотолковцев путем изъятия от них церкви в пользу обновленцев, тем более, что изъятие церкви неизбежно вызывает организацию новых молитвенных домов в частных домах, куда пускать их совсем не следует».³⁰

Документы за 1927–1928 гг. отражают процесс перераспределения приходов между общинами разных толков в Донском, Кубанском, Армавирском, Сальском, Терском и др. округах Северо-Кавказского края. Как канонические, так и обновленческие общины обращались с ходатайствами в местные исполкомы о передаче им того или иного храма. Окончательное решение принимал крайисполком. По каждому случаю возник комплекс документов: 1) докладная записка административного управления Северо-Кавказского крайисполкома в Президиум КИКа³¹ с ходатайством об утверждении им того или иного решения по передаче храма, в котором указывались основания такого решения; 2) заключение юри-консульта крайисполкома; 3) проект постановления Президиума КИКа на основании заключения юри-консульта; 4) материалы, предоставленные окружными исполкомами. Последние содержали информацию для обоснования решения: о количестве храмов в населенном пункте, их величине, принадлежности тому или иному течению, количестве верующих обновленческого и канонического толка.

Подобные сведения имеются в ГАРО о городах Краснодаре, Ростове и Нахичевани-на-Дону, Грозном, Азове и ряде населенных пунктов. Согласно этим данным обновленцы значительно превосходили по численности канонические общины.

Например, в селе Воронцово-Николаевском Сальского района обновленцев было более

3 тыс. чел., численность верующих канонической общины характеризовалось как столь незначительное, что она фактически распалась.³² В ст. Архангельской Кубанского округа соответственно 4,5 тыс. и 300 чел., в ст. Тихорецкой того же округа — 6 тыс. и 651 чел.³³ Однако, по замечанию юри-консульта Крайисполкома, некоторые из предоставленных окружными исполкомами данных, не обоснованы и неточны.³⁴ В отдельных случаях, окружные исполкомы ссылались на списки общин, и тогда данные были совсем иные. Так, в х. Сухой Армавирского округа обновленческая община, которая распоряжалась храмом, насчитывала 65 чел., община «староцерковная» — 87 чел., при этом власти не находят оснований передать храм канонической общине.³⁵

Подавляющее большинство приходов принадлежало обновленцам, канонические общины имели только молитвенные дома. Из 52 храмов, находящихся в 23 населенных пунктах, о которых автор располагает точными данными, у общин «староцерковной» ориентации было 7 храмов.

Только в крупных городах были храмы, принадлежащие «тихоновцам». Согласно имеющимся данным, например, в г. Краснодаре в 1928 г. у обновленцев было 12 храмов, у канонических общин 2 храма и 2 молитвенных дома. Президиум ВЦИК по просьбе верующих предложил крайисполкому предоставить Крестовоздвиженскую церковь «тихоновской» ориентации. Однако заключение юри-консульта крайисполкома выражает опасение, что если этот храм, который насчитывает 4,5 тыс. прихожан и является «оплотом обновленческого течения на Кубани» будет изъят, то это решение вызовет церковную смуту.³⁶ В г. Нахичевани-на-Дону один из храмов был передан общине обновленцев численностью 71 чел., и данная община была названа властями многочисленной.³⁷

Очевидно, что власти, поддерживали обновленческий раскол. Чаще всего они находились на стороне обновленцев, вынося решения в их пользу, отказывая каноническим общинам в предоставлении храма на основании их малочисленности и отсутствия причин для расто-

³² См.: ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 8. Д. 76, Л. 393.

³³ См.: Там же. Л. 32, 41.

³⁴ См.: Там же. Л. 56, 930б.

³⁵ См.: Там же. Д. 17. Л. 460.

³⁶ См.: Там же. Л. 396, 399.

³⁷ См.: Там же. Л. 138.

³⁰ Там же. Л. 510.

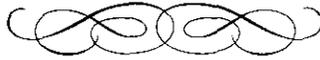
³¹ Краевой исполнительный комитет.

ржения договоров с обновленцами, при этом во множестве находились формальные поводы для расторжения договора с самими каноническими общинами. Сдерживал передачу всех храмов обновленцам юриконсулт крайисполкома, указывая на то, что это противоречит постановлению ВЦИК о равномерном распределении приходов.³⁸ Властям, конечно, не нужна была обновленческая церковь, им необходимо было создавать конфликтные ситуации, ослабляющие церковь изнутри.

Документальные источники, свидетельствующие о событиях, происходивших на Дону и Северном Кавказе в 1920–1930-х гг., вскрывают методы и цели политики государственной

власти в отношении Церкви, характерное для нее стремление к углублению разделения между верующими различных течений. Все это, конечно же, служило средством снижения авторитета Церкви, ее ослабления дроблением на постоянно конфликтующие группировки, вынужденные существовать даже в условиях одного прихода. Однако, население данных регионов, в особенности казаки, не поддерживающие советскую власть, не могли поддержать и сотрудничающих с нею расколов. Несмотря на все содействие местной власти обновленцам и григорианам, численное преобладание принадлежащих им приходов, реальным авторитетом и влиянием среди населения обладало каноническое духовенство, которое также в большинстве своем не последовало за раскольниками.

³⁸ См.: Там же. Л. 93об, 391.



И. В. Выдрин

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА ПО ПОДГОТОВКЕ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА (1963–1967 гг.)

Митрополит Никодим (Ротов) — удивительно многогранная личность, редкий человек, соединивший в себе столько дарований, что не пересташь восхищаться всему разнообразию их проявлений.

Выдающийся иерарх, масштабный и системный в своих действиях, владыка определял жизнь Русской Православной Церкви в 1960–1970-х гг. Этот факт, давно признанный церковным сообществом, получает в настоящее время все новые подтверждения. «Если бы не удивительная прозорливость, если бы не великая духовная интуиция, если бы не самоотверженное служение своей Церкви святителя Божия Никодима, — свидетельствует митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси), — то очень может быть, что 1000-летие (крещения Руси остатки православных в СССР праздновали бы в самоновейших катакомбах, чуть позже, во времена горбачевской пере-

стройки и ельцинской вольницы, и вовсе некому было бы противостоять на пути нашего «двунадесять язык» иноземных проповедников в бывшую Святую Русь».¹

Тонкий дипломат, митрополит Никодим, будучи председателем Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС), сумел прорвать внешнюю изоляцию Московского Патриархата, обеспечив ему крайне необходимую в то время международную защиту и поддержку. Правильно рассчитав ее значение, владыка в период хрущевских гонений на религию выбрал линию активных контактов с зарубежными церковными организациями. Он не желал пассивно страдать и безропотно сносить подневольное положение Русской Церкви в ожидании каких-либо перемен. Владыка сам подготавливал эти перемены.

Теоретик, митрополит Никодим привил своему ближайшему окружению вкус к разра-



Выдрин Игорь Вячеславович — д.ю.н., директор Института муниципального развития (г. Екатеринбург), профессор
E-mail: inst-vidrin@mail.ru

¹ «Митрополит Никодим отверг предлагавшуюся ему роль благочестивого могильщика своей Церкви и встал на путь ее деятельной защиты». Слово митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на церковно-научной конференции, посвященной 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) // Православная газета. 2008. № 36 (501).

ботке сложных научно-богословских проблем, как принято сейчас говорить, «заточил» их на подготовку мощных в интеллектуальном плане проектов. Достаточно вспомнить, что именно из ОВЦС вышли впоследствии Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, Основы учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека, ряд других документов, формулирующих общецерковный взгляд по самым разным проблемам современности.

Практик, владыка Никодим, по общему мнению, являл собой образец церковного администратора, который возродил Ленинградскую и Новгородскую епархию, ослабленную прежде частыми перемещениями правящих архиереев. В годы епископства владыки религиозная жизнь в городе на Неве просто бурлила, и это несмотря на притеснения властей, жесткое противостояние местного уполномоченного Совета по делам религий, небольшое количество храмов и множество иных трудностей. Владыка превратил руководимый им Отдел внешних церковных сношений в самое влиятельное синодальное учреждение, отвел от Ленинградских духовных школ угрозу ликвидации, а затем сделал их центром религиозной науки в СССР, вышколил своих учеников, многие из которых стоят сегодня у руля Русской Православной Церкви.

Разносторонний, прекрасно эрудированный ученый, защитивший кандидатскую и магистерскую диссертации, ставший почетным доктором богословия нескольких крупных европейских университетов, митрополит Никодим являлся автором большого числа научных работ, написанных и опубликованных по самым разным религиозным темам. *Главной из них была тема христианского единства в духе заповеди Спасителя: «Да все едины будут».* Она оставалась для владыки Никодима излюбленной до конца дней его по-человечески такой короткой жизни (владыка умер в возрасте 48 лет). Но что очень важно, он подходил к ее решению не просто как церковный популяризатор или пропагандист, коих всегда было много, а с позиции серьезно увлеченного данным вопросом богослова.

Выступая последовательным поборником христианского единства, святитель прилагал громадные усилия для укрепления межправославного сотрудничества. Доказательством тому служат разработанные под его руководством материалы богословской комиссии, учрежденной Священным Синодом Русской Право-

славной Церкви по подготовке Всеправославного Собора или, как его называли официально, — Святого и Великого Собора Православной Церкви. Идея его проведения всесторонне обсуждалась на греческом острове Родос, в рамках Всеправославных совещаний, проводимых с определенной периодичностью в шестидесятые годы прошлого столетия.

Митрополит Никодим являлся бессменным главой делегации нашей Церкви на этих совещаниях, получивших в Московской Патриархии название Родосских. Это была тяжелая, кропотливая работа, «открывшая» православному миру владыку Никодима во всем блеске его многогранной личности. По свидетельству архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия (Кривошеина): «Владыка Никодим авторитетно, твердо, умело и, вместе с тем, тактично защищал на Родосе дело православия в целом и достоинство Русской Церкви в частности». Эта оценка примечательна еще и потому, что архиепископа Василия не отнести к большим почитателям председателя ОВЦС. Тем не менее, он откровенно признавал: «Особенно я оценил это тогда, когда владыка Никодим твердо противостоял притязаниям Константинополя на почти что «папский» примат. Он это проводил твердо по существу, но мягко и тактично по форме, так что единство православия не только не было нарушено, но вышло даже усиленным».²

Цель проведения Всеправославного Собора — выработка общего мнения по ключевым вопросам православия — придавала ему значение подлинного исторического события. Характер обсуждаемых проблем наверняка привлекал бы к Собору внимание всего православного мира. Более ста дискуссионных вопросов, больших и малых, более или менее важных, безотлагательных и ожидающих своей очереди, были объединены в восемь крупных разделов: «Вера и догматы», «Богослужение», «Управление и церковный строй», «Взаимоотношения между Православными Церквями», «Взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром», «Православие в мире», «Общегосударственные темы», «Социальные проблемы». В совокупности они составили так называемый каталог тем Собора. В перспективе они могли бы составить основу повестки дня будущего Собора. Поместным

² Василий (Кривошеин), архиепископ. Две встречи. Митрополит Николай (Ярушевич). Митрополит Никодим (Ротов). СПб., 2003.

Православным Церквям предлагалось вынести собственные суждения по каждому из разделов. Задача Собора сводилась к обобщению этих суждений, приданию им формы документальных решений, обязательных для православного мира правил. Таковым рисовался общий замысел.

Митрополит Никодим энергично взялся за дело. Он встал во главе упоминавшейся выше богословской комиссии, именовавшейся официально Комиссией по вопросам христианского единства. Для краткости ее называли неформально — Родосской комиссией. Разнообразная по составу, она объединяла нескольких епископов, священников и мирян, главным образом, преподавателей Ленинградской и Московской духовных академий. Среди них были известные профессора: Успенский, Гнедич, Огицкий, Боровой, Воронов, Талызин, Сперанский, Остапов. Большая часть комиссии (около двадцати пяти человек) имела статус постоянных членов, полтора десятка специалистов привлекались к комисионной работе периодически, по мере необходимости. Фактически комиссия сразу же распалась на восемь отдельных групп (по количеству разделов каталога), возглавляемых епархиальными и викарными архиереями, склонными по складу своего ума к научным изысканиям. Для примера, работой над первой темой «Вера и догмат» руководил епископ Ставропольский и Бакинский Михаил (Чуб) — доцент Ленинградской духовной академии, защитивший впоследствии магистерскую диссертацию.

Митрополит Никодим осуществлял общее руководство и координацию, помимо этого он возглавил отдельное, самое крупное направление исследования — «Управление и церковный строй». Для удобства владыка перенес центр работы из своей епархиальной вотчины в Москву, где он проводил большую часть лужебного времени. Заседали, как правило, в помещении Отдела внешних церковных сношений на улице Рыльева, 18, реже — в Зарске, в Троице-Сергиевой лавре, иногда — в одмосковной резиденции митрополита в Себряном Бору. За четыре года комиссия провела тридцать шесть заседаний, из них девятнадцать — двухдневных, и это не считая индивидуальной деятельности членов группы, текущей работы в восьми подкомиссиях. Работали подолгу, по четырнадцать-шестнадцать часов с короткими перерывами на обед и чай.

К вечеру, когда все валились с ног, владыка предлагал обсудить еще пару пунктов программы — он никогда не уставал, для него это был обычный режим, которого митрополит придерживался долгие годы.

Перед комиссией стояла ответственной задачей — дать точный, исчерпывающий ответ по важнейшим богословским вопросам, к примеру, что такое догматы? Каково их происхождение, отчего они неизменны и обязательны, кто является их хранителем и почему они важны для христиан? Ответы на эти вопросы должны были звучать не как частное мнение группы лиц, пусть даже наделенных архиерейской властью или почетными научными званиями, а как выводы Русской Церкви, предельно ясные и недвусмысленные. Добиться этого во многом помогла предложенная митрополитом Никодимом методика исследования. Постановка проблемы излагалась в преамбуле, суждения комиссии рассматривались в основной части документа, замыкали тему выводы или резюме, содержащие там, где это возможно, общее определение или же перечисление признаков анализируемого явления. Такой подход обеспечил необходимое единообразие в изложении материала, что было особенно важно при подготовке разделов каталога разными группами авторов. Выводы строились на широкой доказательной базе, подкреплялись многочисленными ссылками на церковные источники, прежде всего на Священное Писание. В исследовательскую орбиту были вовлечены творения святых отцов, церковно-правовые нормы, изложенные в правилах Вселенских соборов, нередко суждения православных ученых-богословов, главным образом, дореволюционной научной школы. Добираясь до сути явления, устанавливая его истинное значение, авторы прибегали к сопоставлению различных церковных терминов в их древнееврейском, греческом и русском вариантах. По степени напряженности, объему изученных материалов, обстоятельности выводов была проведена без преувеличения колоссальная работа. Ее результатом стал капитальный труд, излагающий точку зрения Русской Церкви на многие теоретические и практические вопросы православия.

Чтобы понять масштаб проделанной работы, оценить смелое новаторство комиссии, достаточно взглянуть на раздел «Управление и церковный строй», подготовленный коллективом авторов под руководством владыки Нико-

дима и профессора Д. П. Огицкого. Они предложили не больше не меньше чем проект канонического кодекса Православной Кафолической Церкви, нормы которого в случае одобрения Собором признавались бы всеми Поместными Церквями. Иначе говоря, идея митрополита Никодима заключалась в стремлении кодифицировать (систематизировать) разрозненные правила, изложенные к тому же в различных источниках и в разное время, в едином церковно-юридическом сборнике (кодексе), имеющем обязательное значение для автокефальных Православных Церквей. Проект кодекса регулировал статус высшего органа власти в Православной Кафолической Церкви — Вселенского Собора, Поместных Церквей, их внутреннее устройство, определял положение епископов и клира, затрагивал вопросы церковной дисциплины и отношения с инославием.

По мысли митрополита Никодима, унификация церковного законодательства вела к сближению всех ветвей православия, служила прочной основой дальнейшего единения его Церквей. Но он никогда не был сторонником фантастических планов по слиянию православия в одно целое, поглощению одних Церквей другими. Пожалуй, наиболее точно свое отношение к этой проблеме он выразил следующими словами: «Свидетельство внутреннего единства Православной Церкви при ее внешнем разделении на Поместные Церкви, равноправия и полноправия Поместных Церквей при соблюдении принципа их размещения по чести, канонической общности при самостоятельности местных норм, литургического единообразия в главном при богослужебной свободе в частном — вот та основа, на которой могут и должны быть рассмотрены многочисленные вопросы отношения Поместных Церквей между собой и Православной Церкви в целом». Итак, единство в главном и самобытность в частном — вот фундамент разумной организации православной жизни по митрополиту Никодиму. Предложенный его группой проект кодекса в этом смысле был обдуманным шагом навстречу этому идеалу.

Материалы комиссии, опубликованные заботами митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова) в канун тридцатой годовщины смерти владыки Никодима (5 сентября 2008 г.), непременно стоит почитать или хотя бы полистать его критикам. Может быть, они поймут, что их выдум-

ки об отступничестве святителя в пользу католиков или греков сущая нелепица, которой нет оправдания. В разделе четвертом «Взаимоотношения между Православными Церквями» содержится развернутая, прекрасно аргументированная, основанная на церковно-исторических и церковно-политических фактах позиция Русской Церкви по отношению к Вселенскому Патриарху и возглавляемой им Константинопольской Церкви. Причины трений между обеими Церквями уходили корнями в далекое прошлое, камнем преткновения являлся присвоенный главой Константинопольского Патриархата статус «первого среди равных» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Владыка Никодим на двадцати страницах текста полностью опровергает притязания константинопольских собратьев на верховенство в православных делах. Он соглашается лишь с одним бесспорным утверждением: Патриарх Константинополя имеет исключительное преимущество чести, обусловленное иерархией патриарших кафедр (в которой Константинопольская Церковь занимает первое место), но не преимущество власти. «Ни в одном церковном каноне, — делается вывод, — нет ни малейших указаний на какие-либо преимущества власти Константинопольского Патриарха над другими Поместными Церквями». Вошедшее в употребление наименование Константинопольского Патриарха «Вселенский», сказано в материалах комиссии, канонического значения не имеет, и со времени падения Византийской империи потеряло всякое основание. Различные теории об исключительной компетенции главы Константинопольской Церкви созывать православные соборы, заключает комиссия, не имеют канонического и исторического основания. В случае проведения Собора Константинопольскому Патриарху по праву чести должна быть отведена роль председательствующего, и только.

Владыка Никодим перечислил факты, указывающие на стремление константинопольских иерархов поставить себя выше других автокефальных Церквей (в том числе и Русской Церкви) и превратить первенство чести в первенство власти. К примеру, Патриарх Филофей в грамоте, адресованной русским князьям, называет себя «поставленным самим Богом предстоятелем всех христиан, попечителем и блюстителем их душ, от которого все зависит, как общего отца и учителя».

ля». Совсем уж вызывающими представляются незаконные притязания Константинопольского Патриархата на права Русской Церкви в двадцатых-тридцатых годах XX столетия, развившиеся в неприкрытом стремлении подчинить своей юрисдикции русские епархии за рубежом. Подобные действия владыка Никодим для полной ясности называет «властолюбивыми настроениями и тенденциями», «фактической гегемонией», «случаями превышения власти», которые не могут служить прецедентом для настоящего времени. Сказано без церемоний, но справедливо. Дело в том, что устранение такого недоразумения представлялось владыке подлинным залогом действительно плодотворного сотрудничества Православных Церквей.

На масштабы работы комиссии, ее глубину указывают другие разделы каталога, касающиеся церковной практики в вопросах брака, соблюдения церковной дисциплины о постах, календарной проблематике и даже внешнего вида и одежды клириков. Это были очень важные аспекты единения православных. Ключом к их решению, по искреннему убеждению митрополита Никодима, могла бы стать практика Древней неразделенной Церкви.

Иллюстрацией такого подхода может служить тема монашества. В ней нашли отражение не только апостольские наставления и суждения святых, но и точка зрения самого митрополита, его собственный иноческий опыт. Название небольшого по объему подраздела «Монашеская жизнь. Изыскание средств возврата православной монашеской жизни к ее древнему благочестию и благолепию путем твердости в исполнении обычаев и монастырских уставов и возрождение прежнего образа монастырской жизни» красноречиво указывало на то, каким виделись владыке устои иночества. Лично для него монашество — одна из форм осуществления человеческого идеала: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». Цель монашеской жизни состоит в очищении себя от страстей, достижении более высокой степени духовного состояния в служении Богу людям. Максимально этому идеалу, по мнению владыки, соответствовали монахи начального периода христианства. Современному монашеству следует подражать им, перенимать их опыт духовного делания, включающий: стяжание молитвы, борьбу с помыслами, созидание себе любви к ближним, терпение, сознательное и искреннее послушание, целомудрие, раз-

умное воздержание и обязательно посильный труд. Сам владыка Никодим выковал в себе именно такого монаха, и многое сделал, чтобы таким же были его постриженники.

Под влиянием председателя комиссия обратилась к темам, о которых в Русской Церкви в то время абсолютно ничего не знали, например, об эвтаназии. Она оживленно обсуждалась тогда на Западе, а, принимая во внимание характер темы, могла перекинуться и в Россию. Опережая события, владыка хотел выработать церковную позицию по эвтаназии. Участники комиссии вспоминают, что они рылись в толковых словарях в поисках точного определения самого этого термина, настолько непонятным он был. И удивлялись кругозору митрополита, его прозорливости.

Когда в конце 1967 г. комиссия провела последнее, тридцать шестое заседание, владыка Никодим, закрыв папку с документами, с удовлетворением заметил своим соратникам: «Теперь Русская Церковь готова к Собору». Осталось придать материалам комиссии статус официальных решений. В марте 1969 г. Священный Синод одобрил мнение комиссии по каталогу тем Всеправославного Собора и утвердил его как собственное мнение. Прошло больше сорока лет, а созданный комиссией митрополита Никодима труд ничуть не потерял своей значимости. Он все еще актуален. Написанный по сложным, иной раз малоизвестным вопросам, он, что удивительно, легко и с интересом читается. В этом тоже мастерство авторов работы и их руководителя: сказать о сложных вещах доступным и, насколько это возможно для документов такого рода, выразительным языком.

Увы, замысел проведения Собора так и не реализовался. Обстоятельства, объективные и надуманные, каждый раз отодвигали дату его проведения на неопределенное время. Но это ничуть не умаляет ценности проделанной митрополитом Никодимом работы, заключавшейся в подготовке проектов резолюций по фундаментальным богословским вопросам. Возглавляемая владыкой группа энтузиастов сработала в итоге не «на корзину», она подготовила солидный, выверенный во всех отношениях документ, представляющий официальную позицию русского православия в области богословской науки, церковного устройства и религиозного взгляда на окружающий мир.

В семидесятые годы, будучи уже тяжело больным, владыка Никодим неоднократно об-

ращался к соборному вопросу, материалам комиссии, читал и перечитывал, выверял, сравнивал, делал выписки. Навещавшие его посетители, заставляли митрополита, обложившего его книгами: «Готовлюсь к Собору, вдруг пригодится», — пояснял он. Православное единство не было для владыки Никодима пустым звуком или абстрактным, отвлеченным понятием.

В 2008 г., преддверии тридцатой годовщины со дня кончины владыки, вышла книга, составленная профессором протоиереем Владимиром Сорокиным «Митрополит Никодим и Всеправославное единство».³ Она представля-

ет собой текст итоговых документов Родосских совещаний Поместных Православных Церквей. В книгу вошли также материалы «никодимовской» комиссии по каталогу тем Собора. Документы, составившие основу этой книги, были переданы автору-составителю митрополитом Ювеналием из личного архива. Таким образом, верующие православные получили еще одно документальное свидетельство служения митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима.

³ См.: Сорокин В., протоиерей. Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К тридцатилетию со дня кончины

митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова). Спб., 2008.



И. Н. Демаков

ДОКУМЕНТЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА АДМИНИСТРАТИВНЫХ ОРГАНОВ СВЕРДЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА УРАЛЕ

В государственном архиве административных органов Свердловской области (ГААОСО) в фонде Р-1 «Управление Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Свердловской области» находятся на постоянном хранении архивно-следственные дела в отношении граждан Свердловской области, репрессированных за политические преступления по 58 статье Уголовного кодекса РСФСР в 1920–1950-е гг. Не миновали массовые репрессии и служителей Русской Православной Церкви. Документы архива представляют огромный интерес для религиозных, научных и общественных организаций, а также граждан, интересующихся историей Русской Православной Церкви. Ежегодно по данным вопросам к нам обращаются десятки граждан — родственников репрессированных церковно- и священнослужителей.

Работу с ними архив ведет с того момента, когда согласно закону Российской Федерации

«О реабилитации жертв политических репрессий» от 18.10.1991 г. гражданам был разрешен доступ к архивно-следственным делам и до настоящего времени. Интерес к этому виду документов не только не ослаб за 20 лет, но и возрос. В настоящее время работа с материалами прекращенных уголовных дел регламентируется также Положением «О порядке доступа к материалам, хранящимся в государственных архивах и архивах органов Российской Федерации, прекращенных уголовных и административных дел в отношении лиц, подвергшихся политическим репрессиям, а также фильтрационно-проверочных дел» от 25.07.2006 г.

Основной интерес для родственников и исследователей представляют документы, содержащие сведения биографического характера: анкета арестованного, протоколы допросов, обвинительное заключение, приговор и сведения о реабилитации.

Среди документов, входящих в состав архивно-следственных дел, особое внимание привлекают вещественные доказательства, так называемые «вещдоки»: фотографии, письма, удостоверения личности, сведения о наградах, послужные списки, выписки из метрических книг, проповеди, списки членов церковных общин и



Демаков Илья Николаевич — Государственный архив административных органов Свердловской области, заведующий отделом использования и публикации документов
E-mail: INDemakov@yandex.ru

д., изъятые у арестованных и приобщенные в качестве доказательства вины к основному делу.

С первых дней победы большевиков новая власть старалась всеми средствами бороться с проявлением инакомыслия. Стремление уничтожить все остатки «старорежимного строя» привело к появлению «красного террора». Красноармейские отряды передвигались по территории Екатеринбургского уезда Пермской губернии, занимаясь грабежами церковного имущества, осквернением святых мест, преследованием и убийством священнослужителей. Документов этого периода в ГААОСО почти не имеется. К периоду Гражданской войны относится «Помянник» убиенных большевиками в 1918 г. священнослужителей.¹ Напечатанный типографским способом листок содержит фамилии 3 протоиереев, 32 иереев, 7 дьяконов и 2 верующих мирян. Позднее в документ от руки были дописаны фамилии еще 4 жертв красного террора. На основании этого редкого документа в 2002 г. от Екатеринбургской епархии в Соборе новомучеников и исповедников Российских прославлены 37 человек.

Рубеж 1920–1930-х гг. ознаменовался новым наступлением властей на Православную Церковь. Конфискация религиозных зданий и имущества, увеличение налогообложения духовенства носили массовый характер, что приводило к акциям сопротивления прихожан и священнослужителей.

«Братья и сестры православные! Храму Господню угрожает осквернение. Еретики задумали лишить верующих молитвенного дома, в котором страждущие и обремененные властями, находят утешение своей души в скорби и молитвах. Без вашего согласия не может быть отобран дом Господен как не может упасть волос с вашей головы без воли Всевышняго. Везде на собраниях убеждайте словом Божиим, чтобы голосовали против анафема.² Власть берет с нас деньги, она должна строить школы, а не лишать нас храма. Возьмем детей наших из школ, а дома Господня не отдадим».³ За текст этой листовки, расцененной властями как проявление «антисоветской агитации», священник церкви Березовского завода Ф. В. Кра-

ильников в феврале 1930 г. был заключен в концлагерь сроком на 5 лет, а семья священника выслана на север Урала.

Встречаются в делах документы, ставшие свидетельством неприятия населением нововведений советской власти, каковыми были насаждение системы коллективного хозяйства, закрытие церквей и т.д. Так, документ из архивно-следственного дела, иронично названный неизвестным автором «Декрет Ленина к Господу Богу» имеет такие строки: «Товарищ Бог, тебя не знаю / Я с небом дела не имел / Открыта мне дорога к раю / хотя бы ты и не хотел... Я на земле уж все устроил / Декретов целый ряд издал / Штыком буржуев успокоил / В святыни ядрами стрелял... С тобой как с равным говорю / Ты шар земной создал когда-то / А я жизнь новую творю / И натравил на брата — брата».⁴

Однако самым тяжелым периодом для Церкви стали 1937–1938 гг., когда органы НКВД расстреляли сотни тысяч совершенно невинных людей, в том числе церковно и священнослужителей. 30 июля 1937 г. вышел оперативный приказ НКВД СССР № 00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов». Операция началась с 5 августа 1937 г. Именно эту дату считают началом эпохи «Большого террора». В докладной записке Наркому внутренних дел СССР т. Ежову от 11 декабря 1937 г. № 590 начальник УНКВД Свердловской области Д. Дмитриев в НКВД СССР об окончании операции по антисоветским элементам, харбинцам, немцам и др. сообщал: «...Разоблачена деятельность крупных антисоветских организаций — Уральский повстанческий штаб, представляющий из себя блок правых троцкистов, эсеров, белых офицеров, агентов РОВС и контрреволюционеров-церковников».⁵

Руководителями якобы существовавшей на Урале контрреволюционной повстанческой организации церковников, деятельность которой направлялась из Москвы из «Объединенного церковно-политического центра», были митрополит Петр Холмогорцев⁶ и епископ тихоновской ориентации Петр Савельев.⁷ Церковнослужители обвинялись в связях с иност-

⁴ Там же. Д. 16854.

⁵ История сталинского ГУЛАГа. Конец 1920-х — первая половина 1950-х годов: собрание документов в 7-т. Т. 1. Массовые репрессии в СССР. Москва, 2004. С. 298.

⁶ См.: ГААОСО Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 21438, 28435.

⁷ См.: Там же. Д. 21438.

«Помяни Господи души усопших рабов Божиих — убиенных». ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 16854. Л. 50; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 102.

Так в тексте документа.

ГААОСО Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 43512. Л. 1.

ранными разведывательными органами и с «Уральским повстанческим штабом».

По Свердловской области прокатилась волна арестов. В каждом районе органами НКВД были вскрыты ячейки «контрреволюционной организации церковников».⁸ Например, священнику церкви в селе Рыбниковского, благочинному Покровского района⁹ В. Д. Старцеву органы НКВД предлагали «разоружиться перед советской властью»,¹⁰ то есть признать себя в антисоветской деятельности. Ответ священника был таков: «Верующих я призывал к объединению вокруг церкви, как пастырь».¹¹ Власть покарала неуступчивого священника — 6 ноября 1937 г. батюшка был расстрелян.

Ускоренное и упрощенное «конвейерное» следствие, фальсификация показаний обвиняемых и свидетелей, угрозы, запугивания, моральное давление и физические издевательства приводили к большому числу признательных показаний арестованных и завершились массовыми расстрелами.¹²

В фондах ГААОСО хранятся документы старообрядцев. Так, Е. П. Губкин — старообрядческий наставник, занимался переписыванием и художественным оформлением манускриптов, а для образцов-прорисей использовал миниатюры-«лица» из старинной книги «Житие Василия Нового и Григорьево видение» — одного из наиболее популярных среди староверов апокалиптических сочинений.¹³ В архивно-следственном деле представлена рукописная литература Е. П. Губкина — «Утешение человеку в скорби, беде и гонении» (выписка из издания середины XIX в.), Житие Василия Нового и Григорьево видение. Миниатюра — изображение Василия Нового Феодоры и ангелов. Приговор Советской власти — расстрел.

Расстрелянные и заключенные на длительные сроки в исправительно-трудовые лагеря системы ГУЛАГа церковнослужители пополнили скорбный список жертв сталинского террора.

Нашли отражение в документах архива и репрессии 1940-х гг. Так, 25 августа 1940 г. в келье сектантов — истинно-православных христиан, расположенной в урочище темного леса

на расстоянии 15 км от ближайшего населенного пункта Тепляки Тепляковского сельсовета на границе Шалинского и Лысьвенского районов, длительное время скрывались три отшельницы: И. И. Чудинова, П. М. Демина, В. М. Зубова. При аресте у них было изъято 14 икон, 11 церковных книг, 2 медных креста, 10 листовок и др. предметы. На фотографиях, приобщенных к делу, изображены предметы церковного назначения, дом и хозяйственные постройки.

Жительницы скита занимались изготовлением кустарных предметов из бересты, выработке дегтя, держали пасеку в 7 ульев, выращивали овощи и картофель, косили сено, имели 1 корову и домашнюю птицу, то есть жили нормальной деревенской жизнью, но независимо от советского государства.

Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 23 декабря 1940 г. за преступления по ст. 58-10 ч. 2. 58-11 УК РСФСР две участницы контрреволюционной сектантской организации «Истинно-православных христиан странствующих» были приговорены к 5 летним срокам заключения в ИТЛ в Карлаге (г. Караганда) и одна, в возрасте 77 лет, — к ссылке в Омскую область на 5 лет.¹⁴

В ГААОСО имеются документы по истории Зарубежной Русской Православной Церкви. В делах осужденных репатриантов из Маньчжурии, сохранилось немало свидетельств ее деятельности. Среди них фотоальбом с изображениями внутреннего интерьера православного храма тюрьмы в г. Харбине,¹⁵ свидетельства о жизни православной общины в г. Харбине из дела дьякона П. П. Любимова,¹⁶ фотографии храма святителя Николая в г. Харбине,¹⁷ фотографии священнослужителей Маньчжурии.¹⁸ Все эти материалы иллюстрируют жизнь русских эмигрантов в Китае, рассказывают о духовной жизни общества и представляют интерес для исследователей.

Кроме того, в делах встречаются редкие документы, характеризующие жизнь Екатеринбургской и Свердловской епархии в XIX–XX вв. Среди них можно назвать «Чертеж иконостаса церкви села Никитинское Камышловского уезда, выполненный в иконописной мастерской П. О. Кожевникова в г. Екатеринбурге в 1892 году», «Допрос ставленнику пе-

⁸ Там же. Д. 16527, 20939, 24645 и др.; Пономарева О., Кибирева Е. Исповедник веры протонерей Григорий Пономарев (1914–1997). Жизнь, поучения, труды. Т. 1. Курган, 2007.

⁹ Ныне Каменский район Свердловской области

¹⁰ ГААОСО Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 39031. Л. 8.

¹¹ Там же.

¹² См.: ГААОСО Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 21438. Т. 6.

¹³ См.: Там же. Д. 40767. Л. 20–21; Полетаев А. В. Памятники древнерусской культуры в... уголовных делах // Архивные ведомости 2007. № 5 (65). 23 апреля. С. 3.

¹⁴ См.: ГААОСО Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 38327.

¹⁵ См.: Там же. Д. 47682. Вещественные доказательства. Альбом 1.

¹⁶ См.: Там же. Д. 35829.

¹⁷ См.: Там же. Д. 45906.

¹⁸ См.: Там же. Д. 25088. Наблюдательное дело Л. 32

ред рукоположением во священника» 1919 г.,¹⁹ свидетельство о награждении священника Русско-Тавринской церкви Г. А. Катаевского камиллавкой ко дню Святой пасхи в марте 1934 г., клировую ведомость и послужные списки священно- и церковнослужителей Успенского собора Верх-Исетского завода за 1927 г.²⁰ и много других.

В качестве «сопротивления властям», «антисоветской, антиколхозной или антибольшевистской» агитации расценивалось не только

реальное действие священников и верующих мирян, как например, распространение листовок или сбор подписей против закрытия храма, но и проповеди, сказанные с амвона.²¹

Подводя итог необходимо сказать, что церковно и священнослужители Русской Православной Церкви разделили вместе с народом все тяготы, притеснения и лишения со стороны советской власти. И архивные документы являются свидетелями их жизненного подвига и мученической кончины.

¹⁹ См.: Там же. Д. 32776.

²⁰ См.: Там же. Д. 43497. Л. 31–44.

²¹ См.: Там же. Д. 17663.



монахиня Евстафия (Морозова)
 АРХИЕПИСКОП СТЕФАН (ЗНАМИРОВСКИЙ) —
 РЕВНИТЕЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ, ПРОПОВЕДНИК, МУЧЕНИК

В настоящее время в Соборе новомучеников и исповедников Российских прославлен только один архиерей, совершавший служение в нашей епархии в XX в.: епископ¹ Аркадий (Ершов). Однако в 2009 г. по благословению Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнейшего Викентия, архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского, сотрудниками епархиальной комиссии по канонизации святых был начат сбор сведений и о многих других архиереях нашей епархии — с целью выявления из них возможных кандидатов на канонизацию. В процессе этой работы выяснилось, что в течение некоторого времени у нас совершал служение еще один архиерей,

очень мужественно перенесший все выпавшие на его долю испытания и в конце концов претерпевший мученическую кончину. На наш взгляд, вся его жизнь и, главное, непоколебимая вера и стойкость в тяжелейших испытаниях на протяжении почти двадцати лет могут являться примером для подражания, укрепляя и нас в перенесении собственных жизненных трудностей. Итак, речь пойдет об архиепископе Стефане (Знамировском).

Архиепископ Стефан, в миру Николай Иванович Знамировский, родился 26 апреля 1879 г. в городе Ирбите в семье коллежского асессора² Ивана Францевича Знамировского³ и его супруги Марии Михайловны. После обучения в Пермском духовном училище и Пермской духовной семинарии, которую он окончил по первому разряду, Николай Иванович поступил в Казанскую духовную академию, переживавшую в то время период своего расцвета. В Казани, подобно многим другим студентам академии, Знамировский духовно окормлялся у схииеромонита Гавриила (Зырянова),⁴ прославленного ныне в лике свя-



Евстафия (Морозова) — монахиня Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря
 E-mail: istkabi@sestry.ru

Сведения о том, что владыка Аркадий имел сан архиепископа, не находят подтверждения в документах. Так, он был арестован в 1935 г. и приговорен к 3 годам ИТЛ. В этом деле он везде значится епископом. Во время пребывания его в заключении в Сиблаге, в 1937 г., он вновь был привлечен к уголовной ответственности. В материалах этого дела он также значится епископом и только в двух документах — в анкетных данных и лагерной справке — называется архиепископом. Поскольку во время заключения в Сиблаге он никак не мог быть возведенным в сан архиепископа, это следует считать лишь опiskeй следователей. Подобное произошло, например, со священномучеником архидиаконом Вениамином (Зыковым), который в деле был ошибочно назван архимандритом.

² Коллежский асэссор — с 1717 по 1917 гг. гражданский чин, занявший с 1722 г. место VIII класса в Табеле о рангах, соответствующий чину майора или капитана в армии. С 1845 г. давал только личное дворянство.

³ По словам самого владыки Стефана, И. Ф. Знамировский служил в Ирбите мировым судьей.

⁴ Прославлен в лике местночтимых святых Казанской епархии в 1997 г.

тых. Это был истинный руководитель душ ко спасению, опытный делатель молитвы Иисусовой. Можно предположить, что духовное окормление у отца Гавриила стало для Николая Ивановича той благодатной закваской, которая впоследствии помогла ему сочетать высокий архипастырский сан с подлинно монашеским внутренним устройением. Недаром и кандидатская диссертация была написана им в академии на тему «Внутренний мир пастыря Церкви по книге отца Иоанна Сергиева Кронштадтского “Моя жизнь во Христе”».

В 1904 г. Николай Знамировский окончил академию со степенью кандидата богословия и, возвратившись в Пермь, устроился на работу преподавателем в духовную семинарию. Затем, в 1908 г., он был назначен на должность инспектора, каковую исполнял вплоть до закрытия семинарии в 1918 г.

По воспоминаниям бывших его воспитанников, у Николая Ивановича был очень мягкий характер, он старался воздействовать на студентов лаской, кротким вразумлением, собственным примером, что часто давало гораздо более успешные результаты, чем жесткие меры. По отзыву его сестры, «он проявлял к своим ученикам самое теплое, сердечное отношение. Он жил одной жизнью с ними, отстаивал их интересы часто в ущерб своим личным... Он всегда употреблял все зависящие от него меры к тому, чтобы спасти провинившихся учеников... Вся его деятельность как инспектора была проникнута мягким гуманитарным духом...».⁵

Помимо исполнения преподавательских и затем инспекторских обязанностей, почти сразу по прибытии в Пермь Николай Иванович стал участвовать в деятельности Братства святителя Стефана, епископа Пермского, и святых его преемников — Герасима, Питирима и Ионы.⁶ Особенно активное участие принял он в организации внебогослужебных собеседований Братства в часовне святителя Стефана. Под его руководством в них участвовало до 40 воспитанников семинарии, в том числе Леонид Черепанов — впоследствии епископ Лев,⁷ известный борец с обновленчеством, а также будущий священномуче-

ник Александр Малиновский⁸ (общение с последним было столь тесным, что Малиновского даже называли «одним из ближайших сотрудников Николая Ивановича»⁹). Студенты читали жития святых и святоотеческие поучения, нередко говорили экспромтом проповеди. Прекрасным оратором был и сам инспектор: проповедническое искусство было его стихией. «Нужно было видеть Николая Ивановича в момент произнесения проповеди, — писал бывший воспитанник семинарии В. Игнатьев. — Он весь становился каким-то подтянутым, стремительным, взгляд его был направлен вдаль, голос звучал властно, и весь вид его был величественным...».¹⁰ Проповеди его, как писалось в «Пермских епархиальных ведомостях», были очень содержательными и произносились им с особым воодушевлением и красноречием,¹¹ в них чувствовалось все: и горячая вера Н. И. Знамировского, и преданность Церкви и Царской Фамилии, и искренний патриотизм.

Занимался Николай Иванович и активной общественной деятельностью, являясь одновременно членом Пермских Отделов Православных Палестинского и Миссионерского Обществ, членом нескольких епархиальных комитетов, а также казначеем Общества вспомоществования недостаточным воспитанникам Пермской духовной семинарии. С 1910 г. он начал преподавать Священное Писание Нового Завета в пастырско-миссионерской школе имени о. Иоанна Кронштадтского. С 1912 г. возглавлял Пермский Отдел Братства во имя Спасителя, созданного выдающимся миссионером иеромонахом Нестором (Анисимовым) для помощи жителям Камчатки. С 1914 г. стал членом Правления Епархиального Братства трезвости. Один краткий перечень видов его деятельности уже говорит о том, что это был действительно незаурядный, деятельный, старавшийся все свои силы отдавать на благо Церкви и Родины.

И это не оставалось незамеченным: «инспектор Пермской Духовной семинарии, надворный советник Николай Знамировский»¹² не раз удостоивался высоких наград и благодарностей. Так, ему были Высочайше пожалованы ордена святой Анны III степени и свя-

⁵ ГАСПИКО. Ф. р.-6799. Оп. 6. Д. 7723. Т. 1. Л. 620б.

⁶ Братство это создано было в 1882 г. и имело две основные цели: распространение в народе религиозно-нравственного просвещения и противодействие развитию старообрядческого раскола.

⁷ Епископ Лев (Леонид Всеволодович Черепанов; 1888–1937). В 1923 г. — епископ Нижнетагильский.

⁸ Прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Российских от Пермской епархии в 2000 г.

⁹ ПЕВ. 1913. № 18. С. 472.

¹⁰ Цит. по: Ходаковская О. И. Священномученик Пимен. С. 400.

¹¹ См.: ПЕВ. 1908. № 29. С. 595.

¹² ПЕВ. 1913. № 16. С. 118.

о Станислава II степени, в 1914 г. «во внимание к... ревностной деятельности на пользу шества и в поощрение сей деятельности»¹³ был избран в пожизненные действительные члены Православного Палестинского Общества. Многократно удостоивался он и вышения благодарности со стороны Пермских реосвященных.

В период I мировой войны Николай Иванович Знамировский совместно с ректором семинарии, будущим священномучеником, архимандритом Пименом (Белоликовым),¹⁴ принимал посильное участие в организации помощи фронту. Так, в 1914 г. силами воспитанников часть семинарского корпуса была переоборудована под лазарет для раненых и казармы для мобилизованных. На страницах Пермских епархиальных ведомостей мы и по сей день можем прочесть письма воинов, вылечившихся в стенах Пермской семинарии и благодаривших Николая Ивановича и его помощников за их заботу, ласку и уход.

Авторитет инспектора Знамировского на Урале был столь высок, что когда в мае 1917 г. в Екатеринбургской епархии проводились выборы епископа, за него была подана половина избирательных голосов,¹⁵ — и это притом, что он был еще мирянином.¹⁶

В том же 1917 г. Н. И. Знамировский был избран в состав пермской делегации для участия в Поместном Соборе Русской Православной Церкви в Москве. Помимо активного участия в обсуждении различных вопросов, он горячо поддерживал на Соборе мысль о необходимости скорейшего избрания Святейшего Патриарха Русской Церкви.

А между тем, в стране развивались революционные события. После провозглашения декрета об отделении школы от Церкви и Церкви от государства все духовные учебные заведения Перми, в том числе и семинария, были закрыты. В августе 1918 г. большевиками был убит ректор семинарии архимандрит Матфей (Померанцев).¹⁷ Лишь в 1919 г., после за-

нятия Перми белыми, духовная семинария была вновь открыта, обязанности ректора стал исполнять Николай Знамировский. В это же время, как говорится в документах одного из архивно-следственных дел, он «выступал на митингах [и] собраниях... перед массами и солдатами и как хороший оратор всегда заражал белогвардейские массы в борьбе против красных».¹⁸

Летом 1919 г., в связи с окончательным занятием территорий Урала красными, Николай Иванович отступил с Белой армией в Сибирь, где в Омске принял рукоположение в сан священника,¹⁹ а затем был возведен в сан протоиерея. По своей горячей вере и любви к Родине отец Николай, как значится в одном из его дел, и в Омске «часто устраивал молебны, на которых выступал с проповедями, призывая верующих к организации добровольных белогвардейских дружин для спасения России от большевиков».²⁰ Однако наступление частей Красной армии продолжалось, и батюшка вынужден был уехать еще дальше в Сибирь — в Енисейск, где, как рассказывал впоследствии он сам, исполнял обязанности настоятеля Спасского мужского монастыря. Возвратившись в начале 1923 г. из Сибири на Урал, отец Николай Знамировский стал служить священником в Николаевской церкви г. Шадринска. И здесь в течение считанных месяцев очень ярко проявилась его ревность о православии и способность вести за собой других. В одном из секретных документов ОГПУ того времени отмечалась, что «Шадринская [тихоновская] организация насчитывает в своем составе все приходы Шадринского Округа, каковых числится свыше ста и часть приходов б[ывшего] Камышловского уезда. Во главе этой мощной организации стоит протоиерей Николай Иванович Знамировский...».²¹ Чекисты, как значилось в этом документе, даже вынуждены были направить в Шадринск своего осведомителя протоиерея N — специально для противодействия о. Николаю Знамировскому

В июне 1923 г. отец Николай был в первый раз арестован, начался его почти двадцатилетний крестный путь. В документах его первого архивно-следственного дела есть сведения о том, что он пользовался в то время «грома,

¹³ ПЕВ. 1914. № 18. С. 162.

¹⁴ Епископ Пимен (Петр Захариевич Белоликов; 1879–1918). Ректор Пермской духовной семинарии в 1914–1916 годах. Прославлен в лике местночтимых святых Алма-Атинской епархии в 1997 г., в Соборе новомучеников и исповедников Российских — в 2000 г.

¹⁵ 138 из 277. См.: ЕЕВ. 1917. № 21–22. С. 211.

¹⁶ Н. И. Знамировский сам снял свою кандидатуру, и спустя четыре дня на Екатеринбургскую кафедру единогласно был избран Преосвященный Серафим, епископ Челябинский.

¹⁷ Прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Российских.

¹⁸ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18284. Л. 127.

¹⁹ Рукоположение Н. И. Знамировский принял в составе celibата.

²⁰ ГАОПДКО. Ф. 6905. Оп. 2. Д. 7525. Л. 50.

²¹ Цит. по: Сосуд избранный... С.321.

ным авторитетом, так что пермское духовенство не раз поднимало вопрос об избрании Знамировского пермским архиереем». ²² Большевики настолько опасались влияния отца Николая, что содержали его под стражей в одиночной камере.

Впоследствии арестованные были отправлены в Москву, где о. Николая освободили. 30 августа 1924 г., после пострижения в монашество с именем Стефан, он был хиротонисан в Москве Святейшим Патриархом Тихоном во епископа Шадринского, викария Свердловской епархии.

Как человек глубоко верующий и трезво-мыслящий, получивший духовное воспитание под руководством отца Гавриила (Зырянова), ²³ Владыка Стефан был ревностным противником обновленческого и григорианского расколов. Пользуясь большим влиянием среди духовенства, он составлял обращения к пастве, в которых запрещал верующим вступать в молитвенное общение и какие-либо переговоры с раскольниками. Примечательна запись о епископе Стефане, сделанная обновленческим митрополитом Александром (Введенским) в его дневнике во время поездки в июле 1926 г. по Уралу. «... Зато в Шадринске дело много хуже, — писал митрополит. — Богом забытая глушь, здесь сплошная тихоновская гниль... Царствует над здешними сердцами тихоновский архиерей (сергиевец) Стефан (Знамировский)... Он окружен самой мракобесной религиозной бандой. Мой приезд всколыхнул сие болото. Растерялись. А потом нашлись. Стефан организовал "неделю моления по поводу приезда Введенского". Неделю молились тихоновцы архиерейским чином... В день моей лекции, вечером, Стефан устроил особо торжественную службу...» ²⁴

С января 1926 г., после увольнения с кафедры митрополитом Сергием (Страгородским) архиепископа Григория (Яцковского), епископ Стефан временно управлял Свердловской епархией. Его авторитет и любовь к нему духовенства и паствы были по-прежнему велики. И в этот период, как и прежде, владыка много проповедовал, призывая «своих пасомых к стойкой вере в Бога и к борь-

бе с атеизмом, ставя в пример жизнь святых мучеников...» ²⁵

18 сентября 1926 г. епископ Стефан был вновь арестован. Вину свою в контрреволюционной деятельности он не признал. 14 января 1927 г. его приговорили к лишению на три года права проживания в городах Москве, Ленинграде, Одессе, а также на Урале, — и владыка избрал для себя местом жительства г. Казань.

Во многих современных исследованиях говорится о том, что после издания в 1927 году митрополитом Сергием (Страгородским) его Декларации епископ Стефан некоторое время находился к нему в оппозиции: отказался от назначения на Калужскую кафедру, а затем, в июле 1928 года, будто бы был уволен на покой с запрещением в священнослужении. Однако недавно у нас появилась информация, что летом 1928 года епископом Стефаном было написано заявление на имя Патриаршего местоблюстителя, в котором он сам указывал, что «к месту своей службы в г. Калугу [он] не имел возможности отбыть лишь по состоянию своего здоровья, а не из-[за] какого-либо скрытого противодействия Высшей Церковной власти; что на жизнь как своей Калужской паствы, так и той, которую он ранее имел, он старался влиять в благоприятном для Высшей Церковной власти направлении и что, если невозможно уже оставить его на Калужской епархии, то он просил бы уволить его на покой по состоянию здоровья, впредь до выздоровления и без запрещения в священнослужении» ²⁶. В ответ на это 16 августа 1928 года было принято Постановление за №151: «Считать Преосвященного Епископа Стефана /Знамировского/ уволенным на покой, согласно прошению, впредь до выздоровления и без запрещения в священнослужении» ²⁷.

Как говорил сам владыка, и в Казани он не оставлял своей шадринской паствы. Назначенный в Шадринск в мае 1928 года епископ Валериан (Рудич) писал в декабре того же года протоиерею Сергию Увицкому, что Преосвященный Стефан неоднократно выражал ему, как своему преемнику по Шадринской кафедре, «молитвенное пожелание Божией помощи, сил духовных и физических» в порученном ему митрополитом Сергием служении «дорогой для него пастве Шадринской и Свердловской». «Если

²² ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18284. Л. 127.

²³ По данным биографов старца, ни один из его учеников, архиереев или простых монашествующих, не уклонился ни в обновленческий, ни в григорианский раскол; среди них много священномучеников.

²⁴ Вестник Святейшего Синода Православной Русской Церкви. 1926. № 12—13. С. 22.

²⁵ ГАОПДКО. Ф. 6905. Оп. 2. Д. 7525. Л. 76.

²⁶ ВЕА. Ф. 13. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 2.

²⁷ ВЕА. Ф. 13. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 2.

бы он был противником митрополита Сергия, — отмечал епископ Валериан, — то был бы и против меня, как лица, получившего свои полномочия от митрополита Сергия. Но я ощущаю расположение и братскую любовь ко мне владыки Стефана».²⁸

Таким образом, можно сделать вывод о том, что владыка Стефан все же не отделялся от митрополита Сергия (Страгородского) и не был запрещен им в священнослужении.

Прошло совсем немного времени после освобождения епископа Стефана на покой, и уже в апреле 1929 года он был назначен митрополитом Сергием епископом Вятским

После издания в 1927 г. митрополитом Сергием (Страгородским) его Декларации епископ Стефан некоторое время находился к нему в оппозиции: отказался от назначения на Калужскую кафедру, а затем, в июле 1928 г., был уволен на покой. Однако уже в апреле 1929 г. он был назначен митрополитом Сергием епископом Вятским.

28 апреля 1930 г. последовал третий арест владыки. На допросах он вновь держался мужественно и твердо, все обвинения категорически отверг. На этот раз его приговорили к заключению на три года и направили в Вишерский ИТЛ.

После освобождения владыка Стефан был назначен епископом Мелекесским, управляющим Ульяновской епархией, однако из-за непреодолимых трудностей его вскоре перевели в Вологду. В 1934 г. он был возведен в сан архиепископа.

Сохранились воспоминания о нем его иподиакона, сослужившего ему в те годы в Вологде: «Владыка был высокого роста, сухощавый, муглый, с горбатым большим носом, близорукий, ходил всегда в очках. Волосы на голове были темно-каштанового цвета, длинные и устые, борода полная с большой проседью... /сердное служение, большая религиозная настроенность владыки, произнесение проповедей почти за каждой литургией расположили к нему сердца прихожан... Архиепископ все тщательно вычитывал, и часто увлажнялись его глаза от слез умиления... [Как-то раз был такой случай]. У певчего правого хора, тенора Комаровского, умерла жена. Во время всенощного бдения регент ввел его в алтарь и подвел к владыке. Архиерей стоял на положенном месте у своего кресла и молился. Увидев овдо-

вешего супруга, владыка Стефан нежно, по-матерински обнял его, посадил в свое кресло и стал ласково гладить его по голове. Все это делалось без слов, с большой любовью».²⁹ Жил епископ Стефан в Вологде вместе с келейником, Борисом Владимировичем Солнцевым, сыном священника. «Комната Владыки поражала чистотой, ничего лишнего в ней не было. В углу висели иконы и горело несколько лампад. Перед иконами стоял аналой, на нем лежали книги. Был постелен орлец»³⁰.

Но недолго архиепископу Стефану пришлось прослужить и в Вологде: в сентябре 1935 г., после совершенного им всенощного бдения в честь праздника Воздвижения Креста Господня, он был снова арестован. Вину свою и в этот раз не признал, и после почти годичного заключения был приговорен к ссылке на 5 лет в Северный край. Ссылку отбывал в городе Сыктывкаре, где в храме лишь читал и пел на клиросе, так как совершать богослужения не имел права. Вместе с ним находился и его верный келейник Б. В. Солнцев.

14 июня 1938 г. архиепископ вновь подвергся аресту. На допросах он, как и прежде, вел себя очень мужественно, категорически отрицая все обвинения. Когда ему был задан вопрос: «Следствию известно, что Вы проводили контрреволюционную деятельность против советской власти. Почему отрицаете это?», владыка ответил кратко и ясно: «Контрреволюционной деятельностью я никогда не занимался, поэтому и отрицаю».³¹ 24 марта 1939 г. Верховным судом Коми АССР он был осужден на 3 года лишения свободы и направлен в Верхне-Човскую исправительно-трудовую колонию.

Племянница архиепископа монахиня Анна (Рогозина), получив разрешение на краткое свидание с владыкой в ИТК, даже не сразу узнала его среди арестованных: он был острижен наголо, сильно изменился. Работал он, как и другие узники, на строительстве шоссейной дороги: носил песок, укладывал и утрамбовывал камни. Когда же заключенные узнали от монахини о его архиерейском сане, то с благоговением отметили, что и по его поведению было видно: это — не обыкновенный человек.

В июне 1941 г. владыка Стефан получил освобождение. К этому времени ему было уже

²⁹ Алексей Резухин, прот. Церковная Вологда 1930–1940-х годов. <http://www.booksite.ru/fulltext/3vo/log/da/26.htm>

³⁰ Там же.

³¹ УФСБ России по Республике Коми. КП-10142. Л. 63(?).

²⁸ Цит. по: Архивы Урала. 2006, №9-10. С.133.

62 года, здоровье его было сильно подорвано многократными тюремными заключениями, ссылками, пребыванием в лагерях: он был сильно изможденным и совершенно седым, болел хроническим гематозом и варикозным расширением вен.³² Однако многолетний период гонений не сломил его, не поколебал веры — духом он был по-прежнему бодр и мужественен.

Ровно два месяца пробыл архиерей на свободе: в августе его арестовали в шестой, и последний, раз по обвинению в проведении во время заключения в ИТК контрреволюционной агитации. На допросах свидетели показывали, что архиепископ Стефан «ежедневно устраивал около своей койки богомолебны... У заключенных преклонного возраста как духовное лицо пользовался большим авторитетом... В декабре 1940 г. благословлял заключенных, уходивших в верхний барак. Перекрестил их и сказал: "Бог вас простит"».³³ Рассказывали и о том, что общался он с некоей верующей женщиной Пелагией Александровной Потаповой: вел с ней «контрреволюционные разговоры», делился получаемыми по почте продуктами — они вместе питались и всегда защищали друг друга. Будучи уже в тюрьме, Пелагия Александровна говорила сокамернице: «Если что случится, я ни за что не выдам Знамировского, лучше я жизнь покончу, а его не выдам».³⁴ Когда ее допрашивали, она лишь неизменно отвечала следователю: «Знамировского я не знаю. Никогда я религиозных сборищ не устраивала и не пела молитв с целью пропаганды религии...».³⁵ Отрицал какое-либо знакомство с ней и архипастырь. «Фамилии такой даже не слышал»,³⁶ — кратко ответил он на вопрос об этом следователя. Не признал он свою вину и во всех других обвинениях.

17 ноября 1941 г. архиепископу Стефану и П. А. Потаповой был вынесен приговор о применении высшей меры наказания. Они оба были расстреляны 18 марта 1942 г. в час десять минут ночи.

И в конце нам бы хотелось обратить внимание на большое сходство жизни и подвигов архиепископа Стефана (Знамировского) и священномученика Аркадия (Ершова).

Оба они начали свое служение в качестве приходских священников, приняли постриг в монашество уже в зрелом возрасте и возведены были в епископский сан Патриархом Тихоном в одном, 1924, году. Обновленцы даже с издевкой писали о них обоих: «Имел ли право Тихон не признавать суда над собою и "хиротонисать" Аркадия во епископа г. Кунгура... и Стефана Знамировского... во епископа Шадринского? И епископы ли Аркадий и Стефан?».³⁷ И епископ Аркадий, и архиепископ Стефан пользовались громадным авторитетом на Урале, вместе являлись борцами за чистоту православия. Лишь ненадолго разошлись они после издания Декларации митрополитом Сергием, о чем опять-таки с иронией писалось в обновленческих «Уральских Церковных ведомостях»: «Еп[ископ] Аркадий теперь Сергиевец. Теперь он идейный противник еп[ископа] Стефана (Знамировского)... отделившегося от Сергия... Свердловские руководители староцерковничества не информируют своих прихожан о прошедшем разделении своих главков... к чему народу знать, что еп[ископ] Аркадий и еп[ископ] Стефан разошлись и уже не считают сейчас друг друга истинно-православными? Пусть народ думает, что у них все спокойно».³⁸ Но затем их пути снова оказываются схожими, а точнее, это был по сути один путь — путь арестов, заключений и ссылок. Оба они горели духом, мужественно отрицая все ложные обвинения и ни разу не подписав «признательный» протокол. Оба же встретили смерть мучениками, до конца исповедуя Христа.

Судя по материалам их биографий, они несколько различались характерами: владыку Аркадия отличала, вероятно, некоторая порывистость, решительность, а у владыки Стефана характер был более мягкий, его отличали душевная доброта, деликатность и чуткость. Однако сближало их главное — твердость в вере, преданность интересам Церкви, самоотверженное служение Богу и ближним, а также — единый внутренний духовный настрой, приобретенный ими благодаря духовному окормлению у опытных старцев. И думается, что жизнь и подвиги архиепископа Стефана так же, как и священномученика Аркадия, достойны самого внимательного нашего изучения, а сами эти архипастыри достойны нашего уважения и любви.

³² См.: Малыгина А. Скитания по северу. <http://www.rusvera.mrezha.ru/482/12.htm>

³³ Цит. по: Малыгина А. Скитания по северу. <http://www.rusvera.mrezha.ru/482/12.htm>.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ ПЕВ. 1926. № 6. С. 11.

³⁸ Уральские Церковные ведомости. 1928. № 9–10. С. 13.

А. Л. Ершов

ЗАКРЫТИЕ ХРАМА В С. БОРИСОВСКОМ СУЗДАЛЬСКОГО РАЙОНА КАК ПРИМЕР
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И МЕСТНЫХ ВЛАСТЕЙ В 1930-Е ГГ.

1930-е годы были временем гонений на Церковь: религию искореняли, храмы закрывали, духовенство и верующих арестовывали, притесняли. Вышло уже много работ по этой теме, но, к сожалению, почти все попытки систематизации этих процессов сводятся к двум центрам притяжения: коллективизации и репрессиям. Т.е. при коллективизации священников массово раскулачивали, ссылали, церкви занимали под колхозные нужды, активные верующие, пытавшиеся этому противостоять, нередко разделяли судьбу священников; и все это продолжалось до статьи И. В. Сталина «Головокружение от успехов». А в 1937 г. именно священников в первую очередь репрессировали, после чего, как правило, следовало закрытие храмов, где те служили. Конец 1930-х гг. часто в методических целях используют для подведения итогов: количество действовавших храмов и находившихся на свободе священников было минимальным.

Но на протяжении 1930-х гг. храмы закрывали не только во время коллективизации и в 1937 г.

Часто причиной закрытия храма было возбуждаемое райфинотделом ходатайство о расторжении договора с общиной верующих за неуплату налогов, обычно после этого следовало закрытие храма. Так в декабре 1931 г. Суздальский РИК расторг договор с общиной церкви с. Вышеславского за неуплату налогов с 1930 г., в январе 1932 г. это решение подтвердил облисполком, а 2 марта 1933 г. — ВЦИК (на дверях церкви вывешивалось объявление о сдаче последней в аренду верующим, но желающих не нашлось — церковь перешла в пользование колхоза),¹ 8 февраля 1932 г. Суздальский райисполком постановил закрыть церкви в с. Мордыш и Крапивье за долги, облисполком 28 мая 1932 г. и ВЦИК 10 сентября 1933 г. утвердили решение;² 5 января 1933 и 21 мая 1935 г. Суздальский райисполком расторгал за долги договор с верующими на пользование церковью в

с. Кибол, облисполком 27 октября 1935 г. утвердил решение, а 15 июля 1937 г. полностью ликвидировал церковь;³ 25 октября 1935 г. Никологорский райисполком постановил закрыть церковь в с. Голышево из-за долгов и отсутствия капитального ремонта и церковного совета, облисполком 27 апреля и ВЦИК 30 декабря 1936 г. утвердили решение;⁴ 5 апреля 1932 г. Меленковский райисполком постановил закрыть Покровский собор из-за долгов и отсутствия капитального ремонта, облисполком 9 апреля и ВЦИК 1 июля утвердили закрытие только из-за угрозы обрушения;⁵ 8 октября 1932 г. облисполком расторг договор с общиной церкви с. Ваганово Юровского сельсовета Собинского района, т.к. нет церковного совета, сторожа, из-за чего стекла в храме разбиты, и не уплачены налоги (28 июня 1932 г. верующие смогли заплатить 442 рубля вместо 4 200 рублей за 1931 г. и 1 400 рублей недоимки за 1930 г.), в декабре 1932 г. колхоз «Выдвиженец» (с. Ваганово) с разрешения райисполкома приступил к ликвидации церкви (снял колокола, описал имущество).⁶

Нередко причиной закрытия было ходатайство местных властей об острой нужде в здании церкви для:

— склада (в с. Гатиха Владимирского района в 1932 — декабре 1933 г.);⁷

— клуба (в с. Андреевском Александровского района в январе 1930 — марте 1933 г.; с. Борисово Муромского района в марте — сентябре 1935 г.; с. Пенье Юрьев-Польского района в феврале — декабре 1935 г.);⁸

— школы (в с. Туртино Суздальского района в марте 1933 — феврале 1934 г.);⁹

— других целей (например, в начале 1935 г. встал вопрос о переоборудовании половины церкви в с. Матвейцево Юрьев-Польского района под электростанцию, с подачи ВЦИК облисполком 28 декабря 1935 г. передает все здание церкви под электростанцию и гараж¹⁰).

³ См.: Там же. Д. 698. Л. 115, 119, 121, 105.

⁴ См.: Там же. Д. 740. Л. 37, 1.

⁵ См.: Там же. Д. 730. Л. 1, 7, 21.

⁶ См.: Там же. Д. 693. Л. 25.

⁷ См.: Там же. Д. 706. Л. 63.

⁸ См.: Там же. Д. 703. Л. 64, 3; Д. 523. Л. 1, 6; Д. 772. Л. 1, 4, 10, 11.

⁹ См.: Там же. Д. 758. Л. 2, 4, 14.

¹⁰ См.: Там же. Д. 696. Л. 108—113.

Ершов Андрей Леонидович — Владимирский государственный университет, аспирант
E-mail: aershov@yandex.ru

См.: ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 692. Л. 238.

См.: Там же. Д. 733. Л. 1, 2.

Это лишь малая толика примеров закрытия — о них сохранились письменные свидетельства. Большинство же церквей были закрыты без лишнего шума при молчаливой покорности прихожан. Именно поэтому так важно обращать внимание на подробности этих историй, если они известны.

В с. Борисовском Владимирского района Ивановской промышленной области (ныне Суздальского района Владимирской области) церковь состояла из 2 частей: летней и зимней. В 1930 г. летний храм стал использоваться колхозом под зернохранилище без какого-либо разрешения свыше. Траву же на кладбище, т.е. на земле, за которую церковная община платит ренту, колхоз с 1929 г. косил.¹¹ В октябре—ноябре 1932 г. храм остался без священника. Нашлось 3 священника, изъявивших желание служить в селе, но в райисполкоме всех запугали тюрьмой¹² — церковь вынужденно пустовала. Продолжалась такая ситуация недолго.

22 февраля 1933 г. проводилось общее собрание членов колхоза «50-летия И. В. Сталина», на котором была заслушана речь председателя колхоза т. Борисова о том, что нужен один большой склад, ибо сейчас 38 складов по всему селу — кладовщик снимает с себя всякую ответственность за сохранность зерна в этих условиях. Единственный выход — занять вторую половину храма (которая и так 3 месяца уже пустует), т.к. построить в 1 год склад и конный двор нельзя. Тут выступил с инициативой т. Дырин, предложивший заодно использовать и старообрядческую молельню под помещение для конюхов.¹³ Далеко не все согласились с предложением использовать храм под склад: Е. Сурикова заметила, что церковь сыра для склада, Н. Доброхотова предложила сломать у колхозников все кладовые и сделать склад, М. Парилова заявила, что церковь не отдадим, У. Зуйкова и А. Холодилова, как написано в протоколе собрания, «ведя себя на собрании очень возмутительно, вплоть до срыва собрания, отстаивали церковь». Но 7 человек высказались за закрытие церкви. В итоге на собрании постановили: вторую половину храма занять под склад, а старообрядческую молельню переделать в сторожку для конного двора.¹⁴ Через месяц, 26 мар-

та был готов план переоборудования церкви (снять кресты и главы, убрать иконостас, сделать подъезд и сусеки, побелить храм).¹⁵ 2 мая 1933 г. Борисовский сельсовет отправил во Владимирский райисполком протокол общего собрания колхозников, в котором церковь предполагалось использовать под склад, а старообрядческую молельню почему-то уже под детское учреждение.¹⁶ Видимо, потому, что по словам председателя колхоза, для переоборудования молельни в детясли средств не требуется. В это же время верующие отправляют во ВЦИК просьбу разрешить службу и звон, т.к. налоги уплачены, долгов нет.¹⁷ 5 и 10 мая 1933 г. ВЦИК требует у облисполкома проверить жалобы из с. Борисовского о запрете служб и колокольного звона, исправить и отчитаться о положении дел.¹⁸ По иронии судьбы именно в этот же день, 10 мая, президиум Владимирского райисполкома, заслушав ходатайство Борисовского сельсовета и колхоза о ликвидации церкви, постановил: принимая во внимание, что за закрытие церкви 400 бедняцко-средняцких хозяйств и церковь есть в с. Порецком, просить облисполком о ликвидации церкви.¹⁹ После же получения запроса о жалобе верующих Владимирский райисполком 16 мая пишет в облисполком, что стеснения верующих нет, т.к. (!) служб нет и церковь не действует.²⁰ 22 мая 1933 г. облисполком запрашивает у Борисовского сельсовета полную информацию о храме.²¹ 27 мая Борисовский сельсовет сообщил, что в с. Борисовском одна церковь и деревянный молельный дом старообрядцев, половина церкви с 1930 г. занята под склад, церковный совет есть, но уже 3 года не переизбирался, т.е. многие его члены выбыли, с уходом священника в октябре 1932 г. церковь пустует, до этого в течение 10–15 лет храмом пользовались только старухи по большим праздникам; поэтому сельсовет очень просит церковь закрыть, т.к. храм есть в с. Порецком.²² 20 июня Владимирский райисполком высылает в облисполком дополнительный материал. 26 июня и 26 июля ВЦИК требует у райисполкома срочно выслать весь требуемый ма-

¹⁵ См.: Там же. Л. 39, 45.

¹⁶ См.: Там же. Л. 44.

¹⁷ См.: Там же. Л. 43.

¹⁸ См.: Там же. Л. 41–42.

¹⁹ См.: Там же. Л. 40.

²⁰ См.: Там же. Л. 37.

²¹ См.: Там же. Л. 36.

²² См.: Там же. Л. 35.

¹¹ См.: Там же. Д. 705. Л. 4, 43.

¹² См.: Там же. Л. 9.

¹³ См.: Там же. Л. 46.

¹⁴ См.: Там же. Л. 47, 44, 46.

териал по с. Борисовскому и устранить препятствия в регистрации священника и стеснение верующих. Но 26 июля Владимирский райисполком, а 27-го — Борисовский сельсовет просят облисполком о скорейшем разрешении вопроса по ликвидации молитвенного здания в с. Борисовском.²³

Наконец, 4 августа 1933 г. Президиум облисполкома принимает постановление о ликвидации церкви в с. Борисовском, т.к. общее собрание колхозников и единоличников решило использовать церковь под склад, часть церкви уже является складом, церковь есть в с. Порецком в 4–5 км от Борисовского. Кроме того, церковь может стать клубом, театром, школой и т.д., т.е. складом она будет временно. А т.к. были запрос ВЦИК и жалобы верующих, материалы отправить во ВЦИК. И 13 августа облисполком отправляет выписку из постановления президиума облисполкома и материал по делу о ликвидации Васильевской церкви в с. Борисовском.²⁴ Тем временем 11 августа верующие пишут жалобу во ВЦИК с просьбой оставить им церковь, т.к. церковь в порядке, постоянно ремонтируется, налоги все уплачены, кроме того храмом пользуются жители сел Батеево и Павловское, где были церкви закрыты и заняты под зернохранилище и общежитие сельхоза соответственно, для хранения же зерна можно использовать амбары, склады и кладовки раскулаченных граждан. 8 сентября того же года в очередной жалобе верующие добавляют, что собрания селян по вопросу закрытия церкви не было [видимо, имеются в виду совместные с не членами колхоза — А.Е.] и что имели место запугивания со стороны властей.²⁵ Борисовский колхоз не сидел сложа руки — 19 сентября 1933 г. он пишет во ВЦИК, что колхоз «50-летия т. Сталина» ударный, зерна много, его необ-

ходимо складировать в одно место, церковь же с осени 1932 г. пустует, а «несколько старушек» могут молиться и в с. Порецком. 20 сентября 1933 г. ВЦИК разрешает облисполкому привести в исполнение постановление от 4 августа 1933 г. о ликвидации Васильевской церкви в с. Борисовском Владимирского района, о чем необходимо объявить религиозной общине. При этом использовать летнюю церковь под зернохранилище недопустимо, поэтому от зерна ее необходимо освободить и выслать во ВЦИК смету на переоборудование.²⁶ Последняя формулировка-то и сыграла свою злую шутку. Как писали верующие в жалобе уже от 3 октября 1933 г., после разрешения ВЦИК правление сельсовета и колхоза, 2 пионера, старообрядцы и «порочные по поведению» приступили к ликвидации церкви, взломав на ней замок. Против этого выступили не только члены общины, но и колхозники, прибежавшие с полей (всего до 400 человек), ибо ... в селе хватает помещений для клуба!²⁷

Получив жалобу от верующих, ВЦИК велел облисполкому разобраться с этим вопросом, после чего выслать отчет; до окончательного решения церковь должна оставаться в пользовании верующих. Содержание отчета неизвестно, но закончилось же все тем, что 27 декабря 1933 г. Президиум ВЦИК утвердил постановление облисполкома от 4 августа 1933 г. о ликвидации Васильевской церкви в с. Борисовском Владимирского района.²⁸

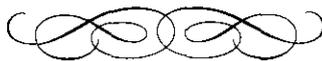
Примечательно отметить, что под клуб, театр либо школу здание церкви так и не было использовано. Согласно предоставленным 1 января 1961 г. Владимирским облисполкомом в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР сведениям, Васильевская церковь с. Борисовского Владимирского района использовалась под склад.²⁹

²³ См.: Там же. Л. 13, 12.

²⁷ См.: Там же. Л. 10.

²⁸ См.: Там же. Л. 2, 1.

²⁹ См.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 330. Л. 73, 86.



²³ См.: Там же. Л. 34, 33, 32, 31.

²⁴ См.: Там же. Л. 28, 14.

²⁵ См.: Там же. Л. 4, 16.

инокиня Азария (Зыкова)

ДЕЛО ЕПИСКОПА СЕРАФИМА (ГОЛУБЯТНИКОВА) (март 1917 г.)

В РГИА на хранении находится дело о «Положении ... в Екатеринбургской епархии в связи с новым государственным устройством и об увольнении преосвященного Серафима на покой», в котором содержится интересная информация о событиях в Екатеринбургской епархии после свержения монархии, об отношении к февральской революции представителей различных слоев населения города, о взаимоотношениях между архипастырем и паствой.

Епископ Серафим (Голубятников) возглавлял Екатеринбургскую кафедру с 1914 г. по 1917 г. Это был ревностный пастырь, яркий проповедник, горячо почитавший Божию Матерь. В 1911 г., будучи епископом Подольским, он организовал массовое паломничество в Почаевскую Лавру и шел более 200 км вместе с народом на поклонение святыне. Епископ Серафим отличался консервативно-монархическими взглядами, которые не скрывал. Он активно поддерживал русских патриотов в организации борьбы против революции, участвовал в работе монархических съездов, которые проходили в Москве, освящал хоругви патриотических союзов. Речи и проповеди владыки Серафима всегда отличала искренность, непосредственность, его слово было «живое» и часто обличительное. Он всегда говорил то, что считал нужным сказать. Часто священнослужители и верующие, не привыкшие с амвона слышать укоры в недостаточной ревности, обижались на своего архипастыря.

Поводом для возникновения следствия, материалы которого легли в основу рассматриваемого дела из РГИА, послужила речь, сказанная Екатеринбургским епископом Серафимом (Голубятниковым) 2 марта 1917 г. во время богослужения в Кафедральном соборе. Он сказал: «Тяжелое и тревожное время переживаем мы с вами, дорогие братья и сестры! Нас призывают сохранять спокойствие. Но разве можно быть спокойным? До нас доходят слухи из стольного города Петрограда, что небольшая кучка бунтарей старается захватить власть и начинают проливать кровь. Мало им, окаянными, кро-

ви, которую наши братья проливают в борьбе с немцами. Им нужно, чтобы кровь лилась рекой, но не на фронте, а внутри государства. Они обнаглели до того, что осмелились посягнуть на священные права помазанника Божьего. Но не дадим погибнуть России и умрем за батюшку царя».¹ После этого Владыка добавил: «Но я призываю вас не к бунту и не к мятежу, а к горячей молитве сейчас у подножия креста Господня. Здесь надо черпать себе сил, и от него ждать милости в своей жизни, мира и любви».² Когда служба закончилась, владыка вышел на амвон и сказал, по сути, пророческие слова о том, что всем теперь надо «готовиться к смерти, возможно, многим из присутствующих вскоре придется сложить свои головы, т.к. не известно, какие размеры могут принять беспорядки».³ «Может быть, братия и сестры, скоро, не сегодня — завтра, меня не будет, найдутся люди, которые не захотят, чтоб я жил, то прошу у вас прощения во всем, чем я прегрешил против вас словом, делом и помышлением»,⁴ — так закончил свою речь владыка и сделал земной поклон народу. Это был мужественный шаг, т.к. не многие сумели преодолеть общественную эйфорию и страх перед революционными массами, разглядеть в смене власти грядущие кровавые катаклизмы.

На фоне всеобщего ликования по поводу свержения монархии речь владыки выглядела диссонансом и поэтому вызвала в обществе бурю негодования. 4 марта 1917 г. в г. Екатеринбурге состоялось экстренное заседание Городской Думы, где решался вопрос о создании нового органа власти — Комитета общественной безопасности, а также обсуждалась речь епископа Серафима. На первом же заседании Комитета было решено: «1. Поручить комиссару Давыдову посетить епископа и женский монастырь. Предложить означенным лицам оказать полное повиновение распоряжениям Нового правительства. 2. Послать телеграмму Правительству о немедленном увольнении на покой епископа Серафима <...> ввиду опасности его деятельности для спокойствия населения. 3. Воздержаться от ареста епископа во избежание возможно-



Азария (Зыкова), инокиня Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря
E-mail: istkabi@sestry.ru

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 204. Д. 112. Л. 92.

² Там же.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 204. Д. 112. Л. 1450б.

⁴ Там же. Л. 92, 145, 1450б.

недовольства части населения. <...> 6. Снять в городах епископа телефон». ⁵ В сложившихся обстоятельствах выступление епископа Серафима рассматривалось как реакционное и нашло понимание лишь у монахинь Ново-Тихвинского монастыря, но и они были вынуждены дать поддержку в том, что подчиняются требованиям Комитета общественной безопасности.

В местной прессе появились статьи про епископа с обвинением его в призывах к погромам, к бунту против нового правительства. Духовенство города делало публичные заявления о своей «несолидарности» с епископом. Кандидат богословия священник Успенский, например, заявил, что епископ Серафим «призывавший к огню и мечу, возводит хулу на Святого Духа и заслуживает того, чтобы духовенство от него отреклось». ⁶

8 марта 1917 г. состоялось общее собрание духовенства Екатеринбургa и Верх-Исетского завода на котором был составлен особый акт об отношении к речи епископа: «Екатеринбургское духовенство горячо приветствует благодетельную зарю новой свободной жизни России и всецело присоединяется к Временному правительству.... Преклоняясь пред гражданской доблестью и самоотверженным героизмом, проявленными в деле низвержения старого порядка народными избранниками, духовенство глубоко скорбит о том, что Екатеринбургский епископ Серафим нашел допустимым с церковной кафедры 2 марта 1917 г. дать освободительной деятельности членов Государственной Думы такую оценку, которая вызвала негодование общества и набросила в эти светлые дни свободы мрачную тень на всё духовенство, совершенно не солидарное с высказываниями епископа». ⁷

Для расследования дела епископа Серафима в Екатеринбург прибыл синодальный ревизор прапорщик П. В. Тарусин. В течение нескольких дней он допрашивал горожан, протоколы допросов имеются в деле. Среди допрашиваемых значатся священнослужители Екатеринбургской епархии, настоятельница Ново-Тихвинского монастыря, казначея и сестры обители, служащие духовной консистории, представители местной интеллигенции и общественные деятели. ⁸

Многие из свидетелей дали показания против епископа Серафима. Они осуждали владыку за его речь, частые поездки по епархии и посещения приходов, визиты к частным лицам, отношение к полякам, евреям и к Г. Е. Распутину. Однако часто свидетели не приводили никаких доказательств своих обвинений, а просто пересказывали слухи. Например, в протоколах можно встретить такие фразы: «Лично мне почти не приходилось сталкиваться с епископом, а равно слышать его речей и проповедей. Но от людей, посещавших храм, слышал часто недоуменные отзывы...». ⁹ Далее обычно следовал пересказ негативных суждений о владыке без ссылок на источники информации. Особый интерес у следователя вызывало отношение епископа Серафима к Григорию Распутину. И в этом отношении свидетели часто передавали следователю недостоверную информацию. Так, протоиерей Федор Коровин, благочинный Екатеринбургских церквей, сообщил: «Бывал ли Григорий Распутин у епископа Серафима, я не знаю, но слухи ходили, что бывал. Сам я лично с Распутиным не встречался и его никогда не видал». ¹⁰ Однако после этого вступления последовал подробный рассказ о встречах владыки с Распутиным. Откуда о Федоре получил эти сведения, он не сказал, а следователь почему-то не спросил.

Кроме отрицательных отзывов, в деле есть примеры ревностного отношения епископа к своему служению, свидетельства почтения и уважения к архипастырю, любви к нему горожан. Так, священник Иоанновской кладбищенской церкви Виктор Марсов говорил о преданности владыки царю и Родине, а староста гимназической церкви, личный почетный гражданин К. П. Ястребов, рассказал о том, как владыка Серафим отпел простого сторожа, много лет служившего на вокзале. Владыка «пожелал сам отслужить первую литию по умершему, хотя помещение, занимаемое покойным при жизни, не отличалось простором. Затем, назначив день погребения, отпел его в приходском храме и в сказанной речи ярко обрисовал честную, трудовую жизнь усопшего». ¹¹ По поводу речи епископа

Там же. Л. 169.

Там же. Л. 157.

Уральская жизнь. 1917. 16 марта.

По делу проходят: настоятели городских храмов, нотариус Александр Ардашев (родственник В. И. Ленина), личный почетный гражданин Константин Ястребов, управляющий

Волжско-Камским банком В. Аничков, председатель местного совета партии Народной свободы Л. А. Кроль, член Госдумы Павел Сигов и другие известные в городе лица.

⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 204. Д. 112. Л. 168.

¹⁰ Там же. Л. 195-1950б.

¹¹ Там же. Л. 880б.

он сказал: «Я слышал недовольство со стороны немногих духовных лиц, но это недовольство основано было исключительно на каких-либо личных счетах. ... Речь, несомненно, неуместная, прошла бы бесследно, если бы ее не раздули».¹² Священник Ново-Тихвинского монастыря Иоанн Покровский рассказывал о наставлениях владыки молодым пастырям. Он «внушал мысль..., чтобы пастыри не ждали когда придут к ним овцы, а шли сами в дома, знакомились и сближались. Надо, говорит, так думать, что несчастный тот день, когда я не узнал ни одной овцы, не дал духовной пищи своему пасомому. Обращал наше внимание даже на прислугу и просил помнить, что это все не раб, а такой же человек, с христианской душой».¹³ Секретарь Духовной консистории М. В. Майеранов сообщил о новшествах, которые ввел владыка: «Преосвященным введен обычай вручения посоха вновь рукоположенным иереям. <...> При этом произносится назидательное слово с указанием новопоставленному всех религиозных нужд данного прихода и путей для его пастырской деятельности. <...> Назначался день торжественного ввода пастыря на приход...».¹⁴

Можно выделить особую группу свидетелей, которые вели себя на допросе сдержанно. Они не давали показаний против своего архипастыря, почти ничего не рассказывали о проблемах епархиальной жизни, избегали каких-либо политических высказываний и оценок, не озвучивали слухов и своих домыслов. К таким свидетелям принадлежит настоятельница Ново-Тихвинского монастыря игуменья Магдалина (Досманова), казначея Хиония (Беляева), преподаватель духовной семинарии, кандидат богословия священник Феликс Козельский и др. Игуменья Магдалина на допросе рассказала очень немного: «Во вверенном мне монастыре я живу 58 лет. В нашу обитель Распутин приезжал раза три. Но я его ни одного раза не видела. Последний раз он был летом 1916 г. Во время приездов, как мне докладывали, Распутин в сопровождении женщин (1–4) посещал храмы и уезжал обратно. <...> В мои монастырские дела наш епископ Серафим никогда не вмешивался, и все дела вела я одна. Бывал ли Распутин у Епископа Серафима, я не знаю, и он мне о нем никогда не говорил. Когда в 1916 г. Распутин прие-

хал к нам в монастырь, то с ним вела разговоры привратница монахиня Диоклия, которую я вскоре уже перевела на другое место чтицей. В обители нашей все тихо и спокойно. <...> Добавить больше ничего не имею».¹⁵

Сам владыка Серафим об отношении к Г. Распутину сказал, что Распутин за все время пребывания в Екатеринбурге он видел только один раз. «Когда он однажды в приемные часы зашел ко мне среди других просителей и пробыл у меня без особого к нему внимания и тем более угождения не более четверти часа; потом случалось, что он раза два еще заходил ко мне, желая что-то сообщить мне, но или меня дома не было, а в Епархии или я намеренно удалялся куда-либо. Никаких милостей чрез него я не получал, а тем паче не добивался...».¹⁶

Владыка с болью наблюдал за разворачивавшейся травлей, он написал в Комитет общественной безопасности заявление, в котором есть такие строки: «Меня страшно удивляет и оскорбляет поведение моих духовных чад, дошедших до того, что меня подвергли домашнему аресту и даже послали телеграмму об удалении меня на покой. <...> Отчего дорогая и любимая мною паства г. Екатеринбурга воздвигла на меня это гонение?».¹⁷ Владыка назвал обвинения, которые высказывались против него в обществе, «чудовищными и ложными»,¹⁸ сожалел, что духовенство не поддержало его, так как он вовсе не призывал к бунту, а призывал к кресту, говорил, что вся его деятельность была направлена на спасение душ и политика его не интересовала.

Свое отношение к революционным событиям владыка изложил в письме Оберпрокурору Св. Синода: «Меня осуждают как поклонника старого режима и отрицателя нового правительства. Но совершенно верно было первое, и решительно ложно второе. Пока у нас существовал старый режим, я старался быть верным сторонником его, принявши присягу на верность Государю. ... Но вот император Николай II отрекся от престола и тем самым развязал нас от присяги ему. ... Теперь я, как верный сын России, обязан подчиниться этой новой законной власти, которая утверждена царем, и я публично заявил и заявляю, что, как служил верою и правдою

¹⁵ Там же. Л. 184–184об.

¹⁶ Там же. Л. 306–4.

¹⁷ Там же. Л. 176.

¹⁸ Там же.

¹² Там же. Л. 89об.

¹³ Там же. Л. 92.

¹⁴ Там же. Л. 78–78об.

Царю Самодержавному, так точно буду служить и Новому правительству, доколе Учредительное собрание Российского народа не выработает той или иной формы правления».¹⁹ Хотя владыка и принес извинения за свою речь, даже назвал участников революции не бунтарями, а лицами, «достойными уважения, совершивших разумный государственный переворот»,²⁰ опубликовал воззвание к пастве о поддержке Временного правительства, отношение к нему представителей новой власти не изменилось.

В конце следствия епископ Серафим просил у членов Св. Синода разрешить ему продолжить свое архипастырское служение, но решение было иным. К маю 1917 г. было выне-

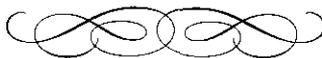
сено определение Святейшего Синода: «Епископа Екатеринбургского Серафима уволить, <...> от управления Екатеринбургской епархией на покой, с назначением ему местопребывания в ставропигиальном Новоспасском монастыре».²¹

Так окончилось тридцативосьмилетнее архипастырское служение епископа Серафима. В начале января 1918 г. Новоспасский монастырь был превращен большевиками в тюрьму, первым узником которой и стал епископ Серафим. По не вполне точным данным, он был расстрелян в 1921 г. В Новоспасском монастыре есть глухой дворик, где, как рассказывают, чекисты убивали верующих. В этом дворике предположительно и был расстрелян епископ Серафим.

¹⁹ Там же. Л. 56–56об.

²⁰ Там же. Л. 177.

²¹ Там же. Л. 205–205об.



Архиепископ Курганский и Шадринский Константин (Горянов)

К 65-ЛЕТИЮ ПОБЕДЫ: ПАТРИОТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Развязанная фашисткой Германией с попустительства «западных демократий» после Мюнхенского сговора осенью 1938 г. II мировая война явилась страшным бедствием для всего мира и особенно для СССР. Но пути Господни неисповедимы и Божий Промысл, умеющего обращать зло в добро, дал возможность возрождения для Русской Православной Церкви (РПЦ). На 1914 г. в Российской империи было 117 млн. православных христиан, которые проживали в 67 епархиях, управляемых 130 епископами, и 50 с лишним тысяч священников и диаконов служили в 48 тыс. приходских храмов. В ведении Церкви находилось 35 тыс. начальных школ и 58 семинарий, 4 академии, а также больше тысячи действующих монастырей с почти 95 тыс. монашествующих.¹ В результате коммунистического уничтожения Церкви, на огромной территории Советского Союза к 1 сентября 1939 г. осталось всего 100 храмов, 4 архиерея, 200 священников. Но уже к середине 1940 г., в результате присоединения Западной Украи-

ны и Белоруссии, Прибалтики, где церкви не закрывались новой властью по политическим соображениям число храмов увеличилось до 4 000, что давало возможность Русской Православной Церкви хотя бы отчасти возродиться от пережитого ею ужасного погрома. Правительство не могло не считаться с новыми массами православного населения.²

Во время войны Церковь не поддалась искушению расчитаться за нанесенный ей жестокий удар. Патриотизм православного духовенства и мирян оказался сильнее обид и ненависти вызванных долгими годами гонения на религию. Всем известно, что Великая отечественная война (ВОВ) началась 22 июня 1941 г. Но не столь многие знают, что это воскресенье было по церковному календарю «Неделей всех Святых в земле Российской просиявших». Этот праздник был установлен в преддверии жестоких гонений и испытаний для Русской Церкви, и явился своеобразным эсхатологическим знаменем мученического периода в истории России, но в 1941 г. он промыслительно явился началом освобождения

¹ См.: Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 35.

² См.: Там же. С. 183.

и возрождения Церкви. Русские святые стали той духовной стеной, которая остановила бронированную немецкую машину с оккультной свастикой.

В первый же день войны, за 11 дней до знаменитой сталинской речи, без всякого нажима властей, сугубо по своей инициативе, Патриарший местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский) написал свое знаменитое «Послание пастырям и пасомым христианской православной Церкви».

«Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени перед неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостью родины, кровными заветами любви к своему отечеству... Наши предки не падали духом и при худшем положении, потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном своем долге пред Родиной и верой и выходили победителями. Не посрамят же их славного имени и мы — православные, родные им по плоти и вере. Отечество защищается оружием и общим народным подвигом... Вспомним святых вождей русского народа, например Александра Невского, Дмитрия Донского, полагавших души свои за народ и родину... Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей родины».³

Значение этого Послания трудно переоценить. Гонимая Православная Церковь сама протягивала руку помощи, но не столько атеистической власти, сколько заблудшему и несчастному русскому народу. В Послании местоблюстителя митрополита Сергея речь идет только о народе и о всенародном подвиге, ни слова о вождях, которые в это время практически безмолствовали. Восстанавливался в своем значении русский православный патриотизм, гонимый, оплевываемый и осмеиваемый космополитами-коммунистами, вспомним знаменитые слова Ленина: «На Россию мне наплевать, потому что я большевик». Вспомним также статью и призывы Ленина

к поражению России в I мировой войне, когда русские солдаты сражались на германском фронте. От воспоминания Местоблюстителем святых вождей русского народа — Александра Невского и Дмитрия Донского красная нить протягивается к соименным правительственным орденам и к сталинским словам из речи от 3 июля: «Под знаменами Александра Невского, Дмитрия Донского, Минина и Пожарского — вперед к победе!». Митрополит Сергей вдыхал в души русских людей веру в победу и надежду на Божий промысел: «Но не в первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божиею помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу... Господь нам дарует победу». Устами Патриаршего местоблюстителя Церковь объявляла судьбу народа своей: «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 он небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг...».

В Послании изъяснялся духовный смысл не только воинского подвига, но и мирного труда в тылу. «Нам нужно помнить заповедь Христову: Больше сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя». Душу свою полагает не только тот, кто будет убит на поле сражения за свой народ и его благо, но и всякий, кто жертвует собой, свои здоровьем или выгодой ради родины». Митрополит Сергей определял и задачи духовенства: «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».⁴

Митрополитам Сергию, Алексию, Николаю не препятствовали распространять свои патриотические воззвания, хотя это и являлось нарушением закона. Митрополит Сергей прозорливо разглядел сатанинскую сущность фашизма. Свое понимание он выразил в Послании от 11 ноября 1941 г.: «Всеми миру ясно, что фашистские изверги являются сатанинскими врагами веры и христианства. Фашистам, с их убеждениями и деяниями, конечно, совсем не по пути за Христом и за христианской культурой». Уже позднее, в Пасхальном послании

³ Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сб. документов. М., 1943. С. 3, 4.

⁴ Там же. С. 9.

1942 г. митрополит Сергей напишет: «Тьма же победит света... Тем более не победить фашистам, возымевшим дерзость вместо Креста Христова признать своим знаменем языческую свастику... Не забудем слов: «Сим победиши». Не свастика, а Крест призван возглавить христианскую культуру, наше «христианское жилище». В фашистской Германии утверждают, что христианство не удалось и для будущего мирового прогресса не годится. Значит Германия, предназначенная владеть миром будущего, должна забыть Христа и идти своим, новым путем. За эти безумные слова да поразит праведный Судия и Гитлера, и всех соумышленников его».⁵

Действительно, Советский Союз был антихристианским, но не антихристовым, был атеистическим, но не оккультным. Напротив, система государственной власти Третьего рейха выстраиваемая Гитлером, была оккультной и антихристовой по своей сути. «Потрясающая новизна нацистской Германии в том, что магическая мысль впервые взяла себе в помощники науку и технику... Гитлеризм — это, в известном смысле, магия плюс бронированные дивизии».⁶ Но дело здесь не только в обращении к германским языческим образам и в оккультных программах типа Аненербе, на которые в Третьем рейхе тратились огромные деньги и силы. Опасно было то, что языческий оккультизм гитлеровские пропагандисты стремились смешать с христианством: образ Неизвестного солдата кощунственно совмещался с ликом Христа, сам Гитлер являлся своим адептам в облике Мессии,⁷ т.н. копые сотника Лонгина, пронзившее сердце Христово, в руках Гитлера стало магическим талисманом, а на пряжках ремней солдат, шедших убивать, грабить и зверствовать над мирным населением были написаны слова из мессианского пророчества Исаии: «С нами Бог» (Исайя. 8, 8). Крест на немецких самолетах, бомбивших школы и госпитали явился одним из омерзительнейших кощунств над Животворящим Крестным Древом в истории, но также и знаменем псевдохристианской, а на последней глубине — антихристовой Западно-европейской цивилизации. То, что одной из конечных целей нацистов являлось провозглашение Гитлера Мессией и признание его тако-

вым покоренными народами всей земли показывает следующая кощунственная молитва по подобию «Отче наш», активно распространявшаяся в листовках: «Адольф Гитлер, ты наш вождь, имя твое наводит трепет на врагов, да придет третья империя твоя. И да осуществится воля твоя на земле».⁸

Весьма значимо то, что по большому счету только представители большинства Православных церквей осудили фашизм: Ватикан хранил молчание и по поводу нацистских захватов (в т.ч. — католических стран), и по поводу истребления целых народов (не только и не столько евреев, но прежде всего славян — русских, сербов, белорусов). Более того, некоторые католические иерархи не только благословляли нацистский террор, но и активно участвовали в нем, например, хорватский кардинал Загреба Кватерник. Не случайно то, что именно православные страны — Югославия, Греция, Россия и православные народы стали объектами нацистской агрессии: в этом сказался антиправославный и христорборческий дух Западной Европы, шедшей под предводительством Гитлера в крестовый поход на Восток. Мы вовсе не хотим сказать, что рядовые католические или протестантские священнослужители не страдали от фашизма, вовсе нет, напротив, в одной Польше только до января 1941 г. было убито 700 католических священников, 3 000 было заключено в концентрационные лагеря,⁹ но Ватикан никак не реагировал на доклады Польского архиепископа Глонды.

Что же касается руководителей некоторых протестантских церквей, в особенности в Германии, то они прямо признали Гитлера как богодарованного вождя. Хотя, впрочем, и там были единичные случаи сопротивления. На этом фоне осуждение фашизма с христианских позиций было исключительно важным.

Русская Православная Церковь сыграла большую роль не только в мобилизации русского народа, но и в организации помощи со стороны союзников, а косвенно — и в открытии Второго фронта. Уже в Послании, посвященном первой годовщине нападения фашистской Германии на СССР митрополит Сергей пишет: «В борьбе с фашистами мы не одиноки. На днях из Америки из Нью Йорка к нам поступила телеграмма от Комитета по во-

⁵ Там же.

⁶ Луи Повель, Жак Бержье. Утро магов. Пер. с фр. К., 1994. С. 295.

⁷ См.: Вейс И. Адольф Гитлер. М., 1993. Т. 2. С. 243.

⁸ Сергей (Ларин). Православие и гитлеризм. Одесса, 1946–47. (Рукопись). С. 23.

⁹ См.: Руденко Р. А. Нюрнбергский процесс. М., 1966. Т. 2. С. 130.

енной помощи русским. Пятнадцать тысяч религиозных общин США устроили 20–21 июня (канун начала войны) особые моления за русских христиан, чтобы запечатлеть память о сопротивлении русских фашистским нашествиям и чтобы поддержать в американском народе помощь русским в их борьбе против агрессоров».¹⁰ Русская Православная Церковь в немалой степени способствовала созданию положительного образа Советской России среди союзников. Даже немецкая разведка отмечала успешность воздействия на союзников фактора возрождения Церкви в СССР.

Многое сделала Русская Православная Церковь, чтобы духовно укрепить и ободрить движение Сопротивления в Европе. В посланиях митрополита Николая (Ярушевича) к славянам и другим православным народам, оккупированных фашизмом, видна горячая любовь к православным и единокровным братьям, в них сквозит пламенный призыв к сопротивлению фашистам: «Мы усиленно молим Господа, чтобы Он и на остающееся время войны поддержал ваши силы и ваше мужество. Пусть еще ярче разгорится у вас светильник Православия, еще пламеннее будет ваша любовь к родине и ее свободе, еще непримиримее ваше отвращение ко всяким попыткам смягчить, если не сломить ваше противление врагу и его жалким слугам.

Неужели сербы, не один раз за веру и отечество всенародно полагавшие свою жизнь, когда-нибудь успокоятся под фашистским сапогом? Неужели замолкнет когда-нибудь их орлиный клич: «Пусть Душан знает, что сербы живы, сербы свободны?». Неужели православный греческий народ может остаться на фашистской цепи?»¹¹... Братья-славяне! Приблизился час великих событий на фронтах. Предстоят решающие бои. Пусть не будет ни одного среди нас, кто бы не содействовал всеми своими силами и возможностями победному разгрому нашего общего ненавистного врага: и на полях брани, и в тылу, и мощными ударами народных мстителей-партизан. Будем все, как один».

Особое значения в деле идеологической борьбы против фашизма и его союзников имели послания митрополита Киевского и Галицкого Николая (Ярушевича) к румынским пастырям и пастве, а также к румынским солда-

там: «Какова роль в современной войне простого румынского народа, румынских православных христиан, что их ожидает впереди? Они наверняка не приняли участия в антихристианском и разбойничьем торге, именуемом «новым порядком в Европе», а явились жертвами политических интриг своих правителей. Что может быть общего у румынских православных христиан с гитлеровцами, возрождающими культ почитания языческого бога Вотана?»¹² ... «А мы, русские, братья с вами по вере, братья по мирному соседству. Румынский солдат не может забывать того, что кровью русских солдат в войне 1877–78 годов была завоевана государственная независимость и свобода национального существования Румынии... Ваш христианский долг — немедленно оставить немецкие ряды и перейти на сторону русских, чтобы искупить великий грех соучастия в преступлениях немцев и содействовать делу поражения врага человечества».¹³

Можно говорить о многих видах патриотической деятельности Русской Православной Церкви. Прежде всего это богослужебная и проповедническая деятельность, зачастую в прифронтовой полосе и под вражеским обстрелом. В решающие моменты Сталинградской битвы митрополит Киевский и Галицкий Николай служил молебны перед Казанской иконой Божией Матери.¹⁴

Особенно велик был подвиг ленинградского духовенства. Богослужения в соборах и кладбищенских церквях совершались под артобстрелом и бомбежками, но по большей части ни клир, ни верующие не уходили в убежища, только дежурные постов ПВО становились на свои места. Едва ли не страшнее бомб были холод и голод. Службы шли при лютom морозе, певчие пели в пальто. От голода к весне 1942 г. из 6 клириков Преображенского собора в живых осталось лишь двое. И тем не менее, оставшиеся в живых священники, по большей части преклонного возраста, несмотря на голод и холод, продолжали служить. Вот как вспоминает И. В. Дубровицкая о своем отце-протоиерее Владимире Дубровицком: «Всю войну не было дня, чтобы отец не вы-

12 Послание от 9 декабря 1942 г. к румынским пастырям и пастве // Русская Православная Церковь... С. 81.

13 Послание от 22 ноября 1942 г. к румынским солдатам // Там же. С. 78.

14 См.: Саулкин В. Очистительное испытание // Радонеж. 1995. № 3. С. 5.

10 Русская Православная Церковь... С. 31.

11 Там же. С. 86.

шел на работу. Бывало, качается от голода, я плачу, умоляя его остаться дома, боюсь — упадет, замерзнет где-нибудь в сугробе, а он в ответ: «Не имею я права слабеть, доченька. Надо идти, дух в людях поднимать, утешать в горе, укрепить, ободрить».¹⁵

Следствием самоотверженного служения клира в блокадном Ленинграде явился подъем религиозности народа. В страшную блокадную зиму священники отпевали по 100–200 человек. В 1944 г. над 48 % покойников было совершено отпевание. Процесс религиозного подъема охватил всю Россию. Сводки НКВД сообщали о присутствии на пасхальном богослужении 15 апреля 1944 г. большого количества военных: в Троицкой Церкви г. Подольска — 100 человек, в церкви св. Александра Невского (пос. Бирюлево, Ленинского р-на) — 275 человек и т.д.¹⁶ К вере приходили (или о ней вспоминали) и простые солдаты, и военачальники. Из свидетельств современников известно, что начальник Генерального штаба Б. М. Шапошников (бывший полковник царской армии) носил образ святителя Николая и молился: «Господи, спаси Россию и мой народ». Г. К. Жуков всю войну провозил с собою Казанскую икону Божией Матери, которую он затем пожертвовал в один из киевских храмов. Свою веру прилюдно выражал маршал Л. А. Говоров, командующий Ленинградским фронтом. Часто храмы посещал герой Сталинградской битвы генерал В. И. Чуйков.

Особенно поразительны были случаи прихода к вере из комсомольского атеизма, показательно стихотворение, найденное в шинели простого русского солдата Андрея Зацепы, убитого в 1942 г.:

«Послушай, Бог, еще ни разу в жизни
С тобой не говорил я, но сегодня
Мне хочется приветствовать Тебя...
Ты знаешь, с детских лет мне говорили,
Что нет Тебя. И я, дурак, поверил.
Твоих я никогда не созерцал творений.
И вот сегодня я смотрел
Из кратера, что выбила граната
На небо звездное, что было надо мной.
Я понял вдруг, любуясь мирозданьем.
Каким жестоким может быть обман...
Не странно ль, что среди ужасающего ада
Мне вдруг открылся свет и я узнал Тебя.

5 Каноненко В. Поправка к закону сохранения энергии // Наука и религия. 1985. № 5. С. 9.

6 См.: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 125.

На полночь мы назначены в атаку,
Но мне не страшно. Ты на нас глядишь...
Но, кажется, я плачу, Боже мой. Ты видишь,
Со мной случилось то, что нынче я прозрел.
Прощай, мой Бог. Иду и вряд ли уж вернусь
Как странно, но теперь я смерти не боюсь.¹⁷

О массовости подъема религиозных настроений в армии свидетельствует, например, такая просьба, направленная телеграммой в Главное политуправление РККА с 4-го Украинского фронта, заверенная подполковником Лесновским: «По встретившейся надобности, в самом срочном порядке выслать материалы Синода для произнесения в день празднования годовщины Октября, а также ряд других руководящих материалов Православной Церкви».¹⁸ Подобное, казалось бы парадоксальное сочетание советского и православных начал было нередким для тех лет; вот письмо солдата М. Ф. Черкасова: «Мама, я вступил в партию... Мама, помолись за меня Богу».¹⁹

Многие священники не только своим церковным служением, но и воинским подвигом внесли свой вклад в победу. Следует отметить прямое участие сотен священнослужителей в боевых действиях, в том числе и тех, кто до войны отбыл срок в лагере и ссылке, или шел прямо из лагеря. Здесь может возникнуть несколько щекотливый вопрос: насколько это соотносится с канонами, запрещающими священнослужителям, совершающим Бескровную Жертву, проливать кровь. Следует отметить, что каноны создавались для конкретной эпохи и конкретной ситуации Восточно-Римской империи, когда недопустимо было смешивать священнослужение и военное ремесло, но превыше канонов стоят евангельские заповеди, в том числе и следующая: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоанн 15, 13). В истории Церкви было немало случаев, когда священнослужителям приходилось брать в руки оружие: оборона Троице-Сергиевой Лавры и Смоленска, вооруженная борьба сербских и черногорских священников, и даже митрополитов против турецких поработителей и т.д.

В обстановке нацистского вторжения, несшего в конечном счете оккультизм и физическое уничтожение славянских и других народов, оставаться в стороне от вооруженной борьбы было недопустимо, к тому же большинство

17 Простите, звезды Господни. Фрязино, 1999. С. 256.

18 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 3. Л. 45.

19 Советская Россия. 1990. 13 сент. С. 2.

священников шло в армию по послушанию властям. Многие из них прославились подвигами и были отмечены наградами. Вот хотя бы несколько портретов. Уже побывав в заключении, С. М. Извеков, будущий Патриарх Московский и всея Руси Пимен в самом начале войны стал заместителем командира роты, прошел всю войну и завершил ее в звании майора. Наместник Псково-Печерского монастыря в пятидесятые — первой половине семидесятых годов XX века архимандрит Алипий (Ворон) — талантливый иконописец и деятельный пастырь — будучи уже в сане оборонял Москву, воевал все четыре года, был ранен несколько раз, награжден боевыми орденами. Будущий митрополит Калининский и Кашинский Алексей (Коноплев) на фронте был пулеметчиком, в 1943 г. он вернулся к священнослужению с медалью «За боевые заслуги». Протоиерей Борис Васильев, до войны диакон Костромского Кафедрального собора, в Сталинграде командовал взводом разведки, а затем воевал в должности заместителя начальника полковой разведки.²⁰ В отчете уполномоченного совнаркома по делам религии Г. Карпова указывался ряд награжденных священнослужителей: так священник Ранцев (Татарская АССР) был награжден орденом Красной Звезды, протоиерей Зверев и диакон Хитков — каждый четырьмя боевыми медалями и т.д.²¹

Русская Православная Церковь много делала не только для воодушевления воинов, но и для развития партизанского движения. Вот что в частности писал местоблюститель митрополит Сергей 22 июня в годовщину начала войны: «В памяти жителей мест, временно занятых врагом, несомненно жива вековая борьба православного казачества и его заслуги перед Церковью и Родиной... В настоящее время встанут из нашей среды сотни и тысячи народных героев, ведущих отважную борьбу в тылу врага. Будем же достойны и этих священных воспоминаний старины, и этих современных героев: «не посрамим земли русской», как говорили в старину. Может быть, не всякому можно вступить в партизанские отряды и разделять и их горе, опасности и подвиги, но всякий может и должен считать дело партизан своим собственным, личным делом, окружать их своими заботами, снабжать их оружием и

пищей, и всем, что есть, укрывать их от врага и вообще помогать им всячески».²²

Священнослужители принимали активное участие в партизанском движении, особенно в Белоруссии и многие из них заплатили за это жизнью. В одной только Полесской епархии более половины священников (55 %) было расстреляно за содействие партизанам.²³ Некоторые священники, такие как о. Василий Капычко «партизанский поп» (которого автор знал лично) священнодействовали в белорусских партизанских отрядах, исповедовали, причащали. Формы содействия были самыми разнообразными: священники укрывали отставших при отступлении от частей красноармейцев, бежавших военнопленных, как например священник Говоров в Курской области, скрывавший у себя бежавших из плена летчиков.²⁴ Духовенство вело патриотическую агитацию, и занимались сбором средств на танковую колонну «Дмитрий Донской». Пример тому — гражданский подвиг священника Феодора Пузанова из села Бродовичи-Заполье, который смог на оккупированной немцами Псковской области собрать денег и ценностей на полмиллиона рублей и переправить их через партизан на большую землю.²⁵ Многие из священнослужителей воевали в партизанских отрядах, нескольким десяткам из них позднее была вручена медаль: «Партизану Великой Отечественной войны». Так, протоиерей Александр Романушко из Полесья с 1942 по 1944 гг. лично участвовал в партизанских боевых операциях, лично ходил в разведку. В 1943 г., когда отпевали убитого полицая, при всем народе и вооруженных товарищах убитого, о. Александр сказал: «Братья и сестры, я понимаю большое горе отца и матери убитого, но не наших молитв и «Со святыми упокой» своею жизнью заслужил в гробе предлежащий. Он — изменник Родины и убийца невинных детей и стариков. Вместо «Вечной памяти» произнесем же: «Анафема»». А затем, подойдя к полицаям, призвал их искупить свою вину и обратить оружие против немцев. Эти слова настолько впечатлили людей, что многие прямо с кладбища ушли в партизаны».²⁶

²² Русская Православная Церковь. С. 31.

²³ См.: Васильева О. Ю. Русская Православная церковь в 1927–1943 // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 43.

²⁴ См.: РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 73.

²⁵ См.: Московский церковный вестник. 1989. № 2. С. 6.

²⁶ Якунин В. Н. Велик Бог земли Русской // Военно-исторический журнал. 1995. № 1. С. 37.

²⁰ См.: Священники на фронте // Наука и религия. 1995. № 5. С. 4–6.

²¹ См.: Якунин В. Н. Свидетельствует спецхран // Там же. С. 15.

Духовенство участвовало в рытье окопов, организации противоздушной обороны, в том числе и в блокадном Ленинграде. Вот всего один из примеров: в справке выданной 17 октября 1943 г. архимандриту Владимиру (Кобецу) Василеостровским райжилуправлением говорилось: «Состоит бойцом группы самозащиты лема, активно участвует во всех мероприятиях обороны Ленинграда, несет дежурства, участвует в тушении зажигательных бомб».

Зачастую священнослужители своим личным примером призывали прихожан к наиболее неотложным работам, прямо с воскресных служб отправляясь на колхозные работы.

Одним из направлений патриотической работы явилось шефство над госпиталями и получение о больных и раненых. В прифронтовой полосе при храмах существовали убежища для стариков и детей, а также — перевязочные пункты, особенно важные в период отступлений 1941–1942 г., когда многие церковные приходы взяли на себя заботу о брошенных на произвол судьбы раненых.

Сразу после освобождения Киева (6 ноября 1943 г.) Покровский женский монастырь исключительно на свои средства и своими силами оборудовал госпиталь, который целиком обслуживали в качестве медсестер и санитарок сестры монастыря. Когда монастырский госпиталь стал военным эвакуогоспиталем, сестры продолжали работать в нем до 1946 г. За этот подвиг монастырь получил ряд правительственных благодарностей. И это — не единственный случай.²⁷

Особой страницей является деятельность выдающегося хирурга архиепископа Луки Войно-Ясенецкого). Во время своей Красноярской ссылки, в начале войны он, по собственному почину, встречая сопротивление властей, стал работать в эвакуогоспитале в Красноярске, впоследствии заняв должность главного хирурга. С 1943 г., став епископом Тамбовским, возглавил Тамбовский эвакуогоспиталь, где работал вплоть до 1945 г., ежедневно делая по нескольку операций. Благодаря его трудам были спасены и вылечены тысячи красноармейцев. В операционной него висела икона, операции он не начинал без молитвы. Показателен следующий факт: когда ему вручали награду за самоотверженный труд, то выразили надежду, что он и далее будет оперировать и консультировать. На

это Владыка сказал: «Я всегда стремился служить народу и спасать людей. И я спас бы их гораздо больше, если бы вы не таскали меня по тюрьмам и лагерям». Все обомлели. Потом кто-то из начальства робко заметил, что нельзя так уж все припоминать, надо иногда и забывать. И снова раздался громовой бас Владыки: «Ну уж нет. Этого я никогда не забуду». За фундаментальный труд «Очерки гнойной хирургии» архиепископ Лука в 1945 г. был удостоен Сталинской премии I степени, большую часть которой он пожертвовал на помощь сиротам.

Особое значение имели сборы средств Церковью на помощь армии, а также на помощь сиротам и восстановление разоренных областей страны. Митрополит Сергей практически нелегально начал церковные сборы на оборону страны. 5 января 1943 г. он послал Сталину телеграмму, прося его разрешения на открытие Церковью банковского счета, на который вносились бы все деньги, пожертвованные на оборону во всех храмах страны. Сталин дал свое письменное согласие и от лица Красной Армии поблагодарил Церковь за ее труды. Телеграмма митрополита Ленинградского Алексия И. В. Сталину. 13 мая 1943 г.: «Ленинградская епархия, выполняя данное Вам обещание всемерно продолжать свою помощь нашей доблестной Красной Армии и осуществляя Ваш призыв всячески содействовать обороноспособности нашей Родины, собрала и внесла дополнительно к ранние перечисленным 3 682 143 рублям еще 1 769 200 рублей и продолжает сбор средств на танковую колонну имени Дмитрия Донского. Духовенство и верующие преисполнены твердой веры в близкую победу нашу над злым фашизмом, и все мы уповаем на помощь Божию Вам и русскому воинству под Вашим верховным водительством, защищающему правовое дело и несущему свободу нашим братьям и сестрам, подпавшим временно под тяжкое иго врага. Молю Бога ниспослать отечеству нашему и Вам Свою победительную силу». Ответная телеграмма от 17 мая 1943 г.: «Прошу передать православному духовенству и верующим Ленинградской Епархии, собравшим кроме внесённых ранее 3 682 143 рублей, дополнительно 1 769 200 рублей на строительство танковой колонны имени Дмитрия Донского, мой искренний привет и благодарность Крас-

ной Армии. И. Сталин».²⁸ А всего православные жители Ленинграда пожертвовали около 16 миллионов рублей. Известна история о том, как неизвестный паломник положил во Владимирском соборе под иконой Святителя Николая сто пятьдесят золотых николаевских червонцев: для голодающего города это было целое сокровище.²⁹

Наименование танковой колонны «Дмитрий Донской», равно как и эскадрилья «Александр Невский» не случайно: в своих проповедях митрополит Ленинградский Алексий постоянно подчеркивал, что эти святые одерживали победы не просто благодаря своему патриотизму, но благодаря «глубокой вере русского народа, что Бог поможет в правом деле... так и теперь мы верим поэтому, что все небесные силы с нами». На церковные деньги шесть миллионов было построено 40 танков, составивших колонну «Дмитрий Донской». Средства на нее собирались не только в блокадном Ленинграде, но и на оккупированной территории.

Примечательно слово, сказанное Николаем, митрополитом Крутицким и Коломенским при передаче танковой колонны частям Красной Армии и ответ красноармейцев. Митрополит обратился так: «Гоните ненавистного врага из нашей Великой Руси. Пусть славное имя Дмитрия Донского ведет вас на битву за священную Русскую землю! Вперед к победе братья-воины!». В ответ командование части заявило следующее: «Выполняя Ваш наказ, рядовые, сержанты и офицеры нашей части на врученных Вами танках, полные любви к своей матери-Родине, громят заклятого врага, изгоняя его с нашей земли».

При этом следует отметить, что колонна «Дмитрий Донской» и эскадрилья «Александр Невский» лишь капля в море церковных жертвований. В общей сложности они составили не менее четырехсот миллионов рублей, не считая вещей, ценностей и в ряде случаев целенаправленно направлялись на создание того или иного танкового или авиационного подразделения. Так православные верующие Новосибирска пожертвовали более 110 000 рублей на сибирскую эскадрилью «За Родину».

В достаточно сложных условиях оказалась иерархия на территории, оккупированной немцами. Неправильно говорить о том, что немцы открывали церкви на оккупированной территории: на самом деле они лишь не препятствовали верующим их открытию. Вкладывали же силы и средства, часто последние, русские, украинцы и белорусы — жители оккупированных территорий. В политике немцев на оккупированных территориях сталкивались две линии: одна — от представителей средних (лишь отчасти и высших) военных кругов, заинтересованных в лояльности населения оккупированных областей, а следовательно, и в единой канонической церковной организации. Другая линия, исходящая от Розенберга и Гитлера, была нацелена на деморализацию, разобщение, в конечном счете уничтожение русских людей и, следовательно, инициировала религиозный хаос и церковный раскол. Вот что говорил Гитлер на совещании 11 апреля 1942 г.: «Необходимо запретить устройство единых церквей для сколько-нибудь значительных русских территорий. Нашим интересам соответствовало бы такое положение, при котором каждая деревня имела бы собственную секту, где развивались бы свои особые представления о Боге. Даже если в этом случае в отдельных деревнях возникнут шаманские культы, подобно негритянским или американо-индейским, то мы могли бы это только приветствовать, ибо это лишь увеличило бы количество факторов, дробящих русское пространство на мелкие единицы».³⁰ Цитата достаточно красноречивая и весьма злободневная. Не то же ли происходит сейчас на территории Российской Федерации, Украины и Белоруссии, когда лишь по официальным данным насчитывается несколько сотен сект с числом адептов до миллиона, и большинство из них создано на западные деньги?

Исходя из гитлеровских инструкций, германские власти стремились всячески расколоть Церковь на оккупированных территориях. Немецкая политика в отношении Православной Церкви в Белоруссии была сформулирована Розенбергом 13 мая 1942 г. после свидания с Гитлером и Борманом. 8 мая 1942 г. Розенберг писал своим двум рейхско-

²⁸ История Русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1: годы 1917–1970. СПб., 1997. С. 877.

²⁹ См.: Поспеловский Д. Н. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 187.

³⁰ Дашичев В. И. Банкротство стратегии германского фашизма. Исторические очерки. Документы и материалы. Т. 1. Подготовка и развертывание фашистской агрессии в Европе 1933–41 гг. М., 1973.

миссарам, что Русская Православная Церковь не должна распространять свое влияние на православных белорусов, и ее деятельность не должна простирается за границу расселения великороссов. Эта политика привела к полному отделению так называемой Белорусской автономной Церкви от Экзархата в Прибалтике. Немцы навязывали независимость (автокефалию) Церкви в Белоруссии, но епископат во главе с митрополитом Пантелеимоном в конечном счете ее не принял.

На Украине, благодаря подогреваемому еще с 1914 г. Германским генштабом националистическому фактору Церковь удалось расколоть. Помимо канонической Украинской автономной Церкви во главе с митрополитом Алексием (Громадским), была образована антирусская автокефальная церковь во главе с митрополитом Поликарпом (Сикорским), целиком поддерживавшая фашистов. Против митрополита Алексия (Громадского) все время велась усиленная агитация, как против врага Украины и он был 7 мая 1943 г. убит из засады возле Почаевской Лавры бендеровцами. В августе того же 1943 г. был повешен бендеровцами епископ Мануил (Тарновский) принадлежащий к иерархии канонической Украинской Церкви.³¹ Большинство из них сохранило верность Московскому Патриархату, но даже некоторые из тех, кто вышел из канонического подчинения, такие как епископ Пинский и Полесский Александр, тайно помогали партизанам продуктами и медикаментами.

Особого внимания достоин феномен митрополита Виленского и Литовского Сергия (Воскресенского), Экзарха Московского Патриархата в Прибалтике. Необходимо отметить, что ему удалось сохранить единство, несмотря на все давление немцев. Его взаимоотношения с немцами строились всецело на антикоммунистической, а не антирусской почве. Арестованный гестапо сразу после оккупации Риги митрополит Сергий скоро был освобожден, убедив немцев в своем антикоммунизме, и добился разрешения на открытие Миссии РПЦ. Сам он рассматривал свое т.н. сотрудничество с немцами как сложную игру для блага Церкви и России. Он часто говорил: «Не таких обманывали, с НКВД справлялись, а этих колбасников обмануть не трудно».³² Псковская миссия охватывала огромную террито-

рию от Пскова до Ленинграда. Успехи Миссии превзошли все ожидания. В результате только на территории Псковской области было открыто 200 храмов. Благодаря Миссии были крещены десятки тысяч русских людей, тысячи получили начатки религиозного образования. В Пскове, Риге и Вильнюсе были открыты богословские курсы, на которых получили богословское образование десятки будущих пастырей Русской Православной Церкви. Один из членов Миссии о. Алексей Иванов подчёркивал, что работа велась без каких либо директив от оккупационных властей: «со стороны немецких властей никаких инструкций специального или специфического характера Миссия не получила. Если бы эти инструкции были даны или навязаны, — вряд ли наша Миссия состоялась. Я хорошо знал настроение членов Миссии».³³ В просветительской деятельности Псковской миссии явно выражалось патриотическое начало: ее катехизаторы и учителя призывали к возрождению России «единой и неделимой» в противовес расистской линии Гитлера-Розенберга, предпочитавших видеть Россию расчлененной на ряд марионеточных республик и генерал-губернаторств. Тем не менее, встреча с партизанами для члена Миссии заканчивалась смертью.

Самым значительным событием была передача Церкви Тихвинской иконы Божией Матери. Икона была спасена из сгоревшего храма в Тихвине и передана Церкви немцами, которые постарались использовать передачу в пропагандистских целях. На соборной площади Пскова была воздвигнута платформа, а на ней аналой, куда водрузили икону. Там, при огромном собрании народа секретарь Миссии священник Георгий Бенингсен бесстрашно произнес проповедь, в которой говорил о подвиге св. князя Александра Невского, освободившего Псков и Новгород от иноземного нашествия.³⁴ Просуществовала Миссия с августа 1941 г. по февраль 1944 г. Сам митрополит Сергий был убит офицерами СД весной на кануне Пасхи 1944 г. за свою патриотическую деятельность.

Все причастные к деятельности Миссии, оставшиеся на территории СССР, были впоследствии арестованы и направлены в лагеря на верную смерть. «И сегодня, — справедли-

³¹ См.: Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии: 1917–1950 гг. Сб. статей. М., 1997. С. 270.

³² Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. М., 1996. С. 511.

³³ Раевская-Хьюз О. О Псковской миссии // Бенингсен Г., протонерей. Не хлебом единым. М., 1997. С. 232.

³⁴ См.: Там же. С. 233.

во писал один из миссионеров, — нашу борьбу хотят изобразить как сотрудничество с фашистами. Бог судья тем, кто хочет запятнать наше святое и светлое дело, за которое одни из наших работников, в том числе священники и епископы, погибли от пуль большевистских агентов, других арестовывало и убивало гитлеровское гестапо». Ныне здравствующий духовник Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии архимандрит Кирилл (Начис) 13 октября 1950 г. был арестован МГБ за работу в Псковской Миссии. Осужден ОСО на десять лет ИТЛ. Отбывал срок в лагере Минеральный. Освобожден из лагеря 15 октября 1955 г. Реабилитирован 21 мая 1957 г. Окончил Ленинградскую Духовную Академию со степенью кандидата богословия, был профессорским стипендиатом, преподавателем семинарии и Академии, принял священный сан, пострижен в монашество, возведен в сан архимандрита (1976 г.).³⁵

Как и весь русский народ, Русская Православная Церковь тяжело пострадала во время Великой Отечественной войны. По далеко неполным и неточным оценкам комиссии по расследованию немецко-фашистских злодеяний немцами было уничтожено или разрушено 1 670 церквей и 69 часовен. Если с одной стороны, под это число подпало большое количество храмов, разрушенных коммунистами до войны, то с другой стороны, в нем не учитывались все скромные деревенские церкви, сожженные вместе с народом карателями в Белоруссии и на Украине. Зачастую немецкие зондеркоманды собирали в белорусских деревнях весь народ в церковь, отфильтровывали молодых и крепких и угоняли на работу в Германию, а оставшихся запирали в церкви и сжигали. Такая трагедия произошла, например, 15 февраля 1943 г. в селе Хворостово Минской области, когда во время Сретенского богослужения, немцы загнали всех жителей в храм, якобы на молитву. Предчувствуя недоброе, настоятель церкви о. Иоанн Лойко призвал прихожан всех усердно молиться и причаститься Святых Христовых Таин. Во время пения «Верую» стали силой выводить из церкви молодых женщин и девушек для отправки в Германию. О. Иоанн попросил офицера не прерывать богослужения. В ответ фашист сбил его с ног. А затем двери храма были

забиты и к нему подъехало несколько саней с соломой... Позднее полицаи показывали на суде, что из горящей церкви раздавалось всенародное пение «Тело Христово примите, Источника Бессмертного вкусите». И это лишь один из многих сотен подобных случаев.

Личным примером духовенство РПЦ призывало к мобилизации всех сил в помощь обороне и укреплению тыла. Все это не могло не оказать воздействия и на религиозную политику советского правительства. В начале войны полностью прекратилась антирелигиозная пропаганда, была свёрнута деятельность «Союза воинствующих безбожников». Сталин порекомендовал «главному безбожнику» Е. Ярославскому (Гутельману) публично отметить патриотическую позицию Церкви. Тот не посмел ослушаться и после долгих сомнений 2 сентября подготовил статью «Почему религиозные люди против Гитлера», правда, подписал ее трудноузнаваемым псевдонимом Качий Адамиани.³⁶

Переломный момент в отношениях между Церковью и государством произошел в 1943 г. Так, газета «Известия» сообщала: «4 сентября у Председателя Совета Народных Комиссаров СССР товарища И. В. Сталина состоялась прием, во время которого имела место беседа с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Сергием, Ленинградским митрополитом Алексием и Экзархом Украины Киевским и Галицким митрополитом Николаем. Во время беседы митрополит Сергей довел до сведения Председателя Совнаркома, что в руководящих кругах Православной Церкви имеется намерение в ближайшее время созвать Собор епископов для избрания Патриарха Московского и всея Руси и образования при Патриархе Святейшего Синода. Глава Правительства товарищ И. В. Сталин сочувственно отнесся к этим предложениям и заявил, что со стороны Правительства не будет к этому препятствий. При беседе присутствовал Заместитель Председателя Совнаркома СССР тов. В. М. Молотов».³⁷

Число убитых священнослужителей в войну не поддается подсчету, тем более, что трудно отделить погибших в войну от репрессированных, и, по большому счету, до последнего пятнадцатилетия никто подобными исследованиями не занимался. Лишь изредка в литературе о Великой Отечественной войне мель-

³⁵ См.: Голиков А., священник, Фомин С. Кровью убеленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М., 1999. С. 176.

³⁶ Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 196.

³⁷ Прием И. В. Сталиным митрополита Сергия, митрополита Алексия и митрополита Николая // Известия. 1943 г. 9.5.

кали сведения о погибших священнослужителях, чаще всего — одной-двумя строчками. Например: «Расстрелян священник Александр Новик с женой и детьми... Сожжен священник Назоревский с дочерью... Убит 72-летний протоиерей Павел Сосновский с 11-летним мальчиком... После мучительных пыток расстрелян 47-летний священник о. Павел Щерба».³⁸

Более того, хрущевско-брежневская власть и ее пропагандисты зачастую оказывались неблагодарными к тем, кто сражался за Родину и полагал за нее жизнь, если они были священнослужителями. Одним из свидетельств этого является памятник сожженным в селе Хворостово (Полесье), где среди всех поименно названных жертв нет только одного имени — священника Иоанна Лойко. Из военно-документальной литературы целенаправленно изымались свидетельства о священниках-воинах, священниках-партизанах. Например, в книге И. Шубитыдзе «Полесские были» (Минск, 1969) имена священнослужителей упоминались, а в издании 1974 г. — нет. В обширных трудах по истории Великой Отечественной войне вклад Церкви в победу целенаправленно замалчивался, а иногда писались и явно клеветнические книги типа «Союз меча и креста. М., 1969». Только в последнее время стали появляться публикации, правдиво и объективно освещающие роль Русской Православной Церкви в войне, особенно следует выделить труды М. В. Шкаровского.

В заключение, хотелось бы сказать, что Великая отечественная для нас не кончилась, она продолжается с огромными потерями сегодня, только пока без бомбежек и артобстрелов. Поясню свои слова. На совещании в ставке, за несколько дней до начала войны 16 июня 1941 г., Гитлер говорил: «Мы должны сознательно проводить политику на сокращение населения. Средствами пропаганды, особенно через прессу, радио, кино, листовки, доклады постоянно внушать населению мысль о том, что вредно иметь много детей. Нужно показывать, каких больших средств стоит воспитание детей и что можно было бы приобрести на эти средства. Должна быть развернута широчайшая пропаганда противозачаточных средств. Следует всячески способствовать расширению сети абортариев... Не оказывать никакой поддержки детским садам и

другим подобным учреждениям... Никакой помощи многодетным семьям... На всей русской территории всячески способствовать развитию и пропаганде употребления спиртных напитков в широком ассортименте и в любое время... Эта масса расово неполноценных, тупых людей нуждается в алкоголизме и руководстве».³⁹ Если мы посмотрим на то, что делается вокруг нас, то с удивлением увидим, что абсолютно все здесь перечисленное в той или иной мере выполняется, только не немецкими оккупантами, а своими властями и работниками СМИ — пятой колонной Запада. Каждый год в России убивают шесть миллионов неродившихся детей и в прошлом году, число смертей на миллион превысило число рождений. Каждый год в России только от алкогольных отравлений погибает 300 000 человек, в стране не менее семи миллионов хронических алкоголиков и четырех миллионов наркоманов. Если мы — как представители Церкви, так и общественности — не возвысим свой властный голос против этого тихого убийства, невидимой информационной войны, то через двадцать-тридцать лет Россию можно будет брать голыми руками — некому будет ее защищать и некому в ней работать. Тогда мы окажемся, недостойны памяти наших павших предков, в том числе — миллионов верующих и сотен священнослужителей и характеристика Гитлера, к сожалению, будет абсолютно верной. Надо неукоснительно говорить миру всю правду о той войне, не будем забывать, что русских в годы ВОВ погибло 66,2 %. И не надо бояться той клеветы, которая широким фронтом развернулась против великого подвига нашего народа. Но для того, чтобы нам победить в этой борьбе, нужна воля, а для нее — вера в Бога, Божий промысел и назначение России — такая вера, какая была у Патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, митрополита Киевского Николая, митрополита Ленинградского Алексия, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), протоиерея Александра Романушко и сотен других подвижников благочестия. И да поможет нам Бог в стяжании такой веры для спасения России и Русского народа.

³⁸ Преступления немецко-фашистских оккупантов в Белоруссии в 1944 году. Минск, 1965. С. 314–348.

³⁹ «Совершенно секретно. Только для командования». Стратегия фашистской Германии в войне против СССР. Документы и материалы. М., 1967. С. 116.

Л. А. Королева, А. А. Королев

ИСТОРИЯ ПЕНЗЕНСКОЙ ЕПАРХИИ

(вторая половина 1940-х — первая половина 1980-х гг.)

Основной религией среди населения Пензенской области было православие, которое было распространено среди русских, мордвы, украинцев, белорусов и других национальностей, проживавших в регионе (всего свыше 96 % общей численности населения).¹ По религиозной обрядности Пензенский край представлял собой явно «проблемный» регион.

До Великой Отечественной войны в Пензенской области действовало 2 церкви (Митрофановская кладбищенская в Пензе и Казанская кладбищенская в Кузнецке). С 5 ноября 1941 г. по 19 января 1942 г. Митрофановский храм был закрыт. Всего же, согласно учетным данным, в области к середине 1944 г. насчитывалось 506 православных храмов, из которых 476 использовались под хозяйственные и культурно-просветительские нужды, 28 стояли пустыми. В 1945 г. в результате изменения государственной церковной политики было открыто 16 церквей и 2 молельных дома (Пенза, с. Аблязово, Вадинск, Варезжа, Ершово, Ешнярь, Калиновка, Козлятское, Колесовка, Лопатино, Малая Ижмора, Нижние Печуры — молитвенный дом, Николо-Пестровка, Поим, Салтыково, Сущевка — молитвенный дом, Хованшино, Юлово); в 1946 г. — 10 церквей (Беднодемьяновск, Сердобск, с. Аришка, Большой Мичкас, Липовка, Мокшан, Русская Норка, Плетневка, Соловцовка, Усть-Вазерки); в 1947 г. — 2 церкви и 1 молельный дом (Кузнецк, Белинск — молитвенный дом, с. Лермонтово). Из 25 районов области, в которых функционировали церкви, в Пензе, Белинском, Кузнецком, Мокшанском, Нижне-Ломовском, Поимском районах имелось по две действующие церкви.² В 1949 г. на территории регио-

на функционировало 29 церквей и 3 молитвенных дома.³ К началу 1960-х гг. в Пензенской области имелось 30 зарегистрированных православных общины и 52, не имевших разрешения органов власти.⁴

В 1962 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ по Пензенской области выступил с предложением закрыть Пензенское епархиальное управление. Попов С. в своем письме № 86 от 29 мая 1962 г. мотивировал свою инициативу тем, что на тот момент в Пензенской области и Мордовской АССР действовало всего лишь 48 православных церквей и молитвенных домов. Причем, количество церквей продолжало сокращаться: за 1960–1961 гг. было закрыто 13 церквей.⁵ Помимо данного фактора, необходимость закрытия объяснялась и тем, что «наличие епархиального управления в Пензе способствует укреплению действовавших церквей в области и создает дополнительные трудности в осуществлении мероприятий по атеистическому воспитанию трудящихся». ⁶ Епископ Пензенский и Саранский Феодосий (Д. Погорский) очень активно способствовал укреплению положения церквей и распространению их влияния на население. Кроме того, сам факт территориальной близости епархиального управления, как религиозного центра, к действовавшим церквам области создавал благоприятные условия для частого личного общения духовенства и представителей верующих с архиереем. Однако его предложение не получило одобрения «сверху».

Пензенская епархия находилась в Пензе по адресу — ул. Гоголя, д. 29. Все церкви Пензенской епархии входили в состав 6 благочинных округов, из которых 4 округа находились в Пензенской области. По региону они распределялись следующим образом (данные на 1965 г.): Городской благочинный округ (прот. М. Лебедев) — 2 церкви (Кафедральный Успенский собор, Митрофаниевская церковь Пензы); 1-й благочинный округ (прот. Г. Соколов, игумен Ювеналий — Тарасов) — 10 церквей (Беднодемьяновск, с. Вадинск, с. Козлят-



Королева Лариса Александровна — д.и.н., Пензенский государственный университет архитектуры и строительства, зав. кафедрой истории
E-mail: sansan@pn2.ru

Королев Алексей Александрович — д.и.н., Пензенский государственный университет архитектуры и строительства, зам. зав. кафедрой истории
E-mail: history@pguas.ru

¹ См.: Государственный архив Пензенской области (далее — ГАПО). Ф. 2392. Оп. 1. Д. 21. Л. 16.

² См.: Там же. Л. 17.

³ См.: Там же. Л. 18.

⁴ См.: Там же. Д. 37. Л. 69.

⁵ См.: Там же. Д. 41. Л. 105.

⁶ Там же. Ф. 2391. Оп. 1. Д. 37. Л. 109.

ское, с. Большой Мичкасс, с. Головинская Вао-ежка, п. Мокшан, с. Новые Пичуры, с. Аришка, с. Николо-Пестровка, с. Соловцовка); 2-й благочинный округ (прот. М. Масловский, прот. В. Лоскутов) — 7 церквей (Кузнецк, с. Нижне-Аблязово, с. Тешнярь, г. Сердобск, с. Русская Норка, с. Хованщина, с. Сущевка); 3-й благочинный округ (прот. Н. Шовкун, иеромонах Алексей — Казаков) — 8 церквей (Белинский, с. Поим, с. Ершовка, п. Башмаково, с. Липовка, с. Калиновка, с. Малая Ижмора, с. Салтыково).⁷

Основная масса пензенского духовенства не имела законченного богословского образования. По возрасту преобладали священники преклонного возраста, свыше 50 лет. По национальному составу пензенское духовенство было представлено, главным образом, русскими и мордвой.⁸ Подчеркивая в целом толерантность православного духовенства по отношению к светской власти, С. С. Попов обращал внимание, что оно «далеко не безразлично относится к проводимым ... антирелигиозным мероприятиям. Они усложняют и модернизируют совершение религиозных обрядов, в особенности обряд крещения детей, который заканчивается беседой священника...».⁹

В составе церковных «двадцаток» также преобладали люди преклонного возраста, чей уровень образования неуклонно повышался.¹⁰ В составе «двадцаток», также как и в целом среди верующих, в большинстве были женщины. Несмотря на данные характеристики, как отмечал уполномоченный С. С. Попов, члены церковного актива «проявляют иногда завидную активность и изворотливость в разрешении церковных вопросов».¹¹

Хотя светские власти постоянно заявляли о снижении уровня религиозности в стране, количество верующих оставалось значительным. В дни больших религиозных праздников количество присутствовавших на молениях было весьма велико — от 10 до 50 тыс. чел. По казанию Пензенского архиепископа Феодотия, духовенство православных церквей области, в свою очередь, не только довольно тщательно вело учет совершавшихся религиозных обрядов, но и осуществляло подсчет численности верующих, присутствовавших на молениях. Обычно подсчет велся специально вы-

делявшимся церковным служащим в конце богослужения при подходе верующих для целования креста. Незначительные колебания присутствовавших на молениях были связаны не с изменениями религиозности в связи с атеистическими мероприятиями, а складывались в результате плохих климатических условий, совпадением религиозного праздника с выходным днем и т.п.¹²

Причем, если численный состав молящихся оставался достаточно стабильным, то по некоторым другим параметрам наблюдались значительные изменения. Среди верующих в данный период стали преобладать женщины более старшего возраста (от 50 лет) — около 95%.¹³ Мужчины составляли не более 5%, причем, как правило, преклонного возраста. Тем не менее, среди молящихся было зафиксировано определенное количество молодежи. Хотя, безусловно, в основной своей массе посещение молодыми людьми храмов, особенно в такие праздники, как Пасха, нельзя однозначно классифицировать как проявление истинной веры. Приход молодежи, скорее, вызывался не религиозными мотивами, а интересом к зрелищным мероприятиям.

Религиозная обрядность в регионе оставалась стабильной и достаточно высокой и в середине 1970-х гг.¹⁴ Явно «лидировали» городские храмы области — Пензенские, Кузнецкая, Сердобская церкви.

Весьма солидно выглядели статистические данные о доходах РПЦ на территории области.¹⁵ Прибыль получалась, главным образом, за счет продажи предметов культа и платы за совершение религиозных обрядов, что в среднем составляло около 80% всех денежных доходов. В православных церквях добровольные пожертвования верующих составляли не основную долю, в отличие от коммерческих операций по продаже церковной утвари и предметов культа. Наибольший годовой доход имели городские церкви: Мироносицкая (Пенза), Митрофаниевская (Пенза), Кузнецкая церковь, Сердобская церковь, Беднодемьяновская церковь. По инициативе властей почти добровольно церкви вносили средства в «Фонд мира».¹⁶ Всего за период 1961—1969 гг. право-

¹² См.: Там же. Ф. 148. Оп. 1. Д. 4681. Л. 37.

¹³ См.: Там же. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 125. Л. 25.

¹⁴ См.: Там же. Ф. 148. Оп. 1. Д. 5235. Л. 51; Д. 4681. Л. 26.

¹⁵ См.: Там же. Д. 4681. Л. 27; Д. 4617. Л. 98; Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 25; Д. 66. Л. 72.

¹⁶ См.: Там же. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 101. Л. 3; Д. 66. Л. 156; Д. 45. Л. 29.

См.: Там же. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 52. Л. 231—235.

См.: Там же. Л. 237.

Там же. Д. 66. Л. 147.

См.: Там же. Д. 101. Л. 1.

Там же. Д. 66. Л. 247.

славные церкви Пензенской области внесли в «Фонд мира» 1 661 904 руб.¹⁷. Естественно, исходя из достаточно высоких доходов, церковники могли позволить тратить серьезные суммы на содержание молитвенных зданий, выплачивать высокие оклады служителям культа, использовать многочисленный обслуживающий персонал и певчие церковные хоры.¹⁸

Во второй половине 1960-х гг. в Пензенской области, по мнению уполномоченного Совета по делам религий С. С. Попова, наблюдалась некоторая активизация в службе православного духовенства, что связывали с именем управляющего епархией архиепископа Феодосия: «... Этот властолюбивый, грамотный, активный и настойчивый церковник немало предпринимает усилий для увеличения влияния церквей на население. Феодосий насаждает среди духовенства жесткую дисциплину, строго взыскивает с духовенства за нерадивое отношение к службе и допущение аморальных проступков, поощряя в то же время служителей культа, проявляющих рвение в церковной службе. Часто выезжает по приходам для проведения архиерейских, а также с целью проверки и «наведению» порядка в церкви. Все это привело не только к некоторому оживлению деятельности части духовенства, но несколько активизировало и деятельность религиозных общин», — докладывал в своем отчете председателю Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. Куроедову уполномоченный по Пензенской области С. С. Попов.¹⁹ Архиепископ Феодосий призывал духовенство читать антирелигиозные статьи, знать слабые стороны антирелигиозной пропаганды и давать отповедь атеистам. Сам Феодосий регулярно читал журналы «Коммунист», «Вопросы философии», «Вопросы истории», «Школа и жизнь», «Наука и религия» и т.д.

Служебное рвение Феодосия, «неправильная» позиция в отношении церковных диссидентов, принципиальность и последовательность епископа не приветствовалось не только государственными чиновниками, но и даже служителями самой Церкви. В 1968 г. Феодосия перевели в Ивановскую епархию.²⁰

Назначенный в Пензу новый управляющий епархией епископ Поликарп (Г. К. Приймак), в отличие от своего предшественника Феодо-

сия, по мнению светских властей, не намерен был продолжать ту же линию.²¹

Во второй половине 1960-х гг. в церковных кругах начинается брожение снизу. Специфической чертой периода второй половины 1960–1970-х гг. явилось то, что если раньше церковь, верующие в целом однозначно рассматривались как инакомыслие, оппозиция советскому режиму, то теперь уже в самом духовенстве произошел раскол на верноподданных, преданных светским властям и «отщепенцев», экстремистов, выступавших не только против госструктур, но и собственно, церковного руководства. Пензенская епархия также оказалась втянутой в церковный конфликт, связанные с деятельностью Г. Якунина и Н. Эшлимана. В июле 1966 г. Святейший Архиепископ Алексей обратился к управляющим епархиями высказать свое мнение по поводу «Апелляции» православных диссидентов. Феодосий в «Прошении» фактически взял под защиту запрещенных в богослужении церковников.²² Феодосий вскоре опомнился, и буквально через три месяца сделал совершенно обратное по содержанию заявление.²³ В октябре 1966 г. Пензенский архиепископ Феодосий получил по почте письмо от верующих Кировской епархии (Б. Талантов, И. Халявин и др.), в котором резко осуждалось руководство РПЦ.²⁴ В конце 1960-х гг. были распространены документы «Комитета восстановления прав церкви», в которых серьезной критике подвергались руководители РПЦ.²⁵ В 1969 г. Управляющий Пензенской епархией епископ Поликарп получил по почте анонимное письмо «Пятидесятилетие восстановления патриаршества в Русской Православной Церкви» за подписью «Верующий».²⁶ По мнению автора, РПЦ находится в самых тяжелых условиях, «регламентируется и ограничивается гражданскими властями, прямо заинтересованными в ликвидации церкви; епархиальная жизнь находится в положении полнейшего застоя».²⁷

С 1970 г. епархиальное управление возглавлялось епископом Мелхиседеком (В. Лебедев). При разрешении вопросов, связанных с деятельностью церквей, по мнению уполномо-

²¹ См.: Там же. Д. 4714. Л. 36; Ф. 2392. Оп. 1. Д. 59. Л. 2.

²² См.: Там же. Д. 4617. Л. 99.

²³ См.: Там же. Д. 4714. Л. 41.

²⁴ См.: Там же. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 181–182.

²⁵ См.: Там же. Ф. 148. Оп. 1. Д. 4714. Л. 42.

²⁶ См.: Там же. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 280.

²⁷ Там же. Ф. 5. Оп. 63. Д. 89. Л. 5.

¹⁷ См.: Там же. Ф. 148. Оп. 1. Д. 4714. Л. 37.

¹⁸ См.: Там же. Д. 4617. Л. 101; Ф. 2392. Оп. 1. Д. 66. Л. 72.

¹⁹ См.: Там же. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 66. Л. 122.

²⁰ См.: Там же. Ф. 148. Оп. 1. Д. 5235. Л. 52.

моченного, он вел себя, по замечанию уполномоченного Совета, в основном, правильно.²⁸ Мелхиседек активно содействовал внесению церквами добровольных денежных взносов в «Фонд мира» и в «Фонд охраны памятников». Помимо устных напоминаний об этом при приеме церковных служащих и при посещениях церквей он ежегодно посылал в общины письменные обращения. Мелхиседек довольно часто выезжал по приходам области. «Однако эти поездки не выходят за рамки, установленные законом. По характеру вспыльчив. В быту ведет себя не всегда выдержанно».²⁹

В первой половине 1970-х гг. в Нижнеломовском и Шемышейском районах в летнее время вновь стали возобновляться паломничества верующих к «святым местам», в связи с чем, по настоянию уполномоченного Совета управляющий вынужден был принять профилактические меры по предотвращению паломничества.

Пензенскую епархию с 1978 г. возглавлял Серафим (Д. Тихонов). «В общении с уполномоченным вежлив, обходителен. В большинстве случаев прислушивался к просьбам, предложениям и стремился быстро их выполнить. Настойчив, когда отстаивал свою точку зрения», характеризовал Серафима уполномоченный Совет А. С. Васягин. В отношениях со священниками Серафим был

весьма категоричен, требовал безукоснительного выполнения всех своих указаний, без обсуждения или возражения. В 1985 г. епископ Серафим был награжден Почетной медалью Правления советского «Фонда мира».

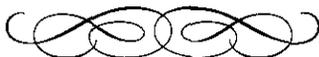
Итак, Русская Православная Церковь, поддерживая в целом светское руководство страны, являлась его оппонентом в плане формирования мировоззренческих устоев народа. Православная церковь вела свою деятельность в направлении пополнения паствы и формирования в общественном мнении терпимого и благожелательного отношения к церкви как социальному институту, имеющему многовековую историю.

Если основная масса священников пыталась идти на компромисс с властями, то некоторые диссиденты в самой РПЦ со второй половины 1960-х гг. открыто заявляли о своей оппозиционности не только по отношению к советской власти, но и к «верхушке» самой РПЦ. Однако не они задавали тон в отношениях «власть — РПЦ». Кризис 1970–1980-х гг. фактически означал исчезновение их из поля зрения.

Основная масса же верующих оставалась вне зоны конфликта, для них Церковь была единой. Именно там они находили возможность для реализации своих не востребуемых личностных побуждений, идеалов патриотизма, стремления к справедливости, уважительного отношения к личности и т.д.

²⁸ См.: Там же. Ф. 148. Оп. 1. Д. 4714. Л. 54.

²⁹ Там же. Л. 56.



А. А. Кострюков

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО) В 1920–1930-Е ГГ.

Позиция митрополита (впоследствии Патриарха) Сергея (Страгородского) относительно государственной власти до сих пор не встречает однозначной оценки со стороны историков Церкви. Не всегда едины в оценке действий Первоиерарха и священнослужители Русской Православной Церкви.

Как известно, митрополит Сергей (Страгородский) после ареста Патриаршего Местоблюстителя

митрополита Петра (Полянского) в декабре 1925 г. встал во главе Российской Церкви в качестве Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. В 1936 г., когда появилось сообщение о смерти митрополита Петра, митрополит Сергей становится уже Патриаршим Местоблюстителем, а в 1943 г. — Патриархом Московским и всея Руси.

Камнем преткновения в оценке деятельности Патриарха Сергея служит его компромиссная политика относительно богоборческой власти. Проблема этой политики выражалась не только в известной «Декларации» митрополита Сергея, но и в ряде других пунктов — в разрешении государству вмешивать-

Кострюков Андрей Александрович — к.и.н., канд. богословия, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва), с.н.с.

E-mail: a.kost@mail.ru

ся во внутреннюю жизнь Церкви, в политических требованиях, которые митрополит предъявлял подведомственному духовенству, а также в вопросе полномочий, которые, по мнению его оппонентов, он превысил.

Можно приводить много фактов, как против позиции митрополита Сергия, так и в ее защиту. К сожалению, до сих пор не существует непредвзятого исследования о Патриархе Сергии. Такое исследование может быть создано только непредвзятым исследователем, отстраненно относящимся к трагедии Русской Церкви. Пока же мы имеем дело не с научными, а с публицистическими работами. Авторы таких сочинений либо выступают, как обвинители Патриарха, либо как его апологеты. В качестве примера можно привести, например, хорошо известный сборник «Страж Дома Господня», где деятельность Патриарха Сергия целиком оправдывается.

С другой стороны, противники Патриарха Сергия забывают о его роли в деле сохранения Патриаршей Церкви в годы гонений, и приводят только порочащие Первосвятителя сведения. К таким работам можно отнести, например, книгу В. Мосса «Православная Церковь на перепутье», где Патриарх представлен, как сознательный вредитель Церкви, а также как карьерист, лишенный совести и принципов.

Представляется важным отметить, что исследователям предстоит изучить еще немало документов для того, чтобы понять, чем руководствовался Патриарх в своих действиях. Поэтому, не хотелось бы оправдывать или осуждать Первосвятителя, а сказать о некоторых новых документах, которые, бесспорно, помогут при составлении будущего научного труда о Патриархе Сергии. Большое значение для исследователей могут иметь документы из личного архива протоиерея Стефана Ляшевского. Этот архив находится в Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (США, штат Нью-Йорк) и хранит ряд интересных документов, относящихся к жизни и деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в 1920–1930-е гг.

Жизнь самого протоиерея Стефана Ляшевского заслуживает отдельного исследования. Будущий протоиерей родился в 1899 г. и по образованию был геологом. Известно, что в 1920-е гг., будучи еще мирянином, он был знаком с Патриархом Тихоном, митрополитом Сергием (Страгородским) и их окружением.

Общаясь с архипастырями, жившими в России, протоиерей Стефан был свидетелем того,

какому страшному разгрому подвергалась Церковь, и как противостояли этому разрушению русские иерархи. Сам протоиерей Стефан стоял на стороне существовавших в России так называемых «сергианских катакомб», с которыми он в довоенные годы имел связь и которые он впоследствии противопоставлял иосифлянскому движению.¹ В 1936 г. Ляшевский был арестован и до 1939 г. находился в лагере, а после освобождения выехал на Кубань. Здесь, во время немецкой оккупации он был рукоположен во иерея епископом Таганрогским Иосифом (Черновым), а в 1943 г. покинул Россию вместе с отступавшими гитлеровскими войсками. Впоследствии протоиерей Стефан служил в Германии в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ, Русская Зарубежная Церковь), затем переехал в США, где неоднократно менял юрисдикции и находился в подчинении Американской митрополии, Константинопольского, Сербского и Московского Патриархатов. В конце жизни протоиерей Стефан вновь перешел в РПЦЗ. Скончался протоиерей С. Ляшевский в 1986 г. в США (Огай, штат Мэн).

Протоиерей Стефан Ляшевский прежде всего известен трудами по Библейской археологии и истории, причем трудами достаточно серьезными.² Однако пастырь не оставался в стороне от проблем Русской Церкви в XX в., высказывая свое мнение в переписке и своих сочинениях. Конечно, возникает вопрос о том, можно ли доверять сведениям, приведенным протоиереем Стефаном Ляшевским?

С одной стороны, протоиерей С. Ляшевский был лично знаком с митрополитом Сергием (Страгородским) и его ближайшем окружением, а потому часть сведений о будущем Патриархе мы имеем из первых уст. При этом, с другой стороны, изучение научного и эпистолярного наследия протоиерея Стефана позволяет сделать вывод, что он поддавался эмоциям, беспечелляционно высказывался о предметах, в которых недостаточно разбирался, навешивал ярлыки, часто опирался на малодостоверные источники и слухи, а также старался представить определенные факты в нужном для него свете. Иногда протоиерей С. Ляшевский созна-

¹ См.: Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле — Holy Trinity seminary archive, далее — HTSA. F. "Liashevskii". В. 2. F. 20. С. 17.

² См.: Ляшевский С., протоиерей. Библия и наука о сотворении мира. М., 1997; Ляшевский С., священник. Царство четырех серафимов. Любек, 1948; Он же. Шесть дней творения. Париж, 1946; и др.

тельно преувеличивал или преуменьшал значимость тех или иных событий и свидетельств. Некоторые сведения, которые протоиерей Стефан Ляшевский преподносит как достоверные, на самом деле, не выдерживают никакой критики. Так, например, он уверял, что «Послание Святейшего Патриарха Тихона об отношении к существующей государственной власти» («Предсмертное завещание») от 7 апреля 1925 г. является подлинным, и он сам присутствовал при его написании.³ Но в настоящее время доказано, что хотя Патриарх Тихон работал над текстом документа, окончательный вариант он никогда не подписывал.⁴

Кроме того, протоиерей Стефан свидетельствовал о неких «громогласных» обличениях митрополита Петра (Полянского) в адрес Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви.⁵ На самом деле до нас не дошло свидетельств не только о «громогласных», но даже о частных высказываниях митрополита Петра против Синода в Сремских Карловцах. Наоборот, документы следствия над митрополитом Петром говорят о том, что он воздерживался от каких бы то ни было заявлений против Зарубежной Церкви. Одним из обвинений в адрес митрополита Петра (Полянского) был его отказ поставить в Киев нового архиерея вместо ушедшего в эмиграцию и возглавившего Зарубежную Церковь митрополита Антония (Храповицкого).⁶

Таким образом, есть основания полагать, что протоиерей С. Ляшевский все-таки преувеличивал свою осведомленность в делах Московской Патриархии.

Легко заметить также, что если протоиерей С. Ляшевский пытался что-то доказать, то он закрывал глаза на аргументы, которые противоречили его теории. Можно привести пример, относящийся не к истории Русской Церкви, а к экзегетике. Этот пример показывает метод протоиерея Стефана. Как известно, существует два толкования известного библей-

ского события — явления трех ангелов Аврааму. Одни экзегеты объясняли это событие, как явление Бога-Троицы (святой Августин), другие — как явление Сына Божия с двумя ангелами (святые Иустин Философ и Иоанн Златоуст). Протоиерей Стефан Ляшевский был приверженцем второй теории и, доказывая ее, ссылаясь только на те толкования, которые подтверждали его теорию и даже не упоминал о том, что часть экзегетов видела в трех ангелах именно Троицу.⁷ Более того, протоиерей Стефан вообще считал ересью изображать Троицу в виде трех ангелов,⁸ то есть так, как это делал весьма почитаемый в Церкви иконописец святой Андрей Рублёв.

Такой метод дает нам повод подходить к свидетельствам отца Стефана достаточно осторожно.

Тем не менее, есть основания полагать, что на прямую ложь и подтасовки протоиерей С. Ляшевский не шел. Что касается сведений о митрополите Сергии (Страгородском), то часть из них подтверждается другими источниками.

Наконец, если даже некоторые данные и можно считать сомнительными, они все-таки заслуживают внимания и можно надеяться, что со временем они будут либо опровергнуты, либо подтверждены.

Итак, мнение о митрополите Сергии у протоиерея С. Ляшевского всегда было однозначным — пастырь видел в нем исповедника и никакой критики в его отношении никогда не допускал. Чтобы понять причину такого отношения к личности будущего Патриарха необходимо сказать об одном событии, нашедшем отражение в записях протоиерея Стефана. «Вспомнилось мне, — писал протоиерей Стефан митрополиту Николаю (Еремину) в письме от 20 сентября 1980 г., — как в 1927 году во время моего паломничества в Воронеж к мощам свят[ителя] Митрофана Воронежского я был у тогдашнего епископа Воронежского архиепископа Петра (Зверева), которого я знал еще по Москве, и остался у него ночевать. Во время душевной беседы он мне рассказал следующее. Когда он был еще архимандритом, то лично слышал от отца Иоанна Кронштадтского его пророчество о будущем. «Когда у нас, — сказал отец Иоанн, — восстановится патриаршество, то будут первые три великих и святых патриарха. Первый будет

⁷ См.: Ляшевский С., протоиерей. Библия и наука о сотворении мира. С. 175.

⁸ См.: HTSA. F. "Liashkevii" B. 1. F. 21.

³ См.: HTSA. F. "Liashkevii" B. 1. F. 14.

⁴ См.: Сафонов Д. В. К вопросу о подлинности «Завещательного послания» св. Патриарха Тихона // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 297.

⁵ См.: HTSA. F. "Liashkevii" B. 1. F. 14.

⁶ См.: Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 2001. Кн. 2. С. 353. Экзарх Украины митрополит Михаил (Ермаков) носил титул «Гродненский», а митрополитом Киевским стал только после прихода к руководству Русской Церковью митрополита Сергия (Страгородского) (См.: Мазырин А., иерей. Вопрос о замещении Киевской кафедры в 1920-е годы // Вестник ПСТГУ. II. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 4 (25). С. 67).

ТИХОН" (в то время был архиепископ Нью-Йоркский, которого, по-видимому, отец Иоанн знал), второго он по имени не назвал, но сказал, что "он будет Великий Кормчий". Зная по опыту всю сложнейшую ситуацию церковную того времени я могу сказать: воистину так — он был великим кормчим. О третьем в то время отец Иоанн ничего не сказал, но позже, когда у него на приеме был молодой иеромонах Алексей (Симанский), отец Иоанн в разговоре назвал его "отец Инспектор", когда же иеромонах Алексей сказал, что он не инспектор, то отец Иоанн продолжал называть его — отец инспектор. Инспектор — это наблюдающий за порядком и исправляющий недостатки и неправильности. Святейший Патриарх Алексей и был таковым».⁹

Как видно из приведенного отрывка, слова праведного Иоанна запали в душу отца Стефана и в будущем не оставляли в нем сомнений относительно правильности пути Патриархов Сергия и Алексия I. В сокращенном виде он приводил это пророчество и в своей работе «Русские православные церкви за границей», написанной в 1953 г.

Интересны сведения протоиерея Стефана Ляшевского о личных качествах митрополита Сергия (Страгородского).

Очень важно, что протоиерей С. Ляшевский категорически отрицал карьерные соображения в его действиях. Протоиерей вспоминал, что в 1927 г. он в разговоре с митрополитом Сергием выразил надежду, что когда-нибудь увидит его Патриархом. Однако митрополит, если верить протоиерею С. Ляшевскому, сказал: «Нет, это не моя миссия, я призван только лишь спустить Церковный корабль на тормозах, чтобы он не разбился вдребезги. Строить будут после меня».¹⁰

В другом своем сочинении протоиерей С. Ляшевский передает слова митрополита Сергия несколько по-другому: «Моя задача только тормозить разгром Церкви, спускаться на тормозах, чтобы она не разбилась».¹¹

При этом, поведение митрополита Сергия в той ситуации не свидетельствовало о его карьеризме. Уже в 1936 г. митрополит Сергий получил возможность возглавить единую структуру, которая состояла бы из Патриаршей Церкви и раскольников-обновленцев. И если бы митрополит Сергий действительно был карьеристом, он не замедлил бы восполь-

зоваться такой возможностью. Но митрополит Сергий в той ситуации повел себя по-другому.

В 1936 г. митрополит Сергий рассказывал протоиерею С. Ляшевскому: «Ко мне явились из НКВД и сказали, чтобы я безоговорочно шел на полное слияние с обновленцами, иначе меня посадят на кол, а все храмы закроют. Сливаться с обновленцами было равносильно уничтожению Церкви, поэтому я почувствовал, что теперь я уже со спокойной совестью могу не идти на этот компромисс, хотя этим и уничтожалась полностью Церковь. Я ответил категорическим отказом».

По глубокому убеждению протоиерея С. Ляшевского, этими словами митрополит Сергий подписал себе смертный приговор. Но важно здесь также свидетельство о том, что митрополит Сергий был не единственным, кому было сделано это предложение. «Как я позже узнал, — рассказывал митрополит Сергий, — такое же предложение было сделано и Митрополиту Петроградскому Алексию [Симанскому] в тот же самый день, и ему не позволили снести со мной, сказав, что я согласился на их предложение. Ему также угрожали, как и мне. Он дал такой же отрицательный ответ, как и я».¹²

О том, что митрополиту Сергию предлагали объединиться с обновленцами, свидетельствует и другой источник. Об этом 13 февраля 1936 г. писал в своем письме католический епископ Пий Евгений Невё, живший в Москве с 1926 по 1936 гг. «В течение прошлого года, — писал Невё, — ГПУ активно занималось объединением "обновленческой" церкви с "тихоновской". <...> После переговоров митрополит Сергий решительно заявил, что он не желает церковного союза с митрополитом Александром Введенским (из обновленцев, женатый, причём дважды), хотя ГПУ обещало тихонько услатить его куда-нибудь в провинцию. После этого сергиевский синод был распущен».¹³

Комментируя позицию митрополитов Сергия и Алексия, протоиерей С. Ляшевский писал: «Судьба Церкви в России т[о] е[сть] ее уничтожение, была решена. Митрополит Сергий и Митрополит Алексей дали на это свое согласие, т[о] е[сть] был совершен тот акт, которого так ждали все так называемые "ката-

⁹ Там же.

¹⁰ Цит. по: Соловьев И., иерей. Штрихи к историческому портрету обновленческого митрополита А. И. Введенского // XIX Ежегод. богослов. конф. Православного Свято-Тихоновского гум. ун-та. Материалы. М., 2009. Т. 1. С. 303.

⁹ Ibid.

¹⁰ HTSA. F. "Liashevskii" B. 2. F. 14. C. 1.

¹¹ HTSA. F. "Liashevskii" B. 2. F. 20. C. 17

комбники” в России и за границей и только по введению они обвиняют Митрополита Сергия и несовершении его. Всем памяты страшные 1937 и 38 годы “ежовщины”, когда вся Россия захлебнулась в крови. В этой кровавой оргии должна была погибнуть и Церковь».

Таким образом, можно сделать вывод о том, что политика компромиссов, принятая митрополитом Сергием, все же имела пределы. И очень важно, что на этот последний компромисс митрополит Сергий так и не пошел. И именно в тот момент, когда Церковь казалось, будет окончательно уничтожена, нажим на нее стал ослабевать. Протоиерей С. Ляшевский писал: «“Созижду Церковь Мою и врата адовы не одолеют Ее”, — сказал Христос-Спаситель — неужели же врата могли одолеть Церковь, ее великий оплот, чтобы Русская Церковь перестала существовать? Нет, невозможно. И Господь ее спасает — какими путями — Ему Одному ведомо <...> Церковь не была уничтожена, еле-еле влача свое существование, едва заметное, — до того времени, как вспыхнувшая война страшно напугала большевиков и они ослабили свой нажим настолько, что разрешили избрать Патриарха, открыть церкви и дали вновь более или менее спокойно вздохнуть».¹⁴

Какие цели преследовала безбожная власть, пытаясь объединить Московскую Патриархию с живогерковниками не до конца понятно, хотя такой ход с ее стороны представляется возможным.

Не исключено, что здесь преследовалась цель объединить две выразившие лояльность структуры для более удобного управления ими. Возможен и другой вариант. Большевики понимали, что объединение Московской Патриархии с обновленцами приведет к появлению еще одной «правой оппозиции», к новому расколу, теперь уже среди вчерашних последователей митрополита Сергия. Это привело бы к еще большему ослаблению Церкви, после чего можно было уничтожить и самого митрополита Сергия, на которого давно был готов компромат, как на контрреволюционера и «японского шпиона». В принципе, уже в 1936, а тем более в 1938 г., у государства была возможность уничтожить Российскую Церковь одним ударом.

Большевики не стали осуществлять этот план. По-видимому, этому поспособствовало предчувствие грядущей войны, скорое присоединение Западной Белоруссии, Западной

Украины и Прибалтики со своими епархиями и многочисленными приходами. В этих условиях Московская Патриархия могла пригодиться. Пройдет еще несколько лет и коммунистам станет не до уничтожения Церкви, которая получит возможность восстановить свои силы.

Митрополиту (а с 1943 г. Патриарху) Сергию удалось, таким образом уберечь Церковь от разгрома.

Интересны сведения протоиерея С. Ляшевского о жизни Московской Патриархии.

«В 1936 году, — вспоминал протоиерей С. Ляшевский, — в январе м[еся]це за несколько месяцев до своего ареста и заточения в концлагеря Сибири, я был последний раз у Блаж[еннейшего] Митр[ополита] Сергия. <...> Это было на храмовый праздник в день Богоявления вечером в покоех Митр[ополита] Сергия в помещении Синода. Поздно вечером я пришел и позвонил у дверей.

Меня встретил Арх[иеписко]п Питирим [Крылов], Управляющий Московской епархией — очень ласково и проводил в столовую, где за праздничным столом пили чай. <...>. Мог ли я подумать о том, что Архиеп[ископ] Питирим доживал свои последние месяцы перед мученической кончиной в подвалах НКВД. Меня с радостью встретил Блаженнейший, выйдя мне навстречу, и мы вместе вошли в столовую. Я был бесконечно счастлив увидеть в последний раз, как потом оказалось, великого моего учителя Митрополита Серафима (Чичагова), жившего на покое в Москве, и которого я уже не видел перед тем несколько лет. Со слезами обнял он меня. Чувствовал великий Святитель, что видит меня в последний раз, многое он мне завещал на будущее, спеша все высказать.

Через несколько месяцев он был арестован и пробыв в страшных казематах около двух лет, принял там мученическую кончину в 1938 г. Эти два священикомученика были ближайшими сподвижниками Блаженнейшего Митрополита Сергия. Без совета с Митрополитом Серафимом [Чичаговым] Блаженнейший не предпринимал ни одного серьезного церковного дела.

Такая же страшная участь готовилась и ему самому. Его последние слова, обращенные ко мне, были полны невыразимой скорби: “Неужели мы больше никогда не увидимся?” <...> Это действительно была наша последняя встреча».¹⁵

¹⁴ HTSA. F. “Liashevskii” B. 2. F. 20. C. 20

¹⁵ Там же. С. 19.

По свидетельству протоиерея С. Ляшевского, митрополит Сергей в той ситуации постоянно жил под угрозой ареста и постоянно опасался провокаций. Особенно не доверял митрополит Сергей будущему прибалтийскому Экзарху, а тогда епископу Дмитровскому Сергию (Воскресенскому).

«Блаженнейший, — писал протоиерей С. Ляшевский, — был откровенен только с близкими ему людьми и даже будущему Экзарху Сергию [Воскресенскому] не мог всего доверять, и боялся его в последние годы».¹⁶

В принципе, данная информация тоже находит подтверждение. А. Свенцицкий, например, вспоминал, что «о владыке Сергии ходили дурные слухи», а московское духовенство отзывалось о нем, как о провокаторе.¹⁷

Страшное положение, в котором находился митрополит Сергей в конце 1930-х гг., подтверждается и другими данными. Архиепископ Пантелеимон (Рожновский), посетивший Москву после присоединения Западной Белоруссии, вспоминал о своей встрече с митрополитом Сергием в помещении Московской Патриархии: «Раздается стук в дверь <...> Входит инок, на вид инок, а кто он в действительности? — знает один Господь. “Владыка, автомобиль ожидает вас”, — промолвил инок и уда-

лился. “Ах, да, пойдем осматривать наши храмы московские, — сказал мне [митрополит] Сергей, и, подойдя вплотную ко мне, продолжал тихонько на ухо — Владыко, помолитесь прежде, не я вас везу храмы осматривать, а нас везут... куда нас завезут, сам не знаю”».¹⁸ Именно в те годы была расстреляна сестра митрополита Сергия, а на него самого было заведено дело по обвинению в тяжелых государственных преступлениях.¹⁹

«Только безумные уста, — вспоминал протоиерей Стефан Ляшевский, — <...> могут говорить что-либо плохое о Митрополите Сергии, не ведая, что говорят. Он был каждодневный исповедник и его сподвижники венчались священномученическими венцами».²⁰

Остается надеяться, что с учетом приведенных, а также других документов, которые будут постепенно вводиться в научный оборот, мы постепенно приблизимся к созданию объективного, действительно научного труда о Первосвятителе Русской Церкви.

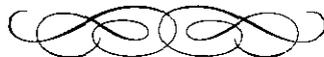
¹⁶ Тальберг Н. К сорокалетию пагубного евогианского раскола. Нью-Йорк, 1966. С. 41.

¹⁷ См.: Мазырин А., диакон. К истории высшего управления Русской Православной Церкви в 1935–1937 гг. // XVI Ежегод. богослов. конф. Православного Свято-Тихоновского гум. ун-та. М., 2006. Т. 1. С. 171.

²⁰ HTSA. F. “Liashevskii” B. 2. F. 20. С. 19.

¹⁶ Там же. С. 20.

¹⁷ См.: Свенцицкий А. Они были последними? М., 1997. С. 115.



И. А. Курляндский

ВЛАСТЬ И РЕЛИГИЯ В ГОД «ВЕЛИКОГО ПЕРЕЛОМА» (1930 г.)

1. Синхронно с поддержанным руководством страны наступлением ОГПУ на «кулацко-белогвардейские элементы» осенью 1929 г. продолжалось наступление на «церковников». Среди репрессируемых «кулаков» были видные члены церковных общин и содержатели церквей. Каждый удар, наносимый властями по крепкому, зажиточному крестьянству, автоматически бил и по религии, и по церкви. Для осени–зимы 1929 г. характерно

также было усиление антирелигиозной вакханалии, происходившей по попустительству властей.

2. Теоретически стратегия будущей политики была сформулирована И. В. Сталиным в статье «Год великого перелома». Сталин объявил истекший 1929 г. «годом великого перелома на всех фронтах социалистического строительства». Автор перечислял реальные и мнимые достижения истекшего года, чтобы создать у читателей нужное впечатление, что «великий перелом» опирается на широкое народное движение.¹ «Достижение пар-

¹ Как ломали НЭП. 1928–1929. М., 2000. Т. 5. С. 12, 13.

 Курляндский Игорь Александрович — к.и.н., Институт Российской истории РАН, с.н.с центра истории религии и Церкви в России
E-mail: iriran@mail.ru

тии состоит в том, что нам удалось организовать этот коренной перелом в недрах самого крестьянства и повести за собой широкие массы бедноты и середняков, ... несмотря на отчаянное противодействие всех и всяких темных сил, от кулаков и попов до филистеров и правых оппортунистов».² В программной статье духовенство было названо в числе тех «темных сил», которые сопротивляются введению «социализма». Речь Сталина 27 декабря 1929 г. провозгласила политику «ликвидации кулачества, как класса, на основе сплошной коллективизации».³

3. Р. Такер видел в осуществлении сталинской коллективизации «стратегию террора». Симптоматично, что «религиозники» занимали в этой стратегии одно из самых видных мест, уступая только «кулакам», как основной цели сталинских операций 1930–1933 гг. Такой удар власти по церкви и религии на фоне коллективизации и «раскулачивания» был прямо связан с тем, что церковь и религия составляли духовную опору ликвидируемого прежнего крестьянства, а духовные лица активно выступали в качестве защитников его интересов. Сводки информотдела ОГПУ за январь 1930 г. фиксировали многие случаи выступлений духовенства в разных областях Союза «за веру и бога против колхозов», в защиту закрываемых церквей, поддержки сопротивления колхозным активистам, созыв верующих набатным звоном, проповеди, что «социализм и религия несовместимы, а колхозы направлены против веры в бога» и т.д.⁴ Эти явления ориентировали руководство подготовить удар не только по «кулаку», но и «по попу». Подготовка постановления, определившего комплекс мер по проведению «раскулачивания», заняла у руководства страны первый месяц 1930 г. В решениях ряда местных партийных организаций «религиозники» прямо указывались в числе объектов будущего удара.⁵ Движение коллективизации провоцировало новую кампанию по закрытию церквей и снятию колоколов, более массовую и разрушительную, чем в 1929 г. Партийные организации стремились возглавить этот

процесс.⁶ Массовые аресты «кулаков» и их высылка сильно подрывали религиозные организации, как социальные институты, так как именно «кулаки», т.е. крепкие, зажиточные крестьяне, как активные члены церковных советов, чаще всего содержали церкви и священников. С изъятием «кулачества» церкви массово разорялись и закрывались как бы сами собой. Поэтому коллективизация, помимо прямых репрессий, была верным способом подрывать и уничтожить влияние церкви экономически.

4. Тема наступления на религию заняла место в постановлении Политбюро ЦК от 30 января 1930 г. «О мероприятиях по ликвидации кулацких хозяйств в районах сплошной коллективизации», которое во всех подробностях определяло порядок и ход будущего «раскулачивания». «Кулаки» разделялись на три категории, в зависимости от которых к ним и к членам их семей применялись массовые внесудебные репрессии. «Кулаки» должны были обязательно быть использованы как рабочая сила на стройках народного хозяйства — в условиях, почти не отличающихся от лагерных.⁷ В состоявшемся 30–31 января 1930 г. заседании коллегии ОГПУ были приняты основные положения по реализации карательными органами этой части постановления Политбюро. Были детализированы контингенты первой и второй категорий репрессируемых «кулаков», и, в частности, установлено, что в первую категорию (для концлагеря и расстрела) входит «также антисоветский актив церковников и сектантов». И во вторую категорию (для ссылки) был включен «кулацкий антисоветский актив церковников и сектантов, в первую очередь в районах сплошной коллективизации и пограничной полосы». 2 февраля был издан приказ ОГПУ «о мероприятиях по ликвидации кулачества как класса», которым в первую очередь предписывалось нанести удар по активно действующим кулацким элементам первой категории. Среди активных «кулаков» особо выделялись: «Кулаки — активные члены церковных советов, всякого рода религиозных, сектантских общин и групп, активно проявляющие себя». Среди лиц, подлежащих выселению, и в приказе зампреда ОГПУ фигурировал «антисовет-

² Сталин И. В. Сочинения. М., 1949. Т. 12. С. 125.

³ Там же. С. 170, 171.

⁴ Советская деревня глазами ВЧК—ОГПУ—НКВД: 1918–1939 гг.: Документы и материалы: в 4 т. М., 2000. Т. 3. Кн. 1. С. 88, 94–101, 138; Трагедия советской деревни: Коллективизация и раскулачивание 1927–1939 гг.: Документы и материалы. М., 1999. Т. 2. С. 157.

⁵ См.: Трагедия советской деревни... Т. 2. С. 106, 107.

⁶ См.: Политбюро и крестьянство: высылка, спецпоселение. 1930–1940. М., 2005. Кн. 1. С. 46.

⁷ Там же. С. 71.

ский актив церковников и сектантов».⁸ Таким образом, «церковники» были одной из приоритетных целей «раскулачивания». По чекистским сводкам весны 1930 г., «церковники» занимали одно из устойчивых мест по числу арестов «по первой категории» после «кулаков». Так, по Центрально-Черноземной области (на 5 марта) «кулаки» составили 4307 человек, духовенство — 385; по Центрально-Черноземной области (на 20 марта) «кулаки» — 4373, духовенство — 388; по Западной области (на март) «кулаки» — 2995, «служители культа» — 111 и т.д.,⁹ по Нижегородскому краю из арестованных на 13 марта 2344 человек «кулаки» составили 885, «бывшие люди» — 342, духовенство — 185. По Ивановской промышленной области (на 13 марта) из арестованных 4359 человек «кулаки» составили 1559, торговцы — 1132, духовенство — 602. Всего по справке ОГПУ от 17 ноября 1930 г., за период с 1 января по 15 апреля значится арестованных «церковников» по 1 категории 5028 человек («кулаков» 79330). За второй период операции (с 15 апреля по 1 октября 1930 г.) «церковники», как раздел, в отчете не выделены, они скрыты в графе «прочий антисоветский элемент». Нельзя сказать, сколько было выселено «церковников» «по 2-й категории» в числе около полумиллиона высланных с января по октябрь 1930 г.¹⁰ За все время операции по «раскулачиванию» чекисты в большом количестве в разных регионах страны «вскрывали» различные «центры» и организации, с руководящей ролью в них «церковников». Таким образом создавалась картина постоянного участия духовенства и церковных активов в многочисленных «заговорах» против советской власти, что оправдывало применение к ним массовых репрессий.¹¹

5. Что касается общей статистики арестованных органами ОГПУ «церковников» и «религиозников» в 1930 г. в ходе кампании по «раскулачиванию», то точной цифры установить до сих пор невозможно. Для того чтобы произвести скрупулезные подсчеты, должны быть открыты чекистские архивы — не горстке избранных «своих» людей, как сейчас, а всем отечественным и зарубежным исследователям. Общие данные по арестам «церковников» за 1930 г. опубликованы исследователем истории отечественных спецслужб О. Б. Мо-

зохиным. Согласно опубликованной им таблице, из 399445 арестованных только органами ОГПУ в 1930 г. по социальному составу духовенство составило 13554. Для сравнения — «кулаков» было арестовано 148297, «середняков» 56770, «бедняков и батраков» 17173, «лиц без определенных занятий» 55732, служащих 58151, рабочих 26599, торговцев и владельцев предприятий — 15523.¹² Так, на первый взгляд, выходит, что духовенство по числу арестов значительно уступало другим группам репрессируемых чекистами и составляло около 3 процентов от общего числа репрессируемых «по первой категории». Данные по миллионной «кулацкой ссылке» (аресты по «второй категории»), составной частью которой также были «церковники», в таблицу Мозохина не вошли, так как репрессии в этом случае, хоть и при помощи чекистов, в основном проводились советскими органами. Но, рассматривая указанные неполные данные чекистов за 1930 г., необходимо учитывать, что категорией «духовенства» состав репрессируемых по религиозному признаку далеко не исчерпывался. Согласно директивам руководства, массовым репрессиям подлежали «кулаки» — члены церковных советов; также много «религиозников» разных конфессий было среди попавших под сталинский «каток» середняков, бедняков, рабочих, служащих, «лиц без определенных занятий» и проч. Поэтому установить точную цифру репрессий по религиозным мотивам как за 1930-й, так и за последующие годы коллективизации и террора, исследователю невозможно, и вряд ли это является исполнимой задачей и в будущем. Если взять приведенную О. Б. Мозохиным цифру репрессированного духовенства в 13554, то остаются неизвестными ни источники, ни методика ее исчисления, включали ли чекисты в это число только священников или также церковнослужителей (диаконов, причетников и т.д.) и монахов, или же относили последних к «лицам без определенных занятий». Поэтому указанной чекистской статистикой надо пользоваться очень осторожно, понимая ее условность и заведомую неполноту. Но, так или иначе, и цифра 13554 показывает значительное увеличение репрессий духовенства чекистами по сравнению с предыдущими годами. Так, по данным того же О. Б. Мозохина, в 1925 г.

⁸ Трагедия советской деревни. Т. 2. С. 158–164.

⁹ См.: Советская деревня глазами ВЧК—ГПУ—НКВД. С. 102–111.

¹⁰ См.: Трагедия советской деревни. Т. 2. С. 725.

¹¹ См.: Там же. С. 729, 735, 736.

¹² См.: Мозохин О. Б. Право на репрессии. М., 2006. С. 291.

духовенства было арестовано 895 (из общечисла 72653), в 1926 — 832 (из 71435), в 1927 г. — 1676 (из 88130), в 1928 г. — 1777 (из 148995).¹³ За 1929 г. разбивка по социальному признаку в таблице О. Б. Мозохина отсутствует. Но можно отметить, что в 1927–1928 гг., по сравнению с годами «религиозного нэпа» (1925–1926 гг.) число репрессий духовенства выросло почти в два раза, а в 1930 г. произошел новый сильный скачок в росте репрессий духовенства — по сравнению с 1928 г. поток репрессируемых увеличился в 7,6 раза, а по сравнению с 1926 г. — в 16,3 раза. Таким образом, чекистские данные, взятые в их динамике, при всей их условности и неполноте, подтверждают тот факт, что проводимая «ликвидация кулачества как класса на основе сплошной коллективизации» являлась новым массированным ударом по религиозным организациям и служителям культов всех конфессий, — при том этот удар, по своей тотальности, массовости и жестокости, оставил далеко позади все предыдущие, наносимые властью, удары по религии. Следует согласиться с А. Н. Сахаровым, что не провозглашенный Сталиным 1929-й, а именно 1930 г. стал реальным годом «коренного перелома» во внутренней политике советского государства и ознаменовался массовым террором.¹⁴

6. В постановлении Политбюро от 30 января 1930 г. о «раскулачивании» религии особо был посвящен восьмой пункт в разделе «Особые постановления»: «Срочно пересмотреть законодательство о религиозных объединениях в духе полного исключения какой бы то ни было возможности превращения руководящих органов этих объединений (церковные советы, сектантские общины и проч.) в опорные пункты кулачества, лишенчества и вообще антисоветских элементов. Поручить Оргбюро ЦК дать директиву по вопросу о закрытии церквей, молитвенных домов сектантов и проч. и о борьбе с религиозным и сектантским движением, в целях устранения тормозов в соваппарате, мешающих проведению в жизнь принятых подавляющей массой крестьянства решений о закрытии церквей, молитвенных домов сектантов и т. п. В этой директиве указать также на необходимость особо осторожного проведения этих мероприятий в отсталых национальных районах». Следующим пунктом Союзному Совнар-

кому поручалось издать в пятидневный срок «вытекающие из настоящего постановления законодательные изменения».¹⁵

Новое законодательное наступление, прямо вытекающее из этого решения, не оставило себя ждать. 6 февраля 1930 г. комиссия по культу при Президиуме ВЦИК упростила процедуру закрытия церквей при одновременном увеличении радиуса прихода, чтобы «формальное применение статей действующего законодательства не превращалось в непреодолимое препятствие», мешающее действиям заинтересованных ведомств. Принятие решений о закрытии церквей делегировалось местным органам власти (без прежнего обязательного утверждения во ВЦИК).¹⁶ 11 февраля 1930 г. за подписями Калинина, Рыкова и Енукидзе вышло секретное совместное постановление ЦИК СССР и СНК СССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений».¹⁷ Так советскими органами был прямо выполнен п. 8. «особых постановлений» директивного документа Политбюро от 30 января 1930 г. Руководящие органы религиозных организаций в результате этих решений подлежали теперь беспощадной чистке от всех неблагонадежных, с точки зрения власти, элементов. Размытые критерии «контрреволюционных элементов» открывали дорогу новым волнам произвола по отношению к религиозным общинам. Мнимое засилие в них «контрреволюционеров» становилось для власти удобным предлогом и для их роспуска, и для ограничений их деятельности. Неограниченное администрирование властей всех уровней по отношению к религиозным организациям после этого постановления стало обычной практикой. Поток жалоб верующих на произвол и репрессии, вызванные этим постановлением, видимо был настолько велик, что один из его подписантов секретарь ЦИК СССР А. С. Енукидзе решил в августе 1930 г. поставить перед Политбюро вопрос о его отмене, но претерпел неудачу.¹⁸

7. Многочисленные крестьянские выступления на церковной почве в январе–марте 1930 г. вынудили Сталина вновь совершить кратковременный тактический поворот в религиозной политике. Чекистские сводки показывают, что в массовых выступлениях в за-

¹⁵ Трагедия советской деревни. Т. 2. С. 130.

¹⁶ См.: Одинцов М. Государство и Церковь. М., 1992. С. 45, 46.

¹⁷ АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 14. Л. 10.

¹⁸ См.: Там же. Л. 13–15.

См.: Там же. С. 263, 269, 276, 282.

Сахаров А. Н. 1930: год «великого перелома» и начала ольшого террора // Вопросы истории. 2008. № 9. С. 40–69.

щиту быстро разрушаемых и закрываемых на волне коллективизации церквей, арестованных батюшек и против снятия с церковью колоколов руководящую роль играли женщины. Равно как наиболее массово выступали женщины и против коллективизации и «раскулачивания» в целом. Разумеется, чекисты представляли дело так, что женщины действуют главным образом «под влиянием кулаков», маскируя таким образом действительную причину «бабьих бунтов» — экстремистскую политику самой власти.¹⁹ В чекистских сводках, в которых находили отражение и конкретные проявления женских протестов.²⁰ Всего за январь—март 1930 г. чекисты зафиксировали 7978 массовых выступлений в деревне, из них против закрытия церквей и снятия колоколов — 776 (третье место после выступлений по мотивам коллективизации и «изъятия и ущемления антисоветского элемента»), из тех же 7978 «с преобладанием женщин» — 1780.²¹ При том динамика выступлений показывала их устойчивое повышение из месяца в месяц, что было прямо связано с эскалацией насилия власти в деревне.²² Росло и количество участников массовых выступлений.²³ Эти данные поступали руководству страны и становились материалом для принятия решений по снижению общественной активности, доходившей на местах и до «антисоветских восстаний».

Первый раз «осадить» слишком забравших «влево» «головотяпов» Сталин взялся в статье «Головокружение от успехов». Весь ее смысл состоял в том, что вождь решил возложить всю ответственность за эксцессы развязанной им же самим политики на местных «козлов отпущения».²⁴ Нашлось в статье Сталина место и выпад против слишком «забежавших вперед» антирелигиозников.²⁵ Вскоре стало очевидным, что одного публичного выступления вождя в центральном органе партии недостаточно для совершения тактического поворота в политике. Требовалось создать обобщающий директивный документ. К этому дополнительно нацеливали Сталина и поступающие к нему письма партийных функционеров о чудовищных «перегибах» в коллективизации —

И. М. Варейкиса, С. И. Сырцова, Е. Г. Евдокимова, Р. И. Эйхе и других.²⁶ 10 марта Политбюро приняло первое, секретное, без опубликования в печати, постановление, где предписывалось «немедленно прекратить в какой бы то ни было форме насильственную коллективизацию, решительно бороться с применением каких бы то ни было репрессий по отношению к крестьянам, не идущим пока что в колхоз». Особый девятый пункт был посвящен «перегибам» в области религии: «Решительно прекратить практику закрытия церквей в административном порядке, фиктивно прикрываемом общественно-добровольным желанием населения. Допускать закрытие церквей лишь в случае действительного желания подавляющего большинства крестьян и не иначе, как после утверждения соответствующих решений сходов областными исполкомами. За издевательские выходки в отношении религиозных чувств крестьян привлекать виновных к строжайшей ответственности». Этот пункт усиливался дополнительным решением Политбюро от 10 марта: «Предложить президиумам ЦИК союзных республик выслушивать жалобы по религиозным делам и исправлять допущенные искривления и перегибы».²⁷ Постановление однако не отменяло ряда решений о форсировании коллективизации и раскулачивания, принятых в январе 1930 г., программирующих именно насильственный характер коллективизации. Этот факт доказывает лицемерный характер совершаемого Сталиным тактического поворота. 14 марта 1930 г. Политбюро приняло идентичное по своему смыслу постановление с тем же названием, что и 10 марта, несколько отличающееся в редакции и с более пространной преамбулой, в которой была выделена и тема борьбы с религией.²⁸ Примерно то же было повторено и в циркулярном закрытом письме ЦК 2 апреля «О задачах колхозного движения».²⁹

8. В ответ на сталинские директивы некоторые партийные начальники попытались действительно отыграть ситуацию «назад» и отменить или смягчить проводимую прежде экстремистскую практику.³⁰ В Средне-Волжском крае райкомом ВКП(б) было вы-

¹⁹ См.: «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922—1934 гг.). М., 2008. Т. 8. Кн. 1. С. 680.

²⁰ См.: Там же. С. 161, 177, 193, 677, 691.

²¹ См.: Трагедия советской деревни. Т. 2. С. 802.

²² См.: Там же.

²³ См.: «Совершенно секретно». Т. 8. Кн. 1. С. 854, 855.

²⁴ Трагедия советской деревни. Т. 1. С. 38.

²⁵ Сталин И. В. Указ. соч. С. 198, 199.

²⁶ См.: Лубянка. Сталин и ВЧК—ГПУ—ОГПУ—НКВД. 1922—1936 гг. М., 2003. С. 226.

²⁷ Трагедия советской деревни. Т. 2. С. 304, 305.

²⁸ См.: Политбюро и крестьянство. Кн. 1. С. 156, 157.

²⁹ Трагедия советской деревни. Т. 2. С. 366.

³⁰ См.: Там же. С. 398.

несено предложение Выборновской ячейке ВКП(б) проработать статью Сталина и постановление ЦК ВКП(б) об извращении партии в области колхозного строительства и срочно исправить на месте все допущенные перегибы в работе... До окончания весеннего сева прекратить дальнейшее закрытие церквей, снятие колоколов и изъятие церковных ценностей.³¹ В Туле было приостановлено закрытие церкви в связи с протестом толпы верующих из 1 500 человек со ссылками на Сталина³² и т.д.

9. Принятые временные меры по сдерживанию массового закрытия церквей на волне борьбы с «перегибами» коллективизации и «раскулачивания» дали тот желательный для руководства результат, что количество массовых выступлений, в том числе по «церковным» мотивам, удалось снизить. Так, общее количество крестьянских выступлений в апреле по чекистским данным зафиксировано 1992 (для сравнения в марте их было 6 528), из них по причине закрытия церквей и снятия колоколов 391 (в марте было 514). В мае количество выступлений еще более падает. Общее число — 1 375, из них по «церковной причине» — 126. В июне происходит новое снижение. Общее число — 886, по «церковной причине» — 69, в июле — общее число — 618, по «церковной причине» — 38, в августе — общее число — 256, по «церковной причине» — 25.³³ Не только репрессии, но и политические маневры Сталина весны 1930 г. послужили причиной уменьшения массовых выступлений к лету-осени 1930 г. Думается, главным мотивом этого временного отступления был страх диктатора пред возможным расширением массовых народных выступлений, желание их уменьшить на время. Осенью-зимой 1930 г., после некоторой передышки и перегруппировки сил власть, не оглядываясь на прежние сталинские установки, пошла в новое решительное наступление на «кулачество» и на массовый загон людей в колхозы, что сопровождалось, как обычно, массовыми репрессиями против духовенства и активных «религиозников» всех конфессий, массовым разрушением и закрытием церквей. Последовавшие новые волнения верующих в начале 1930-х гг. просто стали подавляться с большей жестокостью, как «кулацкие мятежи». Тактический

характер поворота марта 1930 г. признавал сам Сталин в «письме к тов. Рафаилу».³⁴

10. В 1926–1930 гг. руководство страны последовательно и целенаправленно провело масштабную операцию по полному свертыванию «религиозного нэпа» и перехода от политики сравнительной терпимости к религии к эпохе масштабных гонений и репрессий. Одна из главных причин — общий поворот победившей в борьбе за власть с разными оппозициями сталинской клики к политике «большого скачка» в экономике, идеологии и культуре. Грубый насильственный слом вековых традиций крестьянского хозяйствования и массовой загон крестьян в сталинские колхозы были невозможны без подрыва духовной основы самого бытия крестьянина на селе — без массивного удара по религии и церкви. Этот удар иногда проводимые Сталиным тактические отступления могли только временно смягчить, но не отменить. Важным делом в проведении коллективизации и «раскулачивания» было умелое разжигание режимом низменных инстинктов в народе, чтобы обеспечить массовость поддержки своим «большим планам». Власти подстрекали значительные массы людей к жестоким насилиям в отношении своих же сограждан, играя на таких вечных мотивах, как честолюбие, корысть, месть и зависть к чужому успеху. Для того чтобы задействовать людей в этих направлениях, требовалось тоже серьезно ослабить влияние на их сознание традиционных религий и церквей, с их нравственными «табу», удерживающими от тех преступлений, к которым активно толкала народ сталинская власть. Также важный побудительный момент в наступлении власти на религию был связан с тем, что «религиозники» разных конфессий нередко действительно выступали в составе различных протестных движений, сопротивляющихся различным аспектам политики власти, направленной на усиление грабежа города деревней. В религиозных организациях Сталин видел конкурентов в борьбе за идеологическое и духовное господство своей властной группы над населением, — поэтому он и старался так жестоко и последовательно их подавлять, как с помощью прямых репрессий, так и путем массивной пропаганды, экономических рычагов и репрессивных законов. Выполнить большевистскую «программу-максимум» в религиозно-массовом вопросе и в период

³¹ См.: Советская деревня глазами ВЧК—ОГПУ—НКВД. С. 281.

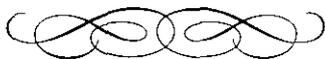
³² См.: Там же. С. 491.

³³ См.: Трагедия советской деревни... Т. 2. С. 802.

³⁴ Сталин И. В. Указ. соч. С. 231.

«великого перелома» властям не удалось. Религиозная вера оставалась жить в сознании многих миллионов людей. Но своеобразная «программа-минимум» сталинской командой была выполнена. Роль религиозных организа-

ций в советском обществе была крайне ослаблена, они были массово маргинализированы и частично криминализированы, а их деятельность вытеснена на периферию общественно-го сознания.



Е. В. Кустова

НАРОДНЫЙ ПРОПОВЕДНИК

(к биографии Константина Николаевича Иванова)

После революции 1917 г. далеко не все верующие приняли религиозную политику советской власти. Если одни роптали про себя, то другие не только высказывали свое недовольство, но и стремились отвратить верующих от «безбожной советской власти». Одним из таких ярких представителей в Вятском крае в 1920-е гг. стал Константин Иванович Иванов.

Его судьба до революции не отличалась от миллионов других. Он родился в 1862 г.¹ в семье мещанина г. Вятки. В 18 лет закончил трехклассное городское училище. Женился. Вместе с супругой Анной Андреевной воспитывал трех дочерей. За свою жизнь он испробовал множество профессий. Он служил в конторах Вятского и Томского пароходств, занимался сапожным, столярным ремеслом, переплетным делом, торговал бакалейно-галантерейным товаром, 10 лет вместе с супругой изготавливал и продавал головные уборы, служил мельником, занимался куплей и продажей небольших домов.

Однако в суете земных забот, он всегда помнил о Боге и старался в меру своих сил служить Ему. Впоследствии он так рассказывал об этом: «С 1910 года я как любитель Слова Божия сотрудничал при Вятских Епархиальных миссионерах от Вятского епархиального братства Святителя Николая. Моя деятельность сотрудничества по миссионерству распространялась главным образом в Малмыжском, Глазовском, Сарапульском и Вят-

ском уездах, где преобладали раскол и сектантство... За работу по сотрудничеству с миссионерами получал периодически вознаграждение в виде жалования по 15–20 руб.».

Февральская революция застала его на Ижевском заводе, где он занимался столярным делом и миссионерством. В 1917 г. он уезжает на Вятку. По его словам, ни в Февральской, ни в Октябрьской революциях участия не принимал и относился к ним «...совершенно безразлично, ибо по моим убеждениям всякая Власть от Бога... На все мероприятия Соввласти смотрю безразлично, если эти мероприятия не касаются религии, т.е. православной веры, за нарушение же с чьей бы они стороны не исходили, я готов умереть в любой момент как истинно верующий христианин...».

Однако Советская власть, которая декларировала отделение Церкви от государства, стала активно вмешиваться в дела религии, встретив ответную реакцию со стороны верующих. Поэтому в новых условиях пропаганды атеизма и обновленчества Константин Иванов сменил миссионерскую работу среди инородцев и старообрядцев на работу среди своих же, православных.

В его деятельности в 1918–1929 гг. можно выделить несколько направлений. Первым являлось сохранение старых и создание новых приходских общин. Так, после закрытия в г. Вятке Успенского Трифонова монастыря Константин Иванов стал одним из организаторов Трифоновской приходской общины, которая официально оформилась в декабре 1918 г. В феврале 1919 г., когда община постепенно встала на ноги, он перешел в церковь Иоанна Предтечи. Кроме того, в начале 1920-х гг. под руководством епископа Сергия в д. Болячкино Сунской волости Нолинского уезда он органи-



Кустова Елена Витальевна — к.и.н., Вятский государственный гуманитарный университет, доцент
E-mail: kustovael@yandex.ru

¹ По другим сведениям в 1859 г. или 1861 г.

зовал общину Болячкинского монастыря, игуменом которого был назначен о. Георгий (Герман Антонович Рыков), впоследствии осужденный вместе с К. Ивановым.

Вторым направлением стала помощь ссыльным священникам. Так, для ссыльных епископов Павла и Виктора, а также для священника Перебаскина он собирал деньги по церквам.

Но главной целью его деятельности стала борьба с обновленческим движением. Поскольку вятские епископы поддерживали патриарха Тихона, в апреле 1923 г. в Вятку был направлен обновленческий митрополит Евдоким в качестве временноуправляющего Вятской епархией. Многие храмы в городе признали новую церковную власть. В результате в 1923 г. обновленцы почти одновременно захватили сразу несколько храмов в городе, в том числе и «Предтечу». Вместе с другими сторонниками патриарха Тихона Иванов был вынужден перейти в Воскресенский собор. Но и там под влиянием речей обновленческого митрополита протоиереи Воскресенского собора Тихвинский и Фаворский поддержали новое течение в церкви, в то время как псаломщик-священник Попыванов с группой мирян воспротивились этому. «Тихоновцам», которых уже выгнали из Предтеченского, Спасского, Успенского храмов, пришлось буквально силой отвоевывать Воскресенский собор. По словам обновленцев Петра Губина и священника Николая Фаворского, Попыванов и Иванов на собрании активно начали агитировать против обновленцев, говоря, что те «продались большевикам». Их выступление произвело раскол среди верующих Воскресенского собора. Для успокоения прихода и утверждения в нем обновленчества настоятель Тихвинский решил созвать приходское собрание, где он намеревался разъяснить, кто такие обновленцы. Но «попывановцы» сорвали это собрание, захватив у настоятеля ключи от Воскресенского собора. Константин Иванов распорядился ключи Губину как «красному» не давать. После этого собрания вышло постановление об изгнании обновленцев-священников из Воскресенского собора, который остался за «тихоновцами».

Как впоследствии жаловался властям Губин, «возненавидела нас с Тихвинским эта кучка захватчиков за то, что мы, как постановил церковный собор 1923 г., стали протестовать против того, что они советскую власть считали антихристовой, сатанинской, точь-в-точь, как проклинал власть патриарх Тихон.

Так что, действительно, у этой кучки желанием было отделаться от ненавистной им советской власти, а так как действовать против власти они опасались арестов, то все зло они срывали на наших за то, что наши не ругали власть... По моему давно бы следовало советской власти разорить это гнездо черного ворона Попыванова».²

Обновленцы утверждали, что «воскресенцы не ограничились своим влиянием на город и приход, а распространяли его по всей епархии, используя для этой цели бродячих агитаторов... добившихся успехов в виде вербовки приходов в состав Викторощины под лозунгом борьбы за "старое". Впоследствии эта кучка воинствующих активистов Викторощины, действовавших под флагом Воскресенского собора, увеличились за счет завербованных... агитаторов — представителей деревенского прихода...».³ По словам Любови Шаньгиной, Иванов и другие активисты Воскресенского собора в беседах с верующими говорили, что советская власть происходит от Сатаны и ничего общего у верующих в Бога быть с нею не может. В этих же беседах они говорили, что скоро будет кончина мира, т.к. даже есть антихрист в лице Советской власти, которая под видом распространения своей культуры сеет в среде населения безбожие.⁴

Константин Иванов, несмотря на свой преклонный возраст, не ограничивался деятельностью в границах прихода и даже городской черты. В июне 1923 г. он был руководителем собрания в Преображенском монастыре (около 500 чел.), на котором постановили всех священников-обновленцев изгнать из храмов. В июле 1923 г. его пригласили на собрание жители с. Пасегово для проведения выборов священника, чтобы тот случайно не оказался обновленцем. Трижды он был и в Филейском монастыре.

Летом 1923 г. Константин Иванов возвращался из Москвы от патриарха Тихона. Как он сам рассказывал впоследствии следственным органам, «...по пути в Вятку в Котельничском уезде останавливался в четырех деревнях для отдыха и обеда, где с группами граждан по 5–10–15 человек проводил беседы против Живой церкви. Эти беседы я не считаю собраниями, а потому разрешения на устройство их не считал нужным брать от местных властей. Ан-

² ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 2. Л. 106.–2.

³ Там же. Л. 1106.–12.

⁴ См.: Там же. Л. 1406.

тисоветской агитации на этих беседах я не вел, хотя был арестован два раза Котельничской милицией за проведение означенных бесед. Литература у меня на этих беседах имелась: Библия, Евангелие, Книга Иоанна Златоуста и Святого Киприана, при беседах ими я и руководствовался, читая из них отдельные выдержки. Кроме того у меня имелись письма-листовки, переписанные от руки. Кто автором являлся этих писем, я не знаю, т.к. они переданы мне в вагоне поезда неизвестным мне человеком, но содержание их целиком направлено против Живой церкви и последнее называется отделением ГПУ. Этими листовками крайне интересовался... на собраниях-беседах я их не показывал, но пользовался при ведении бесед отдельными выдержками».

Результатом его активной деятельности стал арест в августе 1923 г. по обвинению в организации «антисоветских собраний».

Правда, даже сторонники патриарха Тихона среди вятского духовенства не всегда приветствовали столь рьяное служение Константина Иванова, которое могло осложнить и без того напряженные отношения с властями. Так, не приветствовал подобного «миссионерства» осторожный епископ Авраамий (Дернов). По его словам, «Иванов миссионировал по своему собственному желанию... Впоследствии, когда властями было запрещено Иванову отлучаться из гор. Вятки, то я лично отчасти был доволен этим, т.к. он слишком резко и шумно выступал против обновленцев и часто подвергался в уездах арестам».

14 декабря 1923 г. в Спасском соборе состоялось собрание обновленцев, на котором «...произносились речи против течения Тихона». Пришедшие на собрание Иванов и Петухов стали защищать епископа Авраамия, признающего Тихона, мешая выступать докладчикам-обновленцам. Под давлением «живоцерковников» они были вынуждены удалиться. Обновленцы пожаловались властям на Иванова, что он пришел с Петуховым на собрание без приглашения, мешал разговаривать и оскорблял члена Епархиального управления А. В. Кряжевских.

Этот конфликт стал поводом для очередного ареста в феврале 1924 г. Во время следствия, когда он сидел в Рабдоме в Вятке, дочери просили о свидании с отцом. Особенно ждала этой встречи Параскева, которая собиралась выходить замуж и просила устно-

го благословения родителя. Просил об этом и сам Иванов, но в свидании им было отказано.⁵

Однако Константин Иванов духа никогда не терял. Он помнил благословение арестованных епископов Павла и Виктора «крепко стоять за патриарха и не бояться арестов, ссылок и даже расстрелов». Он воспринимал свою жизнь через призму страданий за веру и Христа. После ареста в августе 1923 г. он писал своему «дорогому семейству»: «Я, Слава Богу, жив и здоров, и благодарю Господа, что Он сподобил меня за Его пострадать. Не скорбите, но молитесь, и моим знакомым передайте, что я нуждаюсь в общих молитвах».⁶

Сами власти так охарактеризовали Константина Иванова: «Тип царских противораскольничьих миссионеров-начетников. Старик весьма решительный, с мстительным и твердым характером, настроен как религиозный обрядовик и грубый фанатик. Хорошо знаком с вятскими епископами Борисовским и Островидовым и является их первым почитателем и поклонником. Был одним из самых активных членов-руководителей организованного ими Союза христианской молодежи. Крайний противник всех новшеств в Православной церкви, в т.ч. и обновленческого движения, с которым ведет ожесточенную борьбу, а всех признающих его считает «безблагодатными еретиками, вошедшими в союз с Соввластью для уничтожения православной веры». Занимается миссионерством по собственному желанию, а также «послужить делу Божию» и ездит по епархии энергично, ведя антиобновленческую и контр-революционную агитацию и пропаганду среди крестьянского населения. Причем существа христианства не понимает, а основывается лишь на узких правилах, установленных церковью для борьбы с расколом, и для него фраза «царь — помазанник Божий» есть непреложный божественный закон, а «несть власти не от Бога» подвергается сомнению, так он считает, что только царская власть происходит от Бога. Среди несознательного верующего населения Иванов считается за умного и ученого в делах веры человека, и пользуется громадным доверием и авторитетом как «ревнитель старых правопорядков» и «хранитель отечественных преданий».⁷

⁵ См.: Там же. Оп. 9. Д. Су-11397. Т. 1. Л. 369об.; Т. 2. Л. 106-106об.; Т. 3. Л. 25об.-31об., 33об., 66, 69, 72об., 80-81об.

⁶ Там же. Т. 3. Л. 19/5.

⁷ Там же. Л. 2.

Как уже говорилось, епископ Авраамий не только не благословлял миссионерской деятельности Иванова, но даже пытался удержать его от этого. Однако следствие выстроило свою версию, по которой одинокий миссионер-антиобновленец превратился в антисоветского агитатора и контрреволюционного организатора, действующего по указке вятского епископа. В частности, в обвинительном приговоре по делу Авраамия (Дернова) и Константина Иванова говорилось:

«Для большей успешности в борьбе с обновленцами и закрепления своих позиций, а в то же время и для подпольной антисоветской работы, Авраамий Дернов командирует миссионера Иванова по уездам, везде и повсюду, без ведома и разрешения местных властей, устанавливает собрания, сходки, беседы и местами устройства их выбирает преимущественно те села и деревни, где нет органов и представителей власти... На тех собраниях Иванов наряду с антиобновленческой, ведет и антисоветскую пропаганду в самых грубых формах, чем настраивает и восстанавливает несознательных и фанатично верующих крестьян против советской власти. Также возит с собой и распространяет среди населения письма высланных бывших епископов Павла и Виктора, написанные в контр-революционном духе, различные воззвания патриарха Тихона и известную антисемитскую брошюрку под заглавием "Скоро при дверях", автором которой был монархист монах Нилус, более реакционный, чем митрополит Антоний Храповицкий... Темные крестьяне после этого смотрели на Соввласть как на власть "жидовскую", которой управляет сам Антихрист. Кроме того Иванов, имея всегда на руках копию контрреволюционного письма от одного священника, сидящего в Бутырской тюрьме, в котором он называет Живую Церковь «отделением ГПУ» и т.д. С содержанием этого письма он знакомил на собраниях верующих и лично давал читать самим.

В результате этой чисто контрреволюционной деятельности Иванова, в тех местах, где он побывал, среди населения произошли серьезные волнения, которые сильно отразились на всей политически-религиозной жизни и, в частности, оказали огромное затруднение при проведении налоговой кампании и кампании по перерегистрации религиозных общин. Иванов три раза был арестован, но это никакого влияния на него положительно не оказывало, а наоборот, укрепляло его авторитет и извест-

ность в глазах верующих как "истинного борца и страдальца за православную веру"». ⁸

Власти пришли к выводу о необходимости «обезвредить» Иванова как «неисправимовредный и социально-опасный элемент» и хотя бы на время остановить его «разлагающее влияние». 13 ноября 1925 г. Особое совещание при коллегии ОГПУ приговорило Константина Иванова вместе с епископом Авраамием за антисоветскую агитацию к высылке в Зырянский край на три года. ⁹ Еще 28 февраля 1924 г. Иванова освидетельствовали врачи. После перечисления многочисленных болезней (одышка, отеки, боли в левом боку, миокардит, атеросклероз) шло стандартное заключение: «Следовать в ссылку на Север может».

Вернувшись в 1927 г. в Вятку Константин Иванов снова занялся переплетом книг. ¹⁰ Однако своего главного дела не оставил. Как рассказывала на допросе обновленка Л. Н. Братухина, Иванов «сразу после приезда в г. Вятку из ссылки... примкнул к Воскресенскому собору и повел свою разлагающую работу среди верующих крестьянского населения. Не помню какого числа в палатке Воскресенского собора после обедни, в присутствии крестьян он говорил: Сатана борется с церковью, подобно Сатане борется с ней и Советская власть. Никакой разницы у советской власти с сатаной нет. Власть антихристова, наступили последние времена мира, и народился антихрист от советской власти. Касаясь выпущенной декларации духовенством, он говорил, что декларация куплена у советской власти ценой крови, кто признал декларацию, тот продал церковь большевикам... С аналогичной агитацией он ходил по домам верующих г. Вятки, согласных с декларацией и предлагал вернуться в православие в «лоно церкви» к епископу Виктору, про которого говорил, что он советскую власть не признал, и за это его большевики заключили в Соловецкий лагерь». ¹¹

Емкую характеристику дал Иванову и один из лидеров обновленческого движения на Вятке Алексей Кряжевских:

«Иванов, как бывший миссионер, известен всей губернии как ревнитель "православия", имеет множество связей в разных горо-

⁸ Там же. Л. 3.

⁹ См.: Книга памяти жертв политических репрессий. Киров, 2001. Т. 4. С. 74, 94.

¹⁰ См.: ГАСПИКО. Ф. 6799. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 180–185; Оп. 9. Д. Су-11397. Т. 3. Л. 72, 810б.

¹¹ Там же. Т. 2. Л. 5–6.

дах и селах, поэтому и передвигается с места на место по указаниям Попыванова, отправляясь всюду в качестве «тяжелой артиллерии», а если нужно, то и успешно скрывается от преследований гражданских властей. Например Иванов в то время, когда я ездил ликвидировать Покровский Феклинский монастырь, быстро устроил мне западни. Первую в Колосове, собрав туда до 900 человек мужчин и вторую в Лувеже, куда собрал свыше 2 000 человек. При этом надо заметить, что Иванов руководил подобного рода скопищами народа, сам был невидим (обыкновенно засядет где-либо в квартире, а в с. Александровском даже на колокольне, и управляет, командует оттуда толпой или путем подачи записки и сигнализацией в окне). Целью таких скопищ Иванова было намерение парализовать мою деятельность путем или убийства, или искалечения, чтоб я «ездить не мог». Узнает, куда я должен следовать и отправляет туда с целью пресечь путь.

Охотился за мной Иванов потому, что считал меня ужасным разрушителем церкви и более опасным противником, чем «чека и коммунисты», т.к. я свободно владел знанием всех сторон церковной жизни, выступал от имени съезда верующих, как член Е[пархиального] У[правления] от мирян и, наконец, всюду, где только я имел возможность выступать на собраниях, толпа успокаивалась и соглашалась, отказываясь от антисоветских выпадов».¹²

29 мая 1929 г. Иванов единогласно был избран членом приходского совета Воскресенского собора, ответственным за хозяйственные вопросы. В июле 1929 г. власти приняли решение о закрытии Воскресенского собора. Не помогала и делегация прихожан, отправленных в Москву с прошением оставить собор верующим. 25 сентября в числе других активистов, противостоявших закрытию собора, Константин Иванов был арестован. В тот же день у него произвели обыск, при котором была конфискована богатая библиотека, состоявшая из 320 книг духовного содержания.¹³

Тогда ему припомнили все, в т.ч. и изгнание обновленцев из Воскресенского собора в 1923 г. Напирали на это и сами «живоцерковники», показывая на допросах свою лояльность к со-

ветской власти и подчеркивая контрреволюционность «тихоновцев». Для них это была хорошая возможность избавиться от своих противников. Тогда они не подозревали, что вскоре власть также легко избавится и от них.

Безоговорочно принимая епископа Виктора, считая его мучеником за веру, Константин Иванов пошел за ним до конца, встав в т.н. «викторианский раскол», не принимая сотрудничества церкви и советской власти и не поддерживая Декларацию митрополита Сергия (Страгородского). 8 октября 1929 г. ему предъявили обвинение в принадлежности к нелегальной группировке Воскресенского собора, а также проведении агитации и пропаганды против советской власти (ст. 58, п. 10, 11). Всего тогда по делу «Воскресенской группировки» проходило 37 членов прихода. Обвинение гласило, что данная группировка «...под видом церковной деятельности и борьбы с другими церковными группировками систематически вела контрреволюционную работу, превратив Воскресенский собор в законспирированную монархическую организацию».¹⁴

14 ноября 1929 г. Иванова отправили в Москву для рассмотрения дела в Особом Совете при Коллегии ОГПУ. Постановлением ОГПУ от 3 февраля 1930 г. он был осужден по ст. 58 п. 10, 11 за антисоветскую агитацию и принадлежность к антисоветской организации духовенства «Истинно православной церкви». По приговору его ждала высылка в Северный край на 3 года (начиная с 27 сентября 1929 г.). После медицинского освидетельствования 70-летнего старика, прошедшего ссылки и тюрьмы, врачи милосердно приписали: «При следовании по грунтовой дороге необходима подвода». 3 июня 1930 г. вместе с другими осужденными он прибыл в г. Архангельск. После этого его следы обрываются. Вероятно, где-то там и обрывалась жизнь «возлюбленного о Христе брата», «дедушки-исповедника» и «борца за истину», как его называли верующие. 7 сентября 1967 г. Президиум Кировского областного суда прекратил его дело «за необоснованностью осуждения».¹⁵

¹² Там же. Л. 26об.-27.

¹³ См.: Там же. Т. 1. Л. 4, 112, 120, 132.

¹⁴ Там же. Л. 281; Т. 2. Л. 217.

¹⁵ Там же. Т. 2. Л. 148, 229; Т. 3. Л. 126-128.



З. Ш. Мавлютова

СТАНОВЛЕНИЕ «БЕЗБОЖНОГО ДВИЖЕНИЯ» В ЗАУРАЛЬЕ

Появление Союза безбожников (далее — СБ) в СССР связано с атеистической политикой Советского государства. В 1924 г. было создано Общество друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ). В апреле 1925 г., в Москве состоялся I съезд данной организации, который обсудил вопросы антирелигиозной работы в СССР и объединил вокруг себя широкий актив безбожных сил. В июне 1925 г. президиум Исполнительного бюро Центрального совета ОДГБ принял решение о переименовании общества в «Союз безбожников СССР».

Основным направлением его деятельности была антирелигиозная агитация и пропаганда. Антирелигиозные мероприятия проводились с целью преобразования культуры и быта, внедрения в массы естественнонаучных знаний.

Низовыми единицами Союза являлись ячейки, которые возникали на фабрично-заводских предприятиях, в селах, красноармейских частях и т.д.

В г. Тюмени организационное оформление общества «Безбожник» произошло в 1925 г., в его оргбюро вошли Вишняков, Захаров и Иванов. Спустя полтора месяца, 22 февраля 1925 г., состоялась I общегородская конференция, на ней был принят Устав, Программа общества, определены принципы деятельности. К моменту созыва конференции в г. Тюмени существовало 17 ячеек безбожников с численностью 847 чел.¹ К лету работа ячеек пришла в упадок, функционировали лишь только три. Ячейки действовали нерегулярно, активизируясь в ходе антирождественских и антипасхальных кампаний.

В период 1925–1929 гг. происходило становление организации безбожников. Так, 1 января 1926 г. в рядах СБ состояло 87 тыс. членов, а 1 января 1929 г. — 465 тыс.² Уральский СБ был одной из крупнейших организаций страны. В его рядах в 1925 г. насчитывалось 9537 чел.,

к I областному съезду в декабре 1928 г. состояло примерно 12 тыс. чел., ко II съезду в октябре 1930 г. находилось почти 127 тыс.³ Но оценить реальную численность Союза в этот период достаточно сложно, так как создаваемые ячейки то прекращали свое существование, то снова появлялись.

Рост числа членов Союза являлось одним из направлений его деятельности. На I уральском областном съезде СБ, в своем докладе его руководитель Щепкин поставил задачу на увеличение организации до 100 тыс. чел. Поддерживая эту задачу, один из участников съезда заявил, что в Уральской области проживает 83 тыс. коммунистов и 100 тыс. комсомольцев, которые обязаны быть атеистами, таким образом, имеется уже 183 тыс. безбожников, и их надо заставить действовать, чтобы еще 100 тыс. обраться и привлечь в организацию.⁴

Ориентируясь на контрольные цифры, данные съездом, на места были спущены указания по массовой вербовке в члены Союза. Так, совещание делегатов Тобольского окружного съезда Советов, состоявшееся 7 марта 1929 г. при рассмотрении вопроса об антирелигиозной работе в районах округа постановило, что к октябрю 1929 г. в каждом районе должно быть завербовано по 3000 безбожников.⁵ Это решение способствовало численному росту Союза. Например, в г. Тобольске в нем состояло: на 01.01.1928 г. — 128 чел., на 08.03.1929 г. — 750 чел., на 01.02.1930 г. — 2800 чел.⁶

При вступлении в ряды безбожников действовал классовый подход, запрещалось принимать кулаков и нэпманов. Сверху, как недостаток отмечалось, что руководители ячеек не умеют работать с крестьянством, вербуют исключительно партийцев, комсомольцев и членов профсоюзов. Поэтому предлагалось особое внимание уделять агитации среди беспартийных рабочих, батраков, бедняков, и крестьянства.

В стремлении увеличить численность СБ немаловажная роль отводилась женщинам. Считалось, что если женщина безбожница, то



Мавлютова Зульфия Шакировна — Тюменский государственный нефтегазовый университет, м.н.с.
E-mail: gmavlyutova@mail.ru

¹ См.: ГУТО ГАСПИТО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 480. Л. 370б.

² См.: Слезин А. А. Воинствующий атеизм в СССР во второй половине 1920-х годов // Вопросы истории. 2005. № 9. С. 132.

³ См.: Музафарова Н. И. Политика Советского государства в религиозном вопросе в 1917–1937 гг. (на материалах Урала). Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Екатеринбург, 1992. С. 28.

⁴ См.: ЦДОСО. Ф. 4. Оп. 6. Д. 426. Л. 271.

⁵ См.: ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 709. Оп. 1. Д. 1. Л. 126.

⁶ См.: Там же. Д. 6. Л. 7.

при ее помощи легче работать с населением, ведь она — мать, сестра, жена.

СБ занимался организацией массового детского антирелигиозного движения. Первоначально в Союз принимали с 18 лет, на II Всесоюзном съезде безбожников возрастной ценз снизили до 14 лет. Кроме того, создавались группы юных воинствующих безбожников, куда можно было вступать с 8 лет.⁷

На городской конференции юных безбожников г. Тобольска отмечалось, что в большинстве школ города разъяснительная антирелигиозная работа среди учащихся не носит массового характера, она проводится главным образом среди актива учащихся. В 1929 г. в Тобольском округе насчитывалось юных безбожников, организованных в кружки и группы около 1 тыс. чел.⁸

Одной из проблем антирелигиозного движения являлся низкий уровень образования и культуры его активистов. Так, руководитель СБ СССР Е. Ярославский окончил лишь три класса городского училища, позднее сдал экстерном экзамен за четыре класса гимназии.⁹

Показателен пример Аверкия Дмитриевича Вишнякова, зав. кабинетом агитации и пропаганды г. Тюмени, председателя окрсовета СБ, 1900 года рождения, имевшего низшее образование. В 1924 г. А. Д. Вишняков был исключен из рядов ВКП(б) за пьянство, в 1927 г. он вступил в партию вторично. В этом же году поведение Вишнякова вновь привлекло партийное внимание. 29 апреля 1927 г. оно рассматривалось на заседании президиума Тюменской окружной Контрольной комиссии ВКП(б). В праздник Пасхи, 24 апреля, будучи у своего товарища, Вишняков напился, не смог самостоятельно идти домой, вели его под руку. Данный поступок получил огласку. На заседании партийной комиссии отметили, что подобное поведение Вишнякова в высшей степени нетактично, тем более как заведующего кабинетом агитации и пропаганды. В итоге, ему был объявлен выговор.¹⁰

Среди активистов СБ преобладали мужчины, в возрасте 40–50 лет, рабочие или служащие, с низшим или средним образованием, члены партии или комсомольцы.¹¹

⁷ См.: Слезин А. А. Указ. соч. С. 132.

⁸ См.: ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 709. Оп. 1. Д. 5. Л. 10.

⁹ См.: Лучшев Е. М. Из истории советского безбожия: Емельян Ярославский // Труды Государственного музея истории религии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 191.

¹⁰ См.: ГУТО ГАСПИТО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 479. Л. 11.

¹¹ См.: Покровская С. В. Союз воинствующих безбожников

Должность руководителей городских, окружных бюро СБ являлась общественной нагрузкой, она не оплачивалась, на нее назначали партийные органы, соответственно они же и осуществляли контроль. Проявление какой-либо самостоятельности подвергалось критике. Например, для подготовки в 1925 г. к Комсомольской пасхе бюро ОДГБ школы II ступени г. Ишима создала комиссию, не согласовав ее с ячейкой РЛКСМ, за что получила нарекание с их стороны.¹²

Одной из причин слабой деятельности ячеек и кружков безбожников была нехватка квалифицированных пропагандистов, о чем общалось с мест практически во всех отчетах. В силу некомпетентности некоторые безбожники совершали ошибки в ходе работы. Например, руководитель ячейки СББ, школьный работник с. Бегишевского Дубровного района Тобольского округа Шишкин уговорил попа Березкина отказаться от сана. Шишкин начал объезд населения с призывом явиться в церковь, чтобы посмотреть и послушать, как поп будет посрамлен в своем обмане верующих. В назначенный день в храме собралось до 500 человек, упирившийся поп заявил, что в силу сложившейся обстановки он больше служить не может. В это время Шишкин суфлировал попу: «и отрекаюсь от сана», но т.к. поп этих слов не повторял, Шишкин кричал их громче. В результате произошел скандал. Шишкина обвинили и выгнали из церкви. В итоге антирелигиозник был отдан под суд.¹³

Испытывая крайний недостаток подготовленных антирелигиозников-пропагандистов, важной задачей СБ была подготовка квалифицированных кадров, на местах требовалась организация окружных курсов по подготовке руководителей кружков безбожников.

Наладить учебу не всегда удавалось. В отчете работы безбожников Тюменского округа за 1926 г., отмечалось, что в деле подготовки антирелигиозников не все благополучно. Первый учебный семинарий распался, второй работал с перебоями. Причиной явилось отсутствие подготовленных руководителей.¹⁴

С 1929 г. начинается наступление на антирелигиозном фронте, быстрый рост числен-

СССР: организация и деятельность (1925–1947). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2007. С. 28.

¹² См.: ГУТО ГАСПИТО. Ф. 46. Д. 328. Л. 27.

¹³ См.: ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 709. Оп. 1. Д. 5. Л. 13.

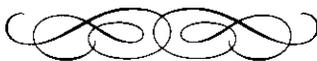
¹⁴ См.: Трудовой набат. 1926. № 4. С. 2.

ности и активности безбожников. Существенную роль в этом сыграл II съезд СБ, который стал масштабным мероприятием, на нем присутствовало 956 делегатов со всей страны.¹⁵

¹⁵ См.: Покровская С. В. «Выстрел в будущее»: Союз воинствующих безбожников СССР // Преподавание истории в школе. 2007. № 7. С. 35, 36.

На съезде организация была переименована в Союз воинствующих безбожников.

В это же время в СССР начинается массовое закрытие церквей и монастырей, запрещение звона и снятие колоколов. Активное участие в этом принимали члены Союза воинствующих безбожников, именно они зачастую выступали инициаторами гонений на церковь.



священник Александр Мазырин

КРЕСТНЫЙ ПУТЬ ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ МИТРОПОЛИТА ПЕТРА (ПОЛЯНСКОГО) НА УРАЛЕ (1926–1937)*

За всю многовековую историю Русской Православной Церкви можно назвать единственный случай, когда ее Предстоятель большую часть времени своего служения (почти одиннадцать лет из двенадцати) провел на Урале и там же окончил свой жизненный путь. Произошло это не по его воле, и фактически управлять Церковью все это время он не мог. Тем не менее, несмотря на чрезвычайность своего положения, именно этот святитель признавался всей Русской Церковью, как в России, так и в Русском Зарубежье, ее законным Первоиерархом и оставался символом ее единства в самые тяжелые годы ее существования. Этим иерархом стал священномученик митрополит Крутицкий Петр (Полянский).

Митрополит Петр возглавил Русскую Православную Церковь в апреле 1925 г. после кончины Патриарха Тихона. До этого он с конца 1923 г. был ближайшим помощником Святейшего Тихона в должности Патриаршего Наместника. В составленном на Рождество 1924/1925 г. завещании Патриарха Крутицкий митрополит был указан в качестве третьего возможного кандидата в Местоблюстители. Поскольку первые два кандидата (митрополиты Казанский Кирилл и Ярославский Агафан-

гел) были в 1925 г. в ссылках, епископатом, собравшимся на погребение Патриарха Тихона в Москву, в качестве Патриаршего Местоблюстителя был утвержден именно митрополит Петр.¹

Однако управлять Русской Церковью митрополиту Петру пришлось совсем недолго. С самого начала на него стало оказываться сильнейшее давление ОГПУ, стремившегося поставить Местоблюстителя под свой полный контроль. От митрополита Петра требовали начать активную борьбу с «церковными контрреволюционерами», инициировать повсеместную чистку приходских советов, обрушиться с каноническими прещениями на русское зарубежное духовенство, примириться с раскольниками обновленцами («красными попами», как их называли в народе). Митрополит Петр, хотя и подчеркивал свою лояльность по отношению к власти, приносить в жертву внутреннюю свободу Церкви не желал. Он всячески противился превращению высшего церковного управления в орудие политической борьбы в руках большевиков. В частности, он не только не стал подвергать каким-либо запрещениям епископов-эмигрантов, но даже не стал увольнять их главу — митрополита Антония (Храповицкого) — с Киевской кафедры, которую тот формально продолжал занимать.² Такого

¹ См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943. М., 1994. С. 413.

² Подробнее см.: Мазырин А., иерей. Вопрос о замещении Киевской кафедры в 1920-е годы // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2007. Вып. 3(24). С. 118–131.

Мазырин Александр Владимирович — к.и.н., священник, магистр богословия, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва), с.н.с., доцент
E-mail: am@pstbi.ru

* Исследование проведено при поддержке РГНФ, проект № 07-01-00180а.

несговорчивого Местоблюстителя власть долго терпеть не могла, и уже в декабре 1925 г. он был арестован. Лишившись физической возможности управлять Церковью, митрополит Петр, однако, оставался ее законным Предстоятелем, поскольку никаким церковным судом осужден не был.

После ареста митрополит Петр содержался сначала в московской Бутырской тюрьме, затем был вывезен в Суздаль, но потом возвращен в Москву и помещен во Внутреннюю тюрьму ОГПУ (в просторечии — Лубянку). Следствие по его делу велось почти год. Власть, видно, не могла решить, что с ним делать. В течение этого времени ОГПУ пыталось использовать заключенного Местоблюстителя для провоцирования новых разделений внутри Русской Православной Церкви. В свои интриги ОГПУ вовлекло вставшего на путь раскола архиепископа Екатеринбургского (Свердловского) Григория и обманутого митрополита Ярославского Агафангела. Митрополит Петр, хотя и не мог, в силу своей изолированности, принимать безупречно выверенные решения, однако, манипулировать собой не дал, в результате чего успехи власти в деле насаждения церковных расколов оказались тогда минимальными (в чем также была немалая заслуга Заместителя Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия).

Осенью 1926 г., начальник 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучков предложил митрополиту Петру отречься от местоблюстительства (очевидно, в обмен на освобождение), но он решительно отказался и, как сообщал церковный летописец того времени, «тогда же, через ксендза, сидевшего с ним в одной камере, просил передать всем, что “никогда и ни при каких обстоятельствах не оставит своего служения и будет до самой смерти верен Православной Церкви»». ³ В результате 5 ноября 1926 г. по делу митрополита Петра был, наконец, вынесен приговор: «Гр[ажданина] Полянского Петра Федоровича выслать через ПП ОГПУ по 62 ст. УК на Урал сроком на три (3) года, считая срок ссылки с 10/XII–25 года». ⁴ Именно с Уралом (от Перми на Западе до Тобольска на Востоке и от приполярного поселка Хэ на севере до Верхнеуральска Челябинской области на юге) оказался связан весь дальнейший

жизненный путь митрополита Петра — путь скорбный, в полном смысле слова, крестный.

Первым пунктом на этом пути была Пермь. 1 января 1927 г. Патриарший Местоблюститель смог из Перми обратиться с посланием к Церкви. «Мое высоко-ответственное положение в Церкви Божией и то доверие, каким я облечен со стороны собратии Архипастырей и пастырей и всех верных чад Св. Церкви, обязывают меня дать разъяснение некоторых явлений церковной жизни, связанных с моим именем», — начинал свое послание митрополит Петр. ⁵ Это стало первым обращением Патриаршего Местоблюстителя к Церкви из заключения. Оно же оказалось и последним.

21 января 1927 г. митрополит Петр находился уже в тюрьме Свердловска (в этой главной тюрьме Урала ему затем придется провести не один год). Туда к нему на свидание явился (естественно, с санкции ОГПУ) архиепископ Григорий, кафедральный собор которого находился в нескольких сотнях метров от здания тюрьмы. «Я лично сообщил ему, — приписал в примечании к своему пермскому посланию митрополит Петр, — что он состоит вне молитвенно-канонического общения с нашим смирением, братски увещевал подчиниться моему и митрополита Сергия решению и предупреждал, что производимая им и его сторонниками смута не может быть терпима в Православной Церкви». ⁶ Архиепископ Григорий братскому увещанию Местоблюстителя не внял. На состоявшемся в ноябре 1927 г. съезде своих сторонников он изложил суть своей беседы с митрополитом Петром так: «Я лично спрашивал митр. Петра, было ли от него какое-либо письмо, направленное против Врем[енного] Высш[его] Церк[овного] Совета и лично против меня, и он ответил мне, что такого письма не писал». ⁷ Лукавство архиепископа Григория, однако, не могло превозмочь ясного свидетельства митрополита Петра, в григорианах православный народ увидел подобных обновленцам пособников безбожной власти, и широкого распространения новый раскол не получил.

Из Свердловска через Тюмень Патриарший Местоблюститель был отправлен в Тобольск, а оттуда уже к месту ссылки — в неза-

³ Акты Святейшего Тихона. С. 492.

⁴ Там же. С. 493.

⁷ Второй Московский съезд староцерковников, признающих Высший Временный Церковный Совет, бывший в Москве в Донском монастыре 15–18 ноября 1927 года. М., 1927. С. 10.

³ Косткевич Г. А. Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней // Там же. С. 116.

⁴ ЦА ФСБ РФ. Д. Н–3677. Т. 5. Л. 258.

долго до того упраздненный Абалацкий монастырь (около 20 км от Тобольска, на берегу Иртыша). Спустя три с половиной года ряд абалацких жителей был допрошен о пребывании митрополита Петра. Показания, в частности, дал председатель местного сельсовета Д. Г. Кривогузов. Хотя эти показания мелко советского чиновника, без сомнения, весьма тенденциозны, они дают возможность получить представление о том, как жил Патриарший Местоблюститель в первом месте своей ссылки. «Примерно в феврале м[еся]ца 1927 г., — показал Д. Г. Кривогузов, — в Абалацкий с[ель]совет был прислан для отбывания ссылки митрополит Полянский, который рекомендовал себя заместителем патриарха Тихона. Первую ночь по прибытии в Абалак Полянский ночевал в с[ель]совете. Во время чаепития, часов в 10–11 вечера <...> у нас начался разговор с Полянским с вопросов, откуда он прибыл, за что его выслали, где он сидел и т.п. На эти вопросы Полянский отвечал нам, что с ним везде обращались сносно, но в Тобольске с ним обошлись грубо, посадили, как он говорил, в комнату с клопами и даже не посадили, а втолкнули. Сюда, в Абалацкий монастырь, он говорил, его перевели из Тобольска по его желанию. <...> На заданный вопрос секретаря с[ель]совета Байда, что Полянский намерен делать в настоящее время, последний ответил: “В первую очередь мне нужно связаться с несколькими лицами, разных городов, чтобы знать действительное положение церковной жизни. Во-вторых, на месте, т.е. в с. Абалак нужно переговорить с членами церковного совета о том, как нужно поставить работу. В-третьих, при Тихоновской церкви нужно организовать хор, подобрать духовенство. Кроме того, нужно познакомиться с бывш. людьми в с. Абалаке, торговцами и др., которые мне будут помогать. Я здесь буду свободным, но совершать богослужения пока не буду”. <...>

На другой день Полянского поместили в специально отведенную комнату в доме рядом с сельсоветом, где он и находился в течении приблизительно полтора м[еся]ца. За время пребывания Полянского в Абалаке к нему приезжало много духовенства Тобольского округа и других округов, как Ишимского и др. Много приезжало священников из гор. Тобольска. <...> Хотя я предупреждал Полянского, чтобы он никого не принимал, а также приезжал уполном[оченный] ГПУ, который тоже преду-

преждал, но Полянский на это мало обращал внимания и принимал приезжих тайно. Через почту на имя Полянского каждый день поступало много корреспонденции и денежных переводов, посылки из разных городов СССР, благодаря чего он жил хорошо и ни в чем не нуждался. За время пребывания в с. Абалак Полянский посещал по воскресеньям церковь, но служил ли он там, не знаю».⁸

Такая относительно свободная жизнь Местоблюстителя в довольно доступном месте вскоре была сочтена властью недопустимой. При желании Местоблюститель мог бы выступить отсюда с новым обращением к Церкви, что для власти было довольно опасно, особенно, в момент, когда его заместитель митрополит Сергей (Страгородский) под нажимом ОГПУ встал на путь далеко идущих компромиссов с преследователями Церкви. В апреле 1927 г. митрополит Петр вновь был арестован и препровожден в тобольскую тюрьму. Из свидетельских показаний медсестры тобольской совбольницы следует, что в июне 1927 г. митрополит Петр находился под конвоем на лечении в этой больнице. «Незнакомка попросила меня передать белье заключенному, духовному лицу, находящемуся в больнице», — показала медсестра на допросе 6 июня 1927 г. «Незнакомкой», как вскоре установило ОГПУ, была одна монахиня, с медсестры же была взята подписка: «О снятом с меня показании, а равно и о том, что мне известно пребывание Полянского в больнице, обязуюсь никому не разглашать, в противном случае при нарушении этого, несу законную ответственность».⁹ Видно, власть очень боялась, что место нахождения Патриаршего Местоблюстителя станет известно. Вскоре после этого митрополит Петр через Обдорск (современный Салехард) был отправлен в приполярный ненецкий поселок Хэ в Обской губе, связь с которым была предельно затруднена.

В августе–сентябре 1927 г. в поселке Хэ с митрополитом Петром находился еще один ссыльный епископ — Рязанский викарий Василий (Беляев). Вернувшись из ссылки, епископ Василий описал положение Местоблюстителя так: «В VIII–27 г. на барже, буксируемой парохомом Обьтреста прибыл в Хэ м[итрополит] Петр. Ему удалось снять внай-

⁸ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 15–18. Здесь и далее подчеркивания даны в соответствии с источниками (сделаны сотрудниками ОГПУ–НКВД).

⁹ Там же. Л. 4.

мы за десять рублей в месяц домик из 2-х комнат у местной старушки-самоедки. За стол и стирку белья приходится платить еще 10 руб[лей]. Сперва Владыка м[итрополит] чувствовал себя неплохо и говорил, что отдыхает после 2-х месяцев Тобольской тюрьмы и десяти дней Обдорского ГПУ, дыша свежим воздухом. Он гулял в окрестностях Хэ, по тундре, поросшей кустарником, низкорослой березой и окруженной холмами и мелкими озерами. Однако в конце праздника Усекновения главы Иоанна Предтечи с ним случился первый припадок тяжелого удушья и грудной жабы, и с тех пор он не покидал постели. Полное отсутствие медицинской помощи и лекарств заставило нас послать в Обдорск на лодке (за 200 верст) туземца, который привез с собой Обдорского фельдшера и фельдшера Обьтреста. Этот консилиум признал положение м[итрополита] Петра тяжелым и, оставив некоторые медикаменты, советовал просить перевода м[итрополита] Петра в другое место, где была бы больница. М[итрополит] Петр написал заявление уполномоченному Обдорского ГПУ Иванову, прося его по телеграфу передать Тучкову просьбу о переводе на юг. Это заявление я передал по дороге из ссылки в Обдорске в ГПУ. По словам м[итрополита] Петра, он с VI 1927 г., т. е. с момента своего заключения в Тобольск[ую] тюрьму, не получал никаких известий, ни денег, ни посылок из России, несмотря на то, что ему известно, что таковые прибывали на его имя в Тобольск. Климат в Хэ сырой и холодный и очень вредный для его здоровья. Пароход приходит в Хэ один раз в год».¹⁰

Вышеприведенное сообщение епископа Василия сохранил киевлянин Г. А. Косткевич, тесно общавшийся тогда с рядом иерархов, но не занимавший никакой церковной должности. Официально же канцелярией митрополита Сергия был размножен текст доклада епископа Василия несколько иного содержания: «С 1 августа по 23 сентября я прожил в поселке Хэ, Обдорского района, Тобольского округа, вместе с митрополитом Петром, Местоблюстителем и, по его поручению, должен Вам [митрополиту Сергию] сообщить нижеследующее: Владыка получил возможность (из газеты "Известия") прочитать Декларацию нынешнего православного Синода и вынес от нее вполне удовлетворительное впечатление, до-

бавив, что она является необходимым явлением настоящего момента, совершенно не касаясь ее некоторых абзацев. Владыка митрополит просил передать его сердечный привет митрополиту Сергию и всем знающим его»¹¹. Как выяснится спустя два года, взгляд Местоблюстителя на деятельность своего заместителя не был столь оптимистичным.

Г. А. Косткевич, приведя свое свидетельство епископа Василия, далее добавлял от себя: «В таком положении, постоянно болея, м[итрополит] Петр пробыл в Хэ до IX-28 г. В XI-28 г. кончался срок его ссылки. Все его просьбы к Тучкову о переводе его в другое место с лучшим климатом оставались без последствий. Не беспокоился о его судьбе и м[итрополит] Сергий. В IX-1928 г. митрополит Петр был переведен снова в Тобольскую тюрьму, где состоялось его свидание с Тучковым. Тучков предложил ему отказаться от Местоблюстителства, обещая в таком случае свободу. Однако м[итрополит] Петр наотрез отказался и немедленно был препровожден обратно в Хэ, а срок ссылки его был продлен еще на три года».¹²

Информация Г. А. Косткевича о доставке митрополита Петра в Тобольскую тюрьму в 1928 г. для встречи с Тучковым материалами следственного дела не подтверждается. Что же касается продления срока, то здесь точные данные таковы. 11 мая 1928 г. Особое совещание при Коллегии ОГПУ вынесло приговор: «Полянскому Петру Федоровичу продлить срок ссылки на два года». Выписка из этого постановления была доставлена митрополиту Петру через милиционера поселка Хэ, с тем чтобы он на ней расписался и вернул обратно. «Читал. М[итрополит] Петр Полянский. 12 июля 1928 года», — написал на приговоре Патриарший Местоблюститель.¹³

Из показаний жителей поселка Хэ, допрошенных по делу митрополита Петра в 1930 г., следует, что Патриарший Местоблюститель до 1929 г. совершал богослужения в хэнской церкви вместе с местным священником, а после его отъезда «стал производить молеbstво сам Полянский, крестил детей, венчал свадьбы, а когда закрыли церковь, так Полянский и на своей квартире продолжал крестить и венчать».¹⁴

¹¹ Акты Святейшего Тихона... С. 529, 530.

¹² Косткевич Г. А. Указ. соч. С. 123.

¹³ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 60-600б.

¹⁴ Там же. Л. 39.

¹⁰ Косткевич Г. А. Указ. соч. С. 122-123.

Между тем, действия заместителя митрополита Петра — митрополита Сергия, за которыми стояло ОГПУ, вызвали серьезные нестроения внутри Церкви. От Заместителя Местоблюстителя и его Синода отделились более сорока православных епископов (не считая зарубежных). Многие, конечно, хотели знать взгляд на происшедшее в Русской Церкви ее главы, хотя и изолированного, но не смещенного со своего поста. Наибольшую активность в этом направлении проявил тогда епископ Дамаскин (Цедрик), арестованный по делу митрополита Петра в конце 1925 г. и отбывший затем три года ссылки в Сибири. Епископу Дамаскину представлялось совершенно необходимым выяснить точку зрения самого Местоблюстителя на объем прав его заместителя и вообще в отношении, как он выражался, «творимого митрополитом Сергием и его окружением беззакония». «Что же нам остается делать при настоящих условиях? — писал епископ Дамаскин в письме близкому ему священнику, которое затем рассылал и другим свои знакомым. — Если бы Господь внушил мужество Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Петру после ознакомления с положением сказать свое авторитетное слово против чинимого беззакония, если бы он просто аннулировал все незаконные деяния митрополита Сергия, лишил его полномочий, то весь вопрос этим был бы исчерпан. Тогда, в случае неподчинения сим решениям, на противной стороне осталась бы небольшая группа, в коей все увидели бы знакомых уже нам прежде живоцерк[овных] обновленческих деятелей. А если митрополит Петр в своем заточении не имеет еще ясного представления о создавшемся положении и поэтому не сможет сказать решающего слова?».¹⁵

Для того чтобы митрополит Петр смог получить «ясное представление о создавшемся положении», в мае 1929 г. епископ Дамаскин (Цедрик) организовал отправление гонца в поселок Хэ. Местоблюстителю были доставлены важнейшие церковные документы конца 1920-х гг., а также письмо с вопросами самого епископа Дамаскина (всего 22 документа).¹⁶ Полученные сведения произвели на митрополита Петра тяжелое впечатление, и он обратился к своему заместителю с решительным призывом «исправить допущенную ошиб-

ку, поставившую Церковь в унижительное положение, вызвавшее в ней раздоры и разделения и омрачившее репутацию ее предстоятелей». «Равным образом прошу устранить и прочие мероприятия, превысившие Ваши полномочия, — писал Местоблюститель Заместителю в декабре 1929 г. — Такая Ваша решимость, надеюсь, создаст доброе настроение в Церкви и успокоит измученные души чад ее, а по отношению к Вам для общего нашего утешения сохранит то расположение, каким Вы заслуженно пользовались и как церковный деятель, и как человек». В конце письма митрополит Петр дал свой комментарий и к истории с докладом епископа Василия (Беляева): «Между прочим, мне пишут, что епископ Василий о делах от моего имени представил Вам доклад. Должен заметить, что ни ему, ни другому моему сожителю я не давал никаких поручений, касающихся церковных дел».¹⁷

Ответа на это письмо митрополит Петр не получил. Тогда в феврале 1930 г. он направил митрополиту Сергию еще одно письмо, по смыслу аналогичное первому, но более мягкое по тону. В конце этого письма митрополит Петр сообщал: «О себе лично скажу, что я прошел все виды страданий, которые можно себе представить, казалось, что у меня одно время года — время скорби, но Господь, видимо не оставляет меня. Он поддерживает мои силы, ослабляемые тяжелыми условиями изгнания, и вносит в душу упокоение, которое, если и отравляется, то только болью о Церкви».¹⁸ Вновь ответом было молчание. Тогда летом 1930 г. Патриарший Местоблюститель снова направил Заместителю копию декабрьского письма, а в краткой сопроводительной записке написал: «Прошу поглубже укрепить убеждение, что мое решение — предложить Вам исправить ошибку и устранить все мероприятия, превысившие Ваши полномочия, — есть Богом благословенное и имеет обязательную силу».¹⁹

После того как власть узнала, что митрополит Петр пишет письма митрополиту Сергию, в которых критически отзывался о его политике, Патриарший Местоблюститель

¹⁵ Акты Святейшего Тихона... С. 681, 682.

¹⁶ Там же. С. 682.

¹⁹ Воробьев В., протоиерей, Косик О. В. Слово Местоблюстителя: Письма Местоблюстителя священномученика митрополита Петра (Полянского) к митрополиту Сергию (Страгородскому) из Тобольской ссылки и люди, послужившие появлению этих документов // Вестник ПСТГУ. II. 2009. Вып. 3 (32). С. 62.

¹⁵ Косик О. В. Истинный воин Христов: Книга о священномученике епископе Дамаскине (Цедрике). М., 2009. С. 282. См.: Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 77.

17 августа 1930 г. был вновь арестован и доставлен в тюрьму города Свердловска. В ноябре 1930 г. ему было предъявлено обвинение в том, что, «находясь в ссылке он среди окружающего населения вел пораженческую агитацию, говоря о близкой войне и падении Соввласти и необходимости борьбы с последней, а также пытался использовать церковь для борьбы с Соввластью».²⁰ Тогда же митрополит Петр был допрошен и на допросе показал: «Находясь в ссылке на Тобольском Севере в дела управления церковью я не вмешивался. Был только один случай: я написал митрополиту Сергию письмо, в котором сообщил о дошедших до меня слухах о том, что в церкви происходят раздоры и разделения в связи с переходом им границ доверенной ему церковной власти и просил его все это устранить, одновременно просил в этом письме митрополита Сергия довести до сведения предстоятелей церкви, клира и церковных деятелей о том, каковы должны быть их обязанности по отношению сов. власти и ее распоряжений».²¹

Следствие заинтересовала также переписка митрополита Петра с профессором И. В. Поповым, также находившимся в ссылке в Тобольском округе. «С профессором И. В. Поповым, моим товарищем и сослуживцем по академии, — показал митрополит Петр, — мы нередко обменивались письмами. На несколько денежных переводов (помнится до пяти, на сумму около двухсот руб.) и одну или две небольшие посылки, пересланные им в 1929–30 г. на мое имя в с. Хэ, я обычно отвечал открытками. Эти переводы главным образом и послужили поводом для нашей переписки. Долгое время я не знал настоящего имени своих жертвователей. Но когда профессор сообщил, что жертвователем является митрополит Сергей, во мне вместе с чувством благодарности возникло и чувство беспокойства. Я не видел нужды в посредствующей инстанции, тем более чрез человека, проживавшего от меня за 2 000 вер[ст]. Двумя последними открытками я просил своего товарища прекратить отправку на мое имя переводов, пояснив при этом, что материально я достаточно обеспечен».²² Как видно, слова Г. А. Косткевича о том, что митрополит Сергей не беспокоился о судьбе Местоблюстителя, были не

совсем справедливы. Заместитель проявлял определенную заботу о замещаемом, но опасался делать это открыто, чем митрополит Петр был обеспокоен и в результате отказался от помощи.

12 декабря 1930 г. начальником 2-го отделения СО Полномочного представительства ОГПУ по Уралу Костиным было подписано постановление: «мерой пресечения гражд[анина] Полянского (Крутицкого) Петра Федоровича, 68 лет, происх[одящего] из граждан Воронежской губ., служителя религиозного культа — избрать содержание под стражей в арестном помещении при ПП ОГПУ по Уралу».²³ В тот же день митрополиту Петру было предъявлено постановление о привлечении в качестве обвиняемого. Обычно очень сдержанно реагировавший на все новые обвинения Местоблюститель добавил к своей подписи фразу: «При сем считаю должным заявить, что настоящее постановление построено на доносе, не отвечающем действительности».²⁴

14 января 1931 г. следователем Костиным была завешена работа над обвинительным заключением по делу митрополита Петра. Заключение гласило: «Настоящее дело возникло на основании ряда поступивших в органы ОГПУ сведений о том, что находившийся в адм[и]н[и]страции, сначала в Абалакском монастыре, а потом в местечке Хэ, Тобольского округа, б. заместитель патриаршего местоблюстителя Полянский (Крутицкий) Петр Федорович, высланный на Тобольский Север за антисоветскую деятельность, — ведет среди населения систематическую антисоветскую агитацию пораженческого характера, а также агитацию о том, что Советская власть производит гонение на религию, закрывает храмы, держит в изоляторах и тюрьмах духовенство, ссылает последнее в ссылку. При чем, используя в последнем случае религиозные предрассудки масс и свое звание патриаршего местоблюстителя, он старается руководить церковью и направлять ее действия на активную борьбу с Соввластью».²⁵

В тот же день митрополиту Петру было объявлено об окончании следствия. На вопрос «чем желаете дополнить следствие» Местоблюститель ответил: «Я решительно заявляю о своей непричастности к тем действиям, в которых хотят меня обвинить [...]. Я знаю, что со-

²⁰ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 1.

²¹ Там же. Л. 70б.

²² Там же. Л. 8.

²³ Там же. Л. 10.

²⁴ Там же. Л. 110б.

²⁵ Там же. Л. 30.

весть моя чиста и это побуждает меня просить о проявлении ко мне советской справедливости, учитывая при этом мою старость, обремененную болезнями, и продолжительную ссылку, протекавшую в тяжелых условиях полярной страны и чередовавшуюся неожиданными арестами в 1927 г. из Абалака в Тобольском изоляторе — три месяца и теперь в Свердловской тюрьме при ПП ОГПУ — шестой месяц».²⁶

В ответ митрополиту Петру дали понять, что способ облегчить его положение есть. Его уже неоднократно призывали отречься от местоблюстительства. Теперь ему предложили получить свободу в обмен на секретное сотрудничество с ОГПУ. Очевидно, Местоблюститель был тогда далеко не первым православным архиереем, получившим такого рода предложение. Кто-то считал для себя принятие обязанностей осведомителя допустимым, тем более что сотрудничество с органами, как казалось, можно было и имитировать. (Согласно показаниям бывшего Управляющего делами Временного Патриаршего Синода при Заместителе Местоблюстителя архиепископа Питирима (Крылова), которые тот дал в 1937 г., «митрополит Сергей Страгородский сам давал установки архиереям не только не отказываться от секретного сотрудничества с НКВД, но даже искать этого сотрудничества».²⁷) Митрополит Петр, однако, совмещение служения Церкви и Госбезопасности находил невозможным. От предложения Тучкова он отказался, предпочтя новые тюремные муки. В письме председателю ОГПУ В. Р. Менжинскому от 25 мая 1931 г. он так объяснил свой отказ: «Расстроенное здоровье и преклонный возраст не позволили бы мне со всею серьезностью и чуткостью отнестись к роли осведомителя, взяться за которую предлагал тов. Е. А. Тучков. Нечего и говорить, что подобного рода занятия несовместимы с моим званием и к тому же несходны моей натуре».²⁸

23 июля 1931 г. Коллегией ОГПУ было вынесено постановление: «Полянского (Крутицкого) Петра Федоровича — заключить в концлагерь, сроком на пять лет, считая срок с момента вынесения настоящего постановления».²⁹ Однако с отправкой Местоблюстителя в концлагерь спешить не стали. 19 августа 1931 г. из Москвы в Свердловск за подписями начальника СПО ОГПУ Я. С. Агранова и Е. А. Тучкова была

направлена записка: «Полянского (Крутицкого) Петра Федоровича, осужденного Коллегией ОГПУ от 23/VII—31 г. к заключению в к[онц] лагерь сроком на 5 лет, просьба содержать под стражей во внутреннем изоляторе при ПП ОГПУ по Уралу».³⁰

Вывраться за пределы одиночной камеры, пусть даже в концлагерь, митрополиту Петру было уже не суждено. В своего рода дневнике, который вел священномученик Петр и который затем попал в руки его мучителей, он писал: «Одно только и поддерживает — это сознание, что у меня есть обязанности по отношению к Церкви, которой я должен не оставлять, хотя бы и не пришлось их осуществить. В этом случае чувство ответственности побуждает показать пример в силу, чтобы постигшие страдания не могли сломить меня. Было также преступным под влиянием какого-либо острого чувства или чувства, основанного на надежде личного благополучия, предпринимать те или другие решения, опрометчивость и неудача которых может стать пагубной для Церкви. [...] Всеми, находящимися в моем распоряжении мерами власти, призван защищать порядок церкви, стражем которой обязан быть. Жизнь есть подвиг, а главное то, что нам кажется, огорчает нас и это будто бы мешает нам исполнять наше дело жизни. Тебя мучают — бедность, болезнь, клевета, унижение и стоит только пожалеть себя, и ты несчастнейший из несчастных. Но стоит только понять, что это то самое дело жизни, которое ты призван делать — и вместо уныния и боли — энергия и радость. <...> Держись непоколебимого христианского настроения и идеалов и потому не могу в свое служение Церкви вложить какое-либо раздвоение или пожертвовать им в пользу личного благополучия. Я считал бы себя бесчестным не только перед верующими, но и перед самим собою, если бы личные интересы предпочел своему долгу и любви к Церкви. Веруй и умеи нести свой крест. Отдаюсь на волю Провидения, памятуя, что всякое незаслуженное страдание является залогом спасения. <...> Единственное, что для меня, вероятно, осталось — это страдать до конца с полной верой в то, что жизнь не может быть уничтожена тем превращением, которое мы называем смертью».³¹

²⁶ Там же. Л. 28, 28а, 28б.

²⁷ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-49429. Л. 151-152.

²⁸ Акт Святейшего Тихона... С. 883.

²⁹ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 47.

³⁰ Там же. Л. 51.

³¹ Там же. Л. 64-68.

Крепость духа, явленная святителем Петром, еще не раз поразит церковных историков. «Он оказался самым непоколебимым и стойким иерархом из всех, которых имела Русская Церковь со времен Патриарха Ермогена. 12 лет невероятных мучений (1925–1937), тюрьмы, пытки, ссылка в Заполярье, где он жил с эскимосами, — не могли ни на один вершок сдвинуть его с занимаемой им позиции, поколебать хотя бы в малейшей степени», — писали о священномученике Петре в 1960-е гг. в своем известном труде церковные историки А. Левитин и В. Шавров.³² При этом они не могли тогда еще знать в подробностях то, какие невыносимые страдания претерпел Местоблюститель в одиночных тюремных камерах. Это стало известно лишь в 1990-е гг., когда исследователям открылся ограниченный доступ к следственным делам митрополита Петра. В своих письмах представителям власти митрополит Петр писал: «Я постоянно стою перед угрозой более страшной, чем смерть, как, например, паралич, уже коснувшийся оконечностей правой ноги, или цинга, во власти которой нахожусь свыше трех месяцев, и испытываю сильнейшие боли то в икрах, точно кто их сжимает туго железным обручем, то в подошвах, — стоит встать на ноги, как в подошвы словно гвозди вонзились. Меня особенно убивает лишение свежего воздуха, мне еще ни разу не пришлось быть на прогулке днем; не видя третий год солнца, я потерял ощущение его. С ранней весны вынужден прекратить и ночные выходы. Этому препятствуют приступы удушья (эмфизема), с вечера настолько развивающиеся, что положительно приковывают к месту, бывает, что по камере затруднительно сделать несколько шагов. В последнее время приступы удушья углубились и участились. Неизменно повторяясь каждую ночь, они то и дело поднимают с постели. Приходится сидеть часами, а иногда и до утра, не ладно делается и с сердцем — тяжелые боли в нем доводят до обморочных состояний... Много раз умолял врача исходатайствовать мне дневные прогулки, лечебное питание взамен общего стола, тяжелого и не соответствующего потребностям организма... но все тщетно, неоднократно и сам обращался к начальству с той же просьбой, и также безрезультатно, а болезни все сильнее и сильнее углубляются и приближают к могиле. Откровенно го-

воря, смерти я не боюсь, только не хотелось бы умирать в тюрьме, где не могу принять последнего напутствия и где свидетелями смерти будут одни стены. Поступите со мной согласно постановлению... отправьте в концлагерь... как ни тяжело там будет, все-таки несравненно легче настоящей одиночки...».³³

Последние годы жизни Патриарший Местоблюститель провел в Верхнеуральской тюрьме, в которой власть содержала наиболее опасных для нее заключенных (точно установить время перемещения его из Свердловска в Верхнеуральск материалы следственных дел не позволяют). Летом 1936 г. очередной срок заключения митрополита Петра подходил к концу, однако освобождать его по прежнему не собирались. 9 июля Особое совещание при НКВД постановило: «Полянскому Петру Федоровичу, он же митрополит Крутицкий — продлить тюремное заключение сроком на три года. Войти с ход[атайством] в През[идиум] ЦИК СССР об утверждении настоящего постановления».³⁴ 25 августа Президиум ЦИК в ответ на обращение Особого совещания принял короткое постановление: «Ходатайство удовлетворить».³⁵

Новый приговор был объявлен митрополиту Петру 1 сентября 1936 г.³⁶ В ответ на объявление о продлении срока священномученик Петр сказал: «А все-таки я теперь не умру». Тюремное начальство интерпретировало эти слова так, что «заключенный № 114» (по имени митрополит Петр уже не назывался) «борьбу с Советской Властью считает бесконечной».³⁷

В августе 1937 г. помощником начальника Верхнеуральской тюрьмы лейтенантом госбезопасности Яковлевым временно исполняющему должность начальника тюрьмы младшему лейтенанту госбезопасности Артемьеву был подан рапорт:

«Считаю необходимым довести до Вашего сведения о настроении заключ[енного] № 114 (кам[ера] № 23). Во время обхода вчера, 2/VIII—1937 г., заключенный попросил несколько минут внимания, ссылаясь на то, что по принципиальному соглашению с администрацией он в канцелярию не вызывается. Основной его вопрос был о возможности введения

³² Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 382.

³³ Цит. по: Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1996. Кн. 2. С. 366–368.

³⁴ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 54.

³⁵ Там же. Л. 55.

³⁶ Там же. Л. 61.

³⁷ Архив УФСБ РФ по Челябинской обл. Д. П–16935. Л. 206.

некоторого разнообразия в питании для него, как не пользующегося закупкой. При этом он несколько отвлекся (“я здесь сижу давно — тяжело без людей и разговора”) и рассказал мне, что он до сего дня считает себя местоблюстителем патриаршего престола, что он за это-то и сидит, т.к. категорически отказался от предложения ОГПУ снять с себя этот сан в пользу “разных проходимцев, оглученных мною же от церкви” — так сформулировал он причины своего отказа. Дальше он, стараясь всемерно удержаться от злобных выпадов, которые у заключенного — видно было — так и рвались наружу, заявил, что “в таких условиях гонения на церковь и ее деятельность вопреки государственной конституции” он снял бы с себя обязанности местоблжителя престола, но, будучи связан данною на всероссийском соборе клятвою — этого сделать не может. При этом заключенный выразил мысль, что Соввласть несправедлива, держа его “невинного в заточении, добиваясь смерти”, т.к. из этого ничего не получится, ибо при его жизни уже назначено 3 заместителя в завещании, а каждый заместитель, в свою очередь, назначил 3-х заместителей и таким образом заместителей “хватит на 1 000 лет”, как он выразился. Это, мне кажется, было сказано исключительно в том смысле, что данная им зарядка церковникам обеспечивает активную борьбу с Соввластью и к[онтр]р[еволюционную] деятельность их на бесконечно долгий срок.

В заключение должен сказать, что закл[юченный] № 114 производит впечатление непримиримого врага существующего строя, несмотря на всю выдержанность своего разговора (точнее — сдержанность разговора).

К этому рапорту временно исполняющий должность начальника тюрьмы приписал:

«Т. Яковлев.

1. Приобщите ваш рапорт к делу формуляр заключенного № 114.

2. Аналогичные рассуждения и его отношение к существующему строю он мне также высказывал неоднократно на обходах.

3. Учтите, что заключ. № 114 делал попытку установить связь с внешним миром и использовал для этого ныне уволенного врача тюрьмы, поручая ему передать от него митрополиту Сергийку икону. Получал просфоры в знак приветва от духовенства».³⁸

На основании этого рапорта и приписки к нему была составлена «справка по делу № 15313 на Полянского Петра Федоровича», подписанная Артемьевым и Яковлевым. Справка послужила основанием для вынесения последнего приговора Патриаршему Местоблжстителю (его даже не стали допрашивать по этому делу). 2 октября 1937 г. заседание Тройки УНКВД по Челябинской области постановило: «Полянского Петра Федоровича, он же митрополит Крутицкий, расстрелять. Лично принадлежащее имущество конфисковать».³⁹ 10 октября 1937 г. в 16 часов митрополит Петр был расстрелян, о чем был составлен приобщенный к делу акт.⁴⁰ Вероятнее всего, расстрел был произведен на территории той же Верхнеуральской тюрьмы (политизолятора). Там же, во внутреннем дворе тюрьмы, производилось и захоронение расстрелянных. В 1970-е гг. на месте захоронений было осуществлено новое строительство, и часть останков была выкопана и вывезена (куда — неизвестно).⁴¹ По этой причине надежд на обретение мощей священномученика Петра практически нет.

Продолжавшийся без малого одиннадцать лет крестный путь Патриаршего Местоблжстителю на Урале явился, несомненно, одной из самых трагических и в то же время славных страниц тысячелетней истории Русской Православной Церкви, а сам священномученик Петр — одним из величайших ее святых.

³⁸ Там же. Л. 1–2.

³⁹ Там же. Л. 4.

⁴⁰ См.: Там же. Л. 5.

⁴¹ Устное сообщение автору заместителя начальника Верхнеуральской тюрьмы особого назначения (июль 2007 г.).



Г. Н. Мелехова

СВЯЩЕННИК В ПРИХОДЕ (XX–XXI вв.)

Именно в единстве пастырей и всего христианского народа, верных благовестию Спасителя и вере апостольской, проявляет себя соборное единство Святой Церкви.

В. Н. Лосский, еп. Петр

Толкование на Символ веры. Киев, 2000.

В служении каждого священнослужителя присутствуют две составляющие, противоположные друг другу и в то же время тесно связанные между собой, — Божественное и тварное, Небесное и земное, священное и профанное. Если священнослужитель замкнется в себе, погрузится всецело в сферу Божественного, <...> он изменит своему назначению, той спасительной миссии, с которой Иисус Христос посылает всех Своих учеников... Но если священник впадет в другую крайность — полностью растворится в мире с его заботами, тревогами и проблемами, <...> он также не выполнит своей основной пастырской задачи.

Из выступления Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия на Епархиальном собрании 2006 г.

<http://www.mospat.ru/center.php?page=34519&newwin=1&prn=1>

Священник — лицо священное, «рукоположенный служитель алтаря, совершающий святые тайны».¹ Роль священника в приходской жизни чрезвычайно велика. Он оказывает большое влияние на формирование «лица» прихода: «каков поп, таков и приход» и «без попа — не приход».² Всюду осознавалось и осознается, что без священника невозможно нормальное функционирование прихода. «Существенным звеном массового православного сознания было понимание необходимости священнического служения, представление о духовной высоте его призвания», — пишет М. М. Громыко.³ Обязательность в приходе священника и богослужений ярко выявилась в ходе регистрации общин в наше время: многие из них долгие годы хлопотали, молились, ждали батюшку, его приезд воспринимается как «великая радость». С прибытием священника община получает огромный импульс для своего развития: становится

возможной регулярная полноценная духовная жизнь, определяются приоритетные направления приходской деятельности, складываются особенности прихода как социального организма. Почти всюду прихожане любят и гордятся своим батюшкой, советуются с ним по житейским и профессиональным вопросам, высоко ставят его духовные советы и без них уже не мыслят своей жизни. Священническая высота сана четко осознается во всех ситуациях. «Как я могу ему делать замечания, он — священник», — говорила одна из северянок. Другая выразилась еще сильнее: «Он — лицо священное; даже если что и не так, его суждения духовны. Да одна его слезинка пред алтарем стоит моря наших слез!».⁴

Для русской жизни обычны теплое, дружеское отношение к священнослужителям; их всегда уважали, по возможности помогали в крестьянских работах, поддерживали. Примеры по-родственному душевных отношений и теплых отзывов о пастырях многочисленны.⁵ Авторитет священных лиц, осознание необходимости их служения запечатлелись в ранние советские годы после постановления об отделении церкви от государства и шко-



Мелехова Галина Николаевна — к.и.н., Московский государственный институт радиотехники, электроники и автоматики, кафедра философии, социологии и политологии, доцент
E-mail: melehova@list.ru

¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т. 4. Стлб. 96.

² Там же. Т. 3. Стлб. 803–804.

³ Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 67.

⁴ Полевые материалы автора (ПМА). 2007–2008.

⁵ См.: Мелехова Г. Н. Духовенство и его роль в жизни населения Каргополья (XIX — первая треть XX века) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 188–191; Документальные материалы к статье Мелеховой Г. Н. «Духовенство и его роль...» // Там же. С. 252–258.

лы. Жители с. Васютино (Московской области) без священника не хотели записываться в колхоз; «Берите и батюшку. Мы без батюшки не пойдем в колхоз», — говорили они организаторам.⁶ Этот батюшка — о. Константин Успенский — был примером для крестьян в семейной и хозяйственной жизни: вырастил хороших детей, имел добротный дом, семья растила хлеб, держала скотину, ухаживала за фруктовым садом с пасекой — все делали сами. Когда о. Константина арестовали, по дороге он еще утешал встретившуюся девушку: «Не плачь, дочка, время сейчас такое». Ныне он прославлен в лике новомучеников.⁷

Как могли, поддерживали священников в голодное пореволюционное время и во время репрессий.⁸ За приговоренного к расстрелу священника с. Десятое (Кожевниковский район Томской обл.) Петра Константиновича Авророва ходатайствовали не только прихожане и сельский совет, но и, как это ни парадоксально, комсомольская ячейка. В 1920-е гг. просьба была уважена, но в 1930 г. о. Петра обвинили в агитации против коллективизации, из-за чего якобы распалась местная коммуна, и расстреляли. Последнему священнику церкви с. Нежитино (Ярославская обл.) Александру Лебедю, когда ему с четырьмя детьми негде было жить, «всей церковью решили строить церковную сторожку»; но сельсовет не дал земли, и крестьяне стали строить у самой церкви.⁹ Несколько десятилетий после высылки из прихода не прерывались духовные связи крестьян со священником церкви прп. Александра Свир-

ского на Хижгоре (Архангельская обл.) иером. Алипием (Александром Ивановичем Иевлевым, 1877 г.р.). В конце 1940-х гг., он, уже будучи архимандритом, служил духовником Пюхтицкого женского монастыря. О. Алипий (испытывавший 5 арестов и умерший в 1950-е гг. в лагере) переписывался со своими бывшими прихожанами, кто-то даже ездил к нему в обитель погостить.¹⁰ Немало примеров подвижнической и героической деятельности пастырей и их взаимной любви с паствой в советский период приводится в книжной серии, возглавляемой О. Дамаскиным Орловским «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия».¹¹ Осмысляя их подвиг, секретарь Синодальной комиссии по канонизации священник Максим Максимов пишет: «Для них вера и память отцов были не просто внешней традицией, исторически унаследованной. Для мучеников и исповедников православная вера и православная родина были содержанием жизни, измена которым была равнозначным совершению предательства. Мученики и исповедники стояли перед выбором: совершить ради веры и Отечества подвиг самопожертвования или отступить. Они выбрали первое».¹²

Особую роль священники и члены их семей играли в приходах, располагающихся среди нерусских народностей. «Христианизация народов Якутии, — пишет директор Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера Е. С. Шишигин, — несомненно, стала основой для процесса взаимообогащения и взаимопроникновения культур и приобщения к русской, а через нее — к европейской культуре и мировой цивилизации. До Октябрьской революции Православие сыграло роль объединяющего фактора в отношениях между народами. Христианизация сыграла исключительно важную роль в формировании самосознания народа саха как составной части многонационального российского народа». Последний священник Матахской Покровской церкви Вилюйского округа Якутской епархии Яков Степанов тайно крестил желающих даже после закрытия церкви.¹³

¹⁰ См.: Документальные материалы. С. 253–258.

¹¹ См.: Дамаскин (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. 1992–2006. Вышло 13 книг.

¹² Цит. по: Жемчугова Е. Жизнь и подвиг.

¹³ См.: Шишигин Е. С. Прогрессивное значение христианизации народов Якутии. <http://www.pravostok.ru/ru/journal/>

⁶ Помимо полевых материалов автора и других исследователей, в статье использованы материалы секции «Религия вчера и сегодня» Всероссийского конкурса юношеских исследовательских работ им. В. И. Вернадского (2006–2008 гг., <http://vernadsky.info/archive/>) и I Всероссийского конкурса юношеских исследовательских и проектных работ по историко-церковному краеведению (2008 г.), в которых автор является руководителем секций.

⁷ См.: Жемчугова Е. Жизнь и подвиг святого мученика и исповедника нового времени Константина Успенского // Архив I Всероссийского конкурса...

⁸ См.: Спасенкова И. В. Православная традиция русского города в 1917–1930-е годы (на материалах Вологды). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 1999. С. 20; Мелехова Г. Н. Духовенство и его роль. С. 192; Она же. Традиционные этноконфессиональные и общественно-политические воззрения северорусских крестьян (XIX–XX вв.) // Православная Церковь и государство в исторической судьбе России. Материалы IV Всерос. науч.-богослов. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород, 2008. С. 198–227.

⁹ См.: Адаменко И., Адаменко А. Возрождение православия в с. Кожевниково и Кожевниковском районе. Работа 070814 // Архив Всероссийского конкурса...; Харитонова М., Мешерякова Д. Судьба церковной традиции с. Нежитино (по материалам экспедиции). Работа 071141 // Там же.

В послевоенные годы в храмы пришли священники, осознанно обретшие веру на фронтах Великой Отечественной войны. Попав под бомбежку в Нижнем Новгороде, получил опыт молитвы прот. Сергей Вишневский (Ярославская епархия), внук священника и сын красного командира-атеиста: «Как я тогда молился! Это было похоже на вопль. Господи, помилуй!» — вспоминал батюшка. Он стал «ратником воинства Христова» и почти 50 лет прослужил в московских храмах. В 1990 г. прот. Сергей добровольно переехал в с. Фроловское (Ярославской обл.) и до сих пор служит в поднятой им из руин церкви свв. Флора и Лавра, в которой когда-то служил его дед. В 1950-е гг. настоятелем Покровского храма с. Малое Карасёво (Московская епархия) был о. Борис Пономарёв, фронтовик, удостоенный многих наград, включая митру и орден Святого равноапостольного князя Владимира 2-й степени. При отце Борисе началась активная реставрация храма и восстановление церковно-приходской жизни. Его супруга, матушка София, организовала церковный хор, занималась иконописью, восстановила некоторые из росписей.¹⁴ О. Михаил из церкви Рождества Богородицы в г. Каргополе (Архангельская епархия), по прозвищу «моряк», стал священником по обету, который он дал, когда тонул в море.¹⁵ Настоятель церкви Всех святых (св. Иоанна Предтечи) пос. Епифань (Тульская обл.) о. Михаил Чудаков принял сан после контузии на фронте. Он был красивым, строгим, преисполненным достоинства во время службы и простым и доступным в другое время, всеми любимым батюшкой, память о котором жива и ныне. Священник Михаил Чудаков похоронен вблизи алтаря храма; день его памяти поныне является значимой для прихода датой.¹⁶ Священники после-

военных лет подхватили традицию служения Богу, поддержали веру в людях, донесли ее до нашего времени.

Современное священство по происхождению разнообразно: есть воспринявшие веру в детстве выходцы из священнических семей, в т.ч. потомки новомучеников, но немало и тех, кто пришел к вере в зрелом возрасте. Большинство современных священников — люди образованные, ищущие, творческие, обретшие веру в ходе напряженных духовных поисков, имеющие светское высшее или среднее профессиональное образование и активную жизненную позицию, свой замысел прихода и понимание задач служения. Их характеризует горячая вера в Бога и миссионерские устремления. Быть священником сегодня довольно сложно, особенно в русской провинции, где все на виду. Народные представления о священнике двуедины: признание необходимости и высоты сана соединяется со стремлением видеть в нем эталон, отчего возникает пристальное внимание к его образу жизни, поступкам, работе и досугу, семейному быту, направлениям деятельности, реакции на происходящие события. Не только члены прихода, но и все жители, в т.ч. представители администрации и местного самоуправления, предприниматели, интеллигенция, а также приезжие постоянно анализируют и критикуют поступки священника в церковной, семейной, бытовой жизни. Во всех слоях общества по отношению к священнику существуют максималистские ожидания: служба Богу, он и сам должен быть идеалом. По-видимому, как и прежде, священство — самое наблюдаемое, находящееся в центре внимания общественности сословие. И хотя «посторонние» в своих высказываниях более категоричны и эмоциональны, менее терпимы, но и им свойственно уважение к сану; как заметил священник-северянин, «люди перестают материться, когда я иду по улице в рясе».¹⁷

Сложность положения священника связана и с тем, что прихожане имеют свой идеал батюшки, зависящий от истории и условий существования прихода, его активности, сложившихся традиций, степени религиозной грамотности, профессиональных занятий, возраста, социального состава населения. Этот образ прихожане стремятся интуитивно или сознательно выявить и реализовать. Воплощая свои

jhistory/index.php?id=846; также см.: Афанасьева Н. Р. Эвены и христианство. <http://www.pravostok.ru/ru/journal/culture/index.php?id=685>; Африкантова К. Роль и развитие миссионерства на Алтае на примере Мыютинского отдела Алтайской духовной миссии. Работа 081054. // Архив Всероссийского конкурса... им. В. И. Вернадского; Гурьева А. Страницы истории Троицкой церкви с. Пышкино-Троицкого. 1726–1929 гг. Работа 080228. // Там же; Федоров Н. Церкви Вилуйского прихода. Работа 070401. // Там же.

¹⁴ См.: Воин Христов. Подг. Н. Ситникова, Н. Пономарева // Православная Москва. № 13 (415). Июль, 2008. С. 7; Овечкина А. Храм Покрова Божьей Матери в д. Малое Карасево // Архив I Всероссийского конкурса.

¹⁵ См.: ПМА, 2008.

¹⁶ См.: Мелехова Г. Н. Отчет этнографической экспедиции в район Куликова поля. 1998 г. Раздел «Православие» // Архив Государственного военно-исторического и природного музея-заповедника «Куликово поле»; ПМА. 2000. Куликово поле.

¹⁷ ПМА. 2007–2008.

представления о личности священника, приход влияет на характер его деятельности и осознает свое значение: как выражались крестьяне в XIX в., «архиерей-то не у него про нас спрашивает, а у нас про него».¹⁸ Это понимается и сегодня. «Он нас все учит по-монашески жить, а мы его на землю опускаем»; «у нас у батюшки запросы»¹⁹ слишком большие, надо бы умерить», — замечают прихожанки. В положении приходского священника немало и других проблем: не способствует его авторитету доставшийся от советских времен типовой устав приходской общины (сегодня он переработан²⁰), в котором роль настоятеля фактически сведена к нанимаемому общиной лицу. По сравнению с советским и тем более дореволюционным временем возросло разнообразие жизненных позиций всех членов прихода, в т.ч. в духовной сфере. Непросто материальное положение священника: современный провинциальный приход не в силах содержать батюшку, тем более многосемейного; ему приходится искать какие-то иные источники дохода. Между тем сегодня, когда воцерковленные прихожане не составляют большинства населения, приходу особенно важно выступать как единый, слитный, дружный коллектив, чтобы иметь авторитет и влияние. В связи с этим духовная взаимозависимость пастырей и паствы усилилась. Взаимное приспособление друг к другу требует от пастырей немало мудрости и такта, особенно в приходах, имеющих неформального лидера. В некоторых случаях происходит перемещение священника в иной приход. Взаимовлияние священника и общины составляет содержание процессов становления приходов как союзов единомышленников и духовного родства.²¹

В современной практике внутрприходские взаимоотношения во многом зависят от того, как священник решает проблему включения местной традиции в общецерковную жизнь. Надо отметить, что порой у современных батюшек наличествует стремление, так сказать, стерилизации христианства, отстаивания его ступо книжных форм, изначального (априор-

ного) сомнения в рожденных в народной среде формах благочестия, по своей сути вполне православных. Недооценка роли местных традиций заставляет относиться к ним как к невежеству и суеверию. И в возрождаемых вновь, так сказать, на пустом месте, приходах, где традиция существует неявно, имплицитно (ее еще надо уметь увидеть), и в приходах, имеющих непрерывные преемственные связи, где местные обычаи нельзя не заметить (порой они «дают» на священника), у священства сохраняется настороженное отношение к местной практике. Так, в одном из приходов Раменского района (Московская обл.) разногласия священника и местных жителей возникли из-за определения дня практически не прерывавшегося местного празднования в честь чтимой Страстной иконы Богородицы в 6-ю неделю по Пасхе. Батюшка настаивает на 6 неделе, начиная с самой Пасхи, как принято в современном церковном календаре; местные жители, ссылаясь на прародительскую традицию, отсчитывают 6 неделю, не считая Пасхальной недели. При этом прихожане поступают так отнюдь не из-за незнания церковного календаря: они помнят, что праздник приходится на последнюю неделю перед Троицей, приводят другие канонические аргументы («Христос Воскресе» уже не поют, т.е. произошло отдание Пасхи). Более того, одна из женщин нашла и показала священнику старинный календарь, где недели отсчитываются так, как жители привыкли. Но он и поныне неумолим: «пока патриарх мне не прикажет...». В результате этих споров деревенский праздник «размазался» по двум соседним воскресеньям, и селение фактически лишилось столь важного события религиозной жизни. В итоге произошло снижение церковно-религиозной самодетельности жителей, охлаждение их взаимоотношений со священником, хотя когда-то они его сами нашли, выбрали среди других кандидатов.²²

Другой, с учетом приходской традиции, пример решения подобных споров зафиксирован на Пинеге в приходе с. Веркола: деревенский праздник праведного отрока Артемия Веркольского, по давней традиции, приходится не на календарный день его памяти 6 июля,

¹⁸ Российский этнографический музей. Ф. 7. Оп. 1. Д. 883. Л. 11.

¹⁹ Имеются в виду запросы в приходском строительстве, а отнюдь не в личной жизни.

²⁰ См.: Шахов Михаил. Новый Устав прихода Русской Православной Церкви. 14 декабря, 2009. <http://www.sclj.ru/news/detail.php?ID=2714>.

²¹ См.: Мелехова Г. Н. Священник в современном северорусском приходе // Феномен творческой личности в культуре. Материалы 2-й междунар. конф. М., 2006. С. 124–133.

²² См.: Мелехова Г. Н. Методологические подходы к изучению народной религиозности // Россия в духовных поисках современного мира. Материалы II Всерос. науч.-богослов. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород, 2006. С. 52–73.

а на 5 августа — этот день не был отмечен в церковных календарях и сохранился лишь в народной памяти. Как выяснилось, он является днем обретения мощей праведного отрока. Сегодня в Артемиево-Веркольском монастыре празднование дня памяти св. Артемия происходит в обе даты. Конечно, традиция, наложенная на православную родовую память, может серьезно помочь налаживанию приходской жизни или затруднить ее.

Думаем, в подобных спорах руководительными могут быть слова патриарха Московского и Всея Руси Алексия II на епархиальном собрании 2006 г.: «Большинство из собравшихся в этом зале называют "отцами", и вы должны быть ими. Не требоисполнителями, не чиновниками и администраторами, не строителями и начальниками, а отцами ваших приходских семей. Любящий отец печется о своих детях, отказывает себе в отдыхе и достатке, чтобы его чада были утешены и накормлены. Если игумену монастыря преподобный Серафим заповедал быть не отцом, а матерью для насельников этой обители, то тем более приходской священник должен быть не грозным судьей, а мамой для своих немощных духовных чад...».²³

Проблему соотношения священника и общины как разных сторон жизни и самостоятельности прихода, его молитвенных и деятельностных, национальных и конфессиональных аспектов раскрывает Эдуард Иванович Изотов (в крещении Александр, 1944 г.р.), подполковник уголовного розыска на пенсии, возглавляющий капитальный ремонт каменного церковного комплекса в с. Кречетово (Каргопольского района). «Иногда есть батюшка, а где же община? — рассуждает он. — Мол, на первом плане батюшка, а мы должны ходить и молиться. Это неправильно. На первом плане должна быть община, потом священник, церковь. Главное — люди должны ходить, чтоб люди были более на людей похожи. Мы, народ, составляем основу, без народа Церковь мертва будет. Народ должен сам заботиться о собственной земле, чтоб здесь жили и его дети. Это — вопрос и веры, и своего предназначения. Когда мы осознаем, что нам дано восстановить Русь во всей славе, вот тогда и идея будет». Комментируя эти стро-

ки, иер. Виктор (Пантин) отмечает, что сама постановка вопроса о первенстве священника или общины и, соответственно, молитвенной или практической деятельности некорректна. Как нельзя отделить Церковь от России (священники — часть народа, и «весь народ... — чада Церкви Христовой, в том числе заблудшие, равнодушные, самоотлученные»), так нельзя противопоставлять молитву и дело. И то, и другое — делание, духовное или физическое. «Духовные отцы, — пишет о. Виктор, — учили молиться о вразумлении по вопросу, в каких ситуациях я могу что-то делать, как-то влиять физически, а в каких — уже **ТОЛЬКО** молиться... Но опять-таки, молиться и о том, чтобы положение изменилось и можно было бы что-то **ДЕЛАТЬ**. "Только молитва" — это наследие советской эпохи, когда все, что вне храма, было наказуемо и потому строго подпольно» (выделено о. Виктором — Г.М.).²⁴

В этой полемике важно, и в этом солидарны оба участника, что главная проблема православия — человек, он должен осознать ответственность за свою жизнь, ближних, свою землю, которую передаст детям. Раскрытию мира этих чувств в человеке и способствует вера. Собственно, это и происходит: общины осознают, что они ответственны за возрождение русской деревни в целом, что их назначение — не просто молиться в храме, а преобразовать по законам любви всю жизнь (в т.ч. хозяйственно-экономическую) в селении, включив в нее каждого жителя. Так же осознает главную приходскую проблему настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы г. Шелково (Московская обл.) прот. Алексий Никонов: «Сейчас идет повсеместное восстановление, реставрация церквей. Но хозяйственные проблемы, которые всегда есть и которые надо решать, не первостепенные, это не главное. Даже в разрушенном храме главная проблема — проблема человека, его место в Церкви. Хорошо, что стало приходить больше людей, но пока многие не осознали до конца, для чего мы приходим в храм. Споры, недоумения, вопросы по самым разным вопросам. У каждого свое понимание христианства, каждый доказывает свою точку зрения. В городе много интеллигенции, чем больше человек думает, тем больше споров. На селе — простота веры».²⁵

²³ Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к клиру, приходским советам храмов Москвы, наместникам и настоятелям ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2006 года. <http://www.mospat.ru/center.php?page=34519&newwin=1&prn=1>

²⁴ ПМА. 2005–2006; личное письмо автору.

²⁵ Под благодатным огнем. Газета «Отчий светильник». Октябрь 2004 г. № 8 (59). Беседовали иерей Андрей Пуга-

Подвижнический образ жизни ведут священники, участвующие в деле православного созидания на Русском Севере: из-за острого недостатка в служителях, все они окормляют по 5–6 приходов. Северорусские священники, сами люди выдающиеся — имеющие дар веры и мужество жить по вере, отдающиеся ей, увлеченные, деятельные, предприимчивые — строят бытие приходов так, что вовлекают в интенсивную жизнь всех, попадающих в орбиту их деятельности. В каждом приходе складываются свои преимущественные формы приходской деятельности и преобладающие традиции, т.е. свое «лицо», во многом зависящее от личности настоятеля. Тяжесть полуподпольного существования в советское время вынес на своих плечах настоятель церкви Рождества Богородицы в Каргополе протоиерей Борис (Коробейник), приход которого отличается строгостью, сдержанностью, некоторой замкнутостью и нерасположенностью к светским беседам. В городе и окрестностях о. Бориса уважают за многолетнее подвижническое служение (долгое время его храм был единственным на 2 разбросанных на сотни километров района), молитвенный дух служб, твердые устои личной семейной жизни: его сыновья — тоже священники, один из них недавно принял постриг.

Потомственным петербуржцем и интеллигентом-гуманитарием, кандидатом филологических наук (со специализацией на русской классической литературе и преподаванием на французском языке), имеющим 2 высших образования (светское и духовное), является иерей Виктор (Пантин), настоятель 2-х каргопольских храмов: церкви Рождества Иоанна Предтечи на Соборной площади в г. Каргополе и церкви ап. Иоанна Богослова в с. Ошевенское в 45 км от города. Деятельность о. Виктора имеет чрезвычайно разносторонний характер: помимо приходского служения, он не порывает с миссионерской работой в военных частях, специнтернате (для малолетних правонарушителей), где открыта моленная комната, одной из местных школ, имеет множество духовных чад в родном Петербурге, Москве, других городах, еще недавно преподавал в одном из северных университетов. В его приходе постоянно пребывает множество гостей из числа военных и

интеллигенции, кто-то покупает здесь дома и даже переезжает на постоянное жительство. Среди паствы о. Виктора — ошевенские учителя и сельские жители, каргопольская интеллигенция и местные предприниматели, студенты и взрослые из Петербурга, военные и приезжающие в Ошевенск на лето москвичи. Открытость, взаимодействие с иногородними, участие в событиях, происходящих в Москве, Петербурге, других городах России — заметные особенности приходской жизни; неудивительно, что направления приходской деятельности общин храмов о. Виктора чрезвычайно разнообразны.²⁶ Важно, что члены прихода очень любят своего батюшку: дорожат его вдохновенным служением, с пониманием относятся к его строгости как духовника, смиренно несут дополнительные труды, падающие на них из-за сильной занятости и частого отсутствия батюшки, тщательно готовятся к его возвращению из поездок, стремясь, чтобы он ощутил настоящий домашний покой, заботу, тепло, уют.

Напряженна жизнь архангелогородца иеромонаха Феодосия (Курицына), настоятеля церкви Покрова Богородицы в Большой Шалге (пос. Казаково недалеко от Каргополя), постриженника Атониево-Сийского монастыря. О. Феодосий — иеромонах, и помимо приходских обязанностей имеет монашеские послушания, регулярно бывает в своем монастыре. Именно в этом приходе состоялся единственный пока в Каргополье постриг местного жителя (монах Кирилл, 1935–2008). Неудивительно, что о. Феодосий стремится жить при храме, в отдалении от поселка, главное назначение человека видит в службе Богу, обучается иконописанию. Возле храма возводится культурный и ремесленный центр; в традициях северного деревянного зодчества построен приходской дом. О. Феодосий считает его тем же храмом: ведь занимаясь церковными искусствами и ремеслами (вышиванием, шитьем кукол, аппликацией из тканей, плетением, резьбой по дереву — ей учит сам батюшка, профессиональный резчик), дети проникают в содержание церковных праздников, обычаев, веры. О. Феодосий пользуется в приходе

²⁶ См.: Мелехова Г. Н. Современные тенденции приходской жизни на Русском Севере (по полевым материалам 2000-х годов) // Сельская Россия: прошлое и настоящее. Материалы XI Всерос. науч.-практ. конф. (Республика Карелия, Водлозерский национальный парк, 4–9 августа 2008 г.). М., 2008. С. 172–177.

уважением и любовью, находит понимание и поддержку своим начинаниям.²⁷

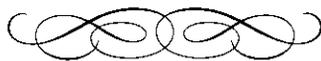
Придя к выводу, что «без возвращения традиционной православной духовности бессмысленно ставить проблему сохранения природного и культурного наследия и тем более возрождения края», принял священнический сан директор Водлозерского национального парка Олег Васильевич Червяков, ныне настоятель храма прп. Диодора Юрьегорского в д. Куганаволок (Пудожский р-н Карельской республики). В своей деятельности о. Олег стремится возродить традиционный уклад жизни в целом, в его духовных и материальных аспектах: систему расселения, хозяйство, традиционный календарь, уклад жизни. Во всем его поддерживает супруга Наталья Владимировна, но единомышленников в приходе пока немного. Супруги молятся и не теря-

ют надежды обрести соратников, ведь, как пишет о. Олег, «православным людям здесь дается удивительная возможность ...удалиться от душепагубных соблазнов современной городской цивилизации и обрести спасение на пути восстановления данной от Бога, но, увы, утраченной гармонии Человека и Природы».²⁸

Таким образом, священник и прихожане – равноважные субъекты приходской деятельности: отсутствие одного из них делает жизнь прихода неполноценной, серьезно искажает ее. Иерархически они не равны: священник – глава (председатель) приходской общины. Но реализовать свои замыслы он может, только если его поддерживают прихожане. Становление прихода, формирование его лица происходит в ходе практического взаимного согласования позиций и представлений.

²⁷ См.: Она же. Священник в современном северорусском. С. 126–132.

²⁸ Иерей Олег (Червяков). Выступление на XIV Рождественских образовательных чтениях. Январь 2006 г. // http://www.prokimen.ru/article_1906.html.



О. Б. Молодов

ЗАКРЫТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ В 1950–1980-Е ГГ.

Значительную роль в сфере конфессиональной политики государства играет регламентация предоставления религиозным общинам зданий и сооружений для проведения культурных мероприятий. Некоторое потепление отношений государства в Русской Православной Церковью (далее – РПЦ) в 1944–1948 гг. привело к массовому открытию ранее закрытых храмов и регистрации религиозных общин. Число верующих, ходатайствующих о регистрации православного объединения и предоставлении молитвенного здания, должно было насчитывать не менее 20 единоверцев, отчего приходское собрание получило в обиходе название «двадцатка». Положение о порядке открытия церквей, утвержденное постановлением СНК СССР от 28 ноября 1943 г. № 1325, регламентиро-

ровало процедуру открытия приходов и предоставления верующим церковного здания.¹

Следует отметить, что понятия «закрытие молитвенного здания» и «снятие с регистрации религиозного объединения» в советском законодательстве взаимосвязаны, но не тождественны. Различны и правовые последствия данных мероприятий. Снятие с регистрации религиозного объединения (обычно именуемое «закрытие прихода») влекло за собой не только прекращение богослужений и совершения обрядов в храме, но и возвращение молитвенного здания государству. Закрытие молитвенного сооружения могло произойти при наличии действующей общины верующих, у которой имелась возможность ходатайствовать о предоставлении ей другого помещения для проведения культурных мероприятий.

Правовой режим молитвенных зданий закреплялся в двух документах:



Молодов Олег Борисович — к.и.н., филиал Северо-Западной академии государственной службы (г. Вологда), кафедра общественных дисциплин, доцент
E-mail: o_young8172@mail.ru

¹ См.: Государственный архив Архангельской области, далее – ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 98. Л. 89–900б.

— Постановлении ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», действовавшем в последние годы с изменениями и дополнениями, внесенными указом Президиума Верховного совета РСФСР от 23 июня 1975 г. (далее — Постановление);²

— Инструкции по применению законодательства о культах, утвержденной постановлением Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и постановлением Совета по делам Русской Православной Церкви (СДРПЦ) при Совете Министров СССР 16 марта 1961 г. (далее — Инструкция).³

В указанных нормативных актах единственным основанием для снятия с регистрации религиозной общины являлось нарушение советского законодательства о культах (ст. 24 Инструкции, ст. 43 Постановления). Однако в Инструкции 1961 г. и Постановлении 1929 г. отсутствует однозначная трактовка самой процедуры закрытия. Статья 24 Инструкции указывает, что снятие с регистрации религиозного объединения производится по решениям исполкомов Советов депутатов трудящихся (в нашем случае — областных), согласованных с СДРПЦ (с 1965 г. — с Советом по делам религий). Статья 43 Постановления (в редакции 1975 г.) гласит, что закрытие осуществляется Советом по делам религий при Совете Министров СССР по представлению областного Совета депутатов трудящихся. Как представляется, в данном случае изменился акцент, несколько принижавший роль областных советских органов, но сама процедура сохранилась неизменной.

Основанием для закрытия храма было его аварийное состояние, если здание «в силу своей ветхости угрожает полностью или частично обвалом» (ст. 46 Постановления). В данном случае до осмотра здания технической комиссией исполком районного, городского или сельского Совета депутатов трудящихся имел возможность приостановить проведение в нем богослужений и собраний верующих (ст. 45, 50 Постановления).

Техническая комиссия, в которой кроме специалистов подразумевалось участие представителя религиозного объединения, составляла акт обследования и давала письменное заключение о наличии угрозы обвала, а также возможности проведения восстановительного ремонта здания или целесообразности

его сноса. Данное заключение являлось обязательным и подлежащим исполнению (ст. 48–50 Постановления).

Особенностью изучаемого периода истории государственно-церковных отношений в СССР является то, что все культовые сооружения находились в собственности местных Советов депутатов трудящихся и передавались официально зарегистрированным религиозным общинам в бесплатное пользование по договору (ст. 27–32 Постановления). Отказ верующих от производства указанного в акте обследования ремонта означал расторжение договора о пользовании церковным зданием и культовым имуществом. Решение о прекращении договорных отношений принимал Совет по делам религий по представлению местных органов власти (ст. 51 Постановления). Аналогичный порядок расторжения договора действовал в случае признания молитвенного здания подлежащим сносу (ст. 52 Постановления).

Закрытие храма обычно предшествовали разные юридические факты и обстоятельства.

Инициатива общины верующих. В некоторых случаях сама община верующих не имела возможности содержать храм или восстановить его, например, после пожара. Тогда договор расторгался по инициативе «двадцатки». Так произошло в 1977 г. в с. Прилуки Онежского района. После пожара деревянной Христорождественской церкви, вызванного попаданием в нее шаровой молнии, верующие направили заявление об отказе от аренды здания. Власти поддержали полезную для них инициативу «самоликвидации» прихода и направили соответствующие документы в Совет по делам религий,⁴ решением которого от 4 января 1979 г. данное религиозное общество было снято с регистрации.⁵

Постепенно утасла православная община Никольской церкви с. Юрьев-Наволоки Краснотурьинского района. Отсутствие священника и богослужений с июня 1980 г. по ноябрь 1981 г. послужило поводом для заявления верующих, в котором они просили «принять от них здание церкви и имущество, и снять с учета действующих религиозное объединение, так как содержать храм и священника они не могут».⁶

«Неудачное» расположение храма. С 1950 по 1988 г. на территории Вологодской епархии действовали 17 приходов, хотя попытки закрыть

⁴ См.: Там же. Д. 196. Л. 55–59.

⁵ См.: Там же. Д. 203. Л. 13.

⁶ Там же. Д. 223. Л. 23.

См.: Там же. Ф. 1948. Оп. 3. Д. 916. Л. 37–51.

См.: Там же. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 98. Л. 72–81.

храмы властями по-прежнему предпринимались. Одним из оснований для этого служила близость церковного здания к образовательным и лечебным учреждениям. Считалось, что колокольный звон в храмах «мешает учащимся сосредоточиться», а больным лечиться. Подразумевалось, что все церкви находятся в антисанитарном состоянии и тем самым угрожают находящимся рядом учреждениям. В докладе секретаря Вологодского обкома КПСС В. И. Другова в 1964 г. звучало предложение с помощью общественности подготовить условия для закрытия церквей: Прокопьевской церкви г. Великого Устюга, находящейся рядом с госпиталем инвалидов и детской спортивной школой, Николо-Ламанской церкви в Вологодском районе, расположенной рядом с начальной школой.⁷ В этом же году с великоустюгской общиной верующих власти совершили обмен, предоставив ей вместо Прокопьевского собора в центре города небольшую Стефановскую церковь на кладбище в районе «Горы» — части города, расположенной на высоком холме.⁸ Формально права верующих не нарушались, но обмен произошел неравнозначный, создавший неудобства престарелым людям по пути в храм. Значительно сократилась и площадь молитвенного помещения.

Кроме того, областными властями с целью минимизации влияния городских храмов принимались постановления, направленные на ограничение колокольного звона, например, в гт. Вологде и Устюжне,⁹ или о его полном запрещении на всей территории Архангельской епархии.¹⁰

В 1960–1961 гг. предпринимались попытки закрыть Введенскую церковь в г. Сольвычегодске Архангельской области, расположенную на территории курорта в 20 м от Лечебного корпуса, что «с санитарной точки зрения является совершенно недопустимым». Об этом указывалось в письме начальника Комплексной курортологической экспедиции Центрального института Курортологии и Физиотерапии Минздрава РСФСР от 12 декабря 1960 г. Уполномоченный СДРПЦ по Архангельской области П. Я. Сазонов поддержал инициативу медицинских работников и даже согласовал вопрос о грядущем за-

крытии церкви с архиепископом Никандром (Викторовым).¹¹ Однако в 1956–1960 гг. данная община имела стабильный доход от 14 до 18 тыс. руб. в год (в пореформенном исчислении), а в храме ежегодно крестилось 300–400 человек. Не имея законных оснований для снятия прихода с регистрации, СДРПЦ в ходатайстве отказал, поскольку «община активная, имеет значительные доходы, количество совершаемых религиозных треб из года в год возрастает».¹²

Еще одним основанием для закрытия церкви могло послужить состояние ее пожарной безопасности. Такая попытка имела место в отношении Успенской церкви г. Вельска Архангельской области. На основании постановления начальника районной инспекции госпожнадзора, по причине отсутствия пожарного водоема и запасного выхода с 30 июня 1960 г. церковь решили закрыть.¹³ Богослужения в церкви возобновились только в августе после того как выкопали пруд на 40 куб. м, но с условием в течение 6–8 месяцев расширить его вместимость до 100 куб. м.¹⁴

По той же причине власти (от лица Управления пожарной охраны УВД Архангельской области) хотели закрыть Пятницкую церковь г. Каргополя, а общину перевести в другой храм подальше от центра города.¹⁵ Судя по архивным документам, данная попытка не увенчалась успехом.

Аварийное состояние храма. Опасения за жизнь и здоровье верующих и за сохранность ценного культового имущества не являлись бесосновательными. В Вербную субботу 1959 г. возник крупный пожар в кафедральном соборе г. Вологды, повлекший человеческие жертвы.¹⁶

После пожара «от неисправности дымохода» на основании решения Архангельского облисполкома от 24 февраля 1960 г. № 157 прекратил свое существование приход Чакульской Преображенской церкви в Рябовском сельском совете. Основными причинами снятия с регистрации данной религиозной общины указывались отсутствие священника и аварийное состояние церковного здания.¹⁷ «Церковное здание в период эксплуатации не ре-

⁷ См.: Вологодский областной архив новейшей политической истории (ВОАНПИ). Ф. 2522. Оп. 62. Д. 99. Л. 120–121.

⁸ См.: Текущий архив Вологодского епархиального управления. Годовой отчет за 1964 г. С. 4–6.

⁹ См.: Государственный архив Вологодской области (далее — ГАВО). Ф. 1300. Оп. 21. Д. 101. Л. 104; Д. 255. Л. 67.

¹⁰ См.: ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 100. Л. 9.

¹¹ См.: Там же. Д. 98. Л. 163–164.

¹² Там же. Л. 168.

¹³ См.: Там же. Д. 94. Л. 68.

¹⁴ См.: Там же. Д. 95. Л. 76.

¹⁵ См.: Там же. Д. 100. Л. 55–57.

¹⁶ См.: Текущий архив Вологодского епархиального управления. Годовой отчет за 1960 г. С. 2.

¹⁷ См.: ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 94. Л. 16–18, 32, 77.

монтировалось, пришло в ветхое состояние, потолки и стены грозят обвалом», — указывалось в постановлении облисполкома о расторжении типового договора с общиной.¹⁸

В мае 1961 г. верующие попытались открыть ее вновь, а составленное ими заявление было заверено 241 подписью (при необходимом минимуме 20). Однако, благодаря действиям местных властей, были выявлены нарушения — фальсификации подписей за умерших и иных лиц, которые «не расписывались и никому не доверяли» право подписи. В результате заявление было признано недействительным.¹⁹

С закрытием Кивокурско-Ильинской церкви в Верхнетоемском районе Архангельской области связаны более драматические события. Как и в предыдущем случае, актами технической комиссии от 25 декабря 1961 г. и 16 июня 1962 г. церковь была признана аварийной и требующей «полного качественного ремонта».²⁰ На период проведения ремонта районные и областные власти решили богослужения прекратить, но и после окончания восстановительных работ церковная служба не возобновилась. Характерными для того периода были препятствия, чинимые магазинами, которые под давлением властей отказывались продавать стройматериалы.²¹ В результате повторная комиссия признала низкое качество ремонта, а райком КПСС и райисполком стали ходатайствовать о закрытии аварийной церкви. В областной газете появился фельетон антирелигиозной направленности.²² Верующие, в свою очередь, собирали подписи о возобновлении богослужений, встречались в областным уполномоченным П. Я. Сазоновым, обращались к председателю СДРПЦ В. А. Куроедову, председателю Совета Министров СССР А. Н. Косыгину (в 1966, 1969 гг.), но безрезультатно.²³ С 1964 г. данная православная община снята с регистрации, а храм передан под склад.²⁴

Распад общины верующих. Православная община с. Ямское Котласского района Архангельской области также просуществовала недолго. Одной из причин затухания там религиозной жизни была бедность прихода и отсутствие жилья для священнослужителя. В апреле–мае

1962 г. настоятель Воскресенской церкви иеромонах Варнава (Улитин) неоднократно обращался к архиерею с просьбой о переводе: «Положение мое личное на приходе катастрофическое — живу в бедной грязной избе ... Ни о каком улучшении в отношении жилья речи быть не может».²⁵ В 1965 г. доход данного прихода насчитывал всего 500 руб. в год и было совершено одно крещение, а из числа «двадцатки» осталось 7 человек. 27 октября 1965 г. религиозное общество с. Ямское сняли регистрации «как прекратившее свою деятельность».²⁶

К началу 1960-х гг. на территории Вельского района существовала православная община Никольской церкви в д. Юхнево Пуйского сельского совета. В декабре 1959 г. после перевода священника по его личной просьбе на другой приход, в основном по материальным соображениям, богослужения в храме прекратились. В 1960 г. от общины верующих осталось 7 человек, а ходатайство архиерею о предоставлении нового священника подписали только четверо. В результате на заседании СДРПЦ от 10 октября 1961 г. было одобрено решение Архангельского облисполкома о снятии православной общины с регистрации «как пришедшей к упадку».²⁷ В переписке, имеющейся в архивных материалах, содержалась просьба о передаче церковного здания под интернат Юхневской восьмилетней школы, но облисполком решил передать его колхозу «Организатор» для размещения склада.²⁸

В течение 1945–1955 гг. действовала Ильинская церковь в Мондинском сельсовете Онежского района Архангельской области. В дальнейшем, направляемые туда священники самовольно покидали приход «ввиду малой доходности», а с 1956 г. богослужения в храме прекратились. Верующие данного прихода особой активности не проявляли, поэтому по ходатайству областного уполномоченного П. Я. Сазонова СДРПЦ снял данную общину с регистрации, о чем уведомил местные власти 20 октября 1960 года.²⁹

Решением Совета по делам РПЦ от 10 июня 1964 г. сразу два религиозных объединения Архангельской области — с. Ненокса Северодвинского горсовета и с. Луда Приморского райо-

¹⁸ Там же. Л. 32.

¹⁹ См.: Там же. Д. 103. Л. 4–14.

²⁰ Там же. Д. 102. Л. 2, 3.

²¹ См.: Там же. Д. 127. Л. 130б.

²² См.: Энтин А. Трещина // Правда Севера. 1962. 1 февраля.

²³ См.: ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 127. Л. 13–14, 20–21; Д. 142. Л. 1.

²⁴ См.: Там же. Д. 102. Л. 23–24; Д. 125. Л. 29.

²⁵ Текущий архив Архангельского епархиального управления. Ф. 5. Оп. 2. Д. 7. Л. 6/н.

²⁶ ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 119. Л. 51; Д. 125. Л. 3.

²⁷ Там же. Д. 101. Л. 1, 3.

²⁸ См.: Там же. Л. 12, 21.

²⁹ См.: Там же. Д. 94. Л. 90.

на — были сняты с регистрации «как прекратившие свою деятельность».³⁰ Более подробной информации об этих православных общинах в архивных материалах нами не обнаружено.

Произвольные основания. В 1948 г. на территории Вологодской епархии действовало 19 православных приходов. В 1949 г. два из них — Покровская церковь в с. Анхимово Вытегорского района и церковь преподобного Игнатия в с. Спас-Лом Мяксинского района временно закрылись. Причиной этого послужила необходимость «дооформления их как памятников архитектуры», поскольку в данном случае требовалось переоформить договоры с религиозными общинами. Но в феврале 1950 г. уполномоченный СДРПЦ по Вологодской области И. М. Игнатов заявил епископу Гавриилу (Огородникову), что «оба храма следует считать окончательно закрытыми по распоряжению Совета по делам РПЦ».³¹ В 1964 г., находясь под охраной государства как архитектурный памятник, Покровская церковь полностью сгорела.³²

Результатом антирелигиозной политики государства стало закрытие в 1960–1987 гг. 10 из 25 архангельских церквей. В целом на территории Архангельской и Вологодской областей к 1988 г. сохранилось 42 православных прихода. Начало нового этапа государственно-церковных отношений в СССР было ознаменовано массовой регистрацией религиозных объединений и возвратом Церкви ранее закрытых храмов. Только за 1988–1989 гг. на территории указанных областей зарегистрировано 11 православных общин и передано верующим 9 молитвенных зданий.

Основываясь на вышеизложенном материале, можно отметить следующее.

Во-первых, особенностью северных епархий РПЦ было относительно небольшое количество приходов, которые были закрыты в течение изучаемого периода. Стабильное количество действующих на территории Вологодской области в 1950–1988 гг. храмов является уникальным явлением, поскольку в отдельных епархиях число закрытых в 1960–1964 гг. приходов являлось весьма значительным. Соседняя Кировская область в эти годы лишилась 40 церквей из 75, Московская область — более половины приходов.³³

Во-вторых, динамика снятия религиозных общин с регистрации показывает, что основная доля закрытых храмов (в Архангельской области — 2/3) соответствует периоду 1958–1964 гг., озаменованному «последней атакой на РПЦ».

В-третьих, во второй половине 1940-х гг. власти целенаправленно предоставляли верующим приходы в удаленной местности, а также деревянные сооружения (в Архангельской области в 1962 г. — 7).³⁴ В связи с этим, закрытие приходов в относительно стабильные 1979–1987 гг. имело и объективные предпосылки демографического характера: резкое сокращение сельского населения «в глубинке», уход из жизни религиозных активистов и слабое воспроизводство верований среди лиц среднего возраста и молодежи. Расположение храмов вдалеке от основных транспортных путей приводило к их низкой посещаемости, сокращению доходов, а в результате к невозможности достойно содержать священника и церковное здание. В результате, снятыми с регистрации оказались только сельские приходы. Несмотря на аналогичные мероприятия, организуемые городскими властями, закрыть на законных основаниях ни один храм в областных и районных центрах не удалось.

В-четвертых, распад религиозных общин тщательно готовился местными партийными и государственными чиновниками. Самый короткий путь к закрытию прихода заключался в создании условий для ухода священника из прихода. В ситуации кадрового голода заполнить вакансию обычно не удавалось в течение нескольких месяцев и даже лет, что приводило к постепенному затуханию приходской жизни. Для духовенства властями создавались нетерпимые условия жизни (повседневный контроль, запрет появляться на улице в рясе, иногда отсутствие жилья, освещения в доме). Значительную роль в осуществлении антирелигиозной политики играли областные уполномоченные Совета по делам религий и комиссии содействия по соблюдению законодательства о культах.³⁵

Механизмы финансового ослабления северных приходов, используемые властями, включали снижение цен на предметы культа (особенно свечи), а в 1970–1980-е гг. «добро-

³⁰ Там же. Д. 116. Л. 18–19.

³¹ Текущий архив Вологодского епархиального управления. Годовой отчет за 1953 г. С. 3.

³² См.: ГАВО. Ф. 1300. Оп. 21. Д. 373. Л. 52–55.

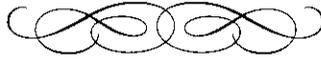
³³ См.: Православная энциклопедия: Русская православная церковь. М., 2000. С. 154.

³⁴ См.: ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 106. Л. 6.

³⁵ См.: Молодов О. Б. Антирелигиозная деятельность местного чиновничества в 1960–1980-е гг. (на материалах Европейского Севера России) // Крестьянство и власть на Европейском Севере России: материалы науч. конф. (г. Вологда, 6–7 февраля 2003 г.). Вологда, 2003. С. 203–210.

вольно-принудительные» выплаты в Фонд мира и иные патриотические фонды.³⁶

³⁶ См.: Он же. Патриотическая деятельность православных епархий Европейского Севера в 1960–1980-е гг. // Историческое краеведение и архивы: материалы межрегион. науч. конф. Вып. 11. Вологда, 2004. С. 188–196.



И. Ю. Федотова

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО ЗАКРЫТИЮ И ОТКРЫТИЮ ЦЕРКВЕЙ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (на материалах Молотовской области)

Советская власть начала осуществлять свою политику в отношении религии и религиозных организаций практически с первых дней своего существования. Эта политика проводилась по нескольким направлениям: антирелигиозная пропаганда, репрессии, закрытие культовых зданий. В период Великой Отечественной войны изменения в религиозной политике происходили несколько раз.

Во второй половине 1930-х гг. советская власть проводила целенаправленную политику по разгрому религиозных организаций в стране, в том числе и Русской православной церкви (РПЦ),¹ а именно: активизация антирелигиозной пропаганды, ужесточение репрессии в отношении духовенства и «активных верующих», закрытие храмов.

В 1937 г., по данным М. В. Шкаровского, было закрыто более 8 тыс. церквей. Перед началом Великой Отечественной войны в СССР действовало всего 3 732 православных храма, из них около 3 350 — на территории Западной Украины и Западной Белоруссии, Прибалтики, Бессарабии, присоединенных к СССР в конце 1939 г., и только примерно 350–400 — на остальной территории страны. В РСФСР были

Однако, несмотря на определенные успехи в борьбе с религией, партийно-государственному аппарату не удалось искоренить многовековые православные традиции жителей Русского Севера.

области, где не осталось ни одного действующего православного храма, в 20 областях функционировало от 1 до 5 церквей.² Так, в Чкаловской области не было ни одного действующего храма, в Челябинской области — 1,³ в Свердловской области продолжали функционировать 18 церквей и 2 молитвенных дома.⁴

Закрытие церквей происходило и в Молотовской области (выделилась из Свердловской области в 1938 г., до 1940 г. называлась Пермской). В 1939–1940 гг. Оргкомитетом Верховного Совета РСФСР по Пермской области и пришедшим ему на смену исполкомом Молотовского областного Совета депутатов трудящихся было принято 134 решения о закрытии 139 православных молитвенных зданий (120 церквей, 18 часовен и 1 молитвенный дом).⁵ В первой половине 1941 г. облисполком принял 32 решения о закрытии 37 православных культовых зданий (32 церкви и 5 часовен). В феврале того же года был закрыт последний действовавший в Молотове храм — Всехсвятская (Новокладбищенская) церковь.⁶ После этого в областном центре не осталось функционирующих храмов. Верующие были лишены возможности удовлетворять свои религиозные потребности.



Федотова Инна Юрьевна — ГКУ «Пермский государственный архив новейшей истории», отдел информации, публикации и научного использования документов, главный специалист
E-mail: fedotova-2009@yandex.ru

¹ См.: Васильева О. Ю. Государственно-церковные отношения советского периода: периодизация и содержание. www.pravoslavie.ru/cgi-bin/print.

² См.: Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999. С. 112, 117, 118.

³ См.: Потапова А. Н. Религиозная политика Советского государства и ее осуществление на Южном Урале в 1941–1958 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2004. С. 14.

⁴ См.: Лавринов В., протоиерей. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 74.

⁵ См.: ГАПК. Ф. р-564. Оп. 14. Д. 2. Л. 52–54 об.; Д. 3. Л. 45–47 об.

⁶ См.: Там же. Д. 4. Л. 40–41.

Достаточно сложно установить количество храмов, действовавших в Молотовской области к началу Великой Отечественной войны. В региональной историографии нет единого мнения по этому вопросу. Разные исследователи приводят разные цифры. Так, в работах П. Н. Агафонова, О. А. Мельчаковой и А. Марченко говорится о 9 церквях. Однако П. Н. Агафонов и А. Марченко указывают, что 9 храмов действовали в епархии по состоянию на сентябрь — начало октября 1943 г. П. Н. Агафонов приводит перечень функционировавших храмов (в Лысьве, Добрянке, в селах Романово, Шубино, Воробьи, Блины, Ильинское, Польшгорец, Покча).⁷ А О. А. Мельчакова указывает, что 9 церквей не было закрыто в Пермской епархии к 1941 г.⁸ В другой же работе она, ссылаясь на других исследователей, приводит уже иные цифры: накануне Великой Отечественной войны в области действовало 11 приходов, на 1 сентября 1941 г. функционировало 6 церквей и 1 часовня, в сентябре 1943 г. в епархии действовало 9 храмов.⁹ 11 функционирующих храмов указывает в своей диссертации и В. В. Вяткин¹⁰. Исследователь Г. С. Бирилов полагает, что в 1941 г. в епархии действовало около 15 храмов.¹¹

Разница в приводимых цифрах довольно значительна. Представляется, что причины этих разногласий заключаются в противоречивости источников, на основании которых определяется количество функционировавших храмов. В одних документах зафиксированы одни даты открытия церквей, в других —

другие, и определить, какие являются истинными крайне сложно.¹²

Установлено, что в первой половине 1940-х гг. точного учета культовых зданий в Молотовской области не существовало.¹³ Тем не менее, изучение архивных документов позволило достаточно точно определить количество храмов, действовавших в Молотовской области на 22 июня 1941 г. Это 10 церквей и 1 часовня (Пророко-Ильинская церковь в с. Усть-Сыны Нытвенского района, Благовещенская единоверческая церковь в с. Ильинское Пермско-Ильинского района, Свято-Алексеевская часовня в п. Пожва Чермоозского района и др.).¹⁴

После начала Великой Отечественной войны государственная политика в отношении религиозных организаций претерпела изменения. Уже 22 июня 1941 г. РПЦ четко определила свою патриотическую позицию и начала активную и разнообразную патриотическую деятельность.¹⁵ В сложившейся ситуации первых дней войны, учитывая позицию православной церкви, осознавая важность единства всего народа в борьбе с внешним врагом, руководство страны начало постепенный пересмотр своей религиозной политики.¹⁶ Это проявилось в том, что постепенно прекратилась антирелигиозная пропаганда, сократились репрессии в отношении священнослужителей, в некоторых областях прекратилось закрытие храмов.

В Молотовской области последнее решение о закрытии церквей облисполком принял 20 июня 1941 г.¹⁷ После этого молитвенные здания в области официально, то есть по решению облисполкома, не закрывались (некоторые церкви могли перестать функционировать и позднее вследствие отсутствия священнослужителей). При этом, по крайней мере до осени 1941 г. в облисполком для утверждения поступали решения райисполкомов, до-

⁷ См.: Агафонов П. Н. Русская православная церковь в 1943–1965 гг. По материалам Пермской епархии // Страницы прошлого: избранные материалы краеведческих Смышляевских чтений в Перми. Пермь, 1999. Вып. 2. С. 178; Марченко А., протоиерей. Защитник Отечества и веры Христовой: жизнеописание подвижника Православной веры Александра (Толстопятова), архиепископа Молотовского (Пермского) и Соликамского. Пермь, 2005. С. 106.

⁸ См.: Мельчакова О. А. Закрытие церквей в Пермской епархии в 20–30-е гг. XX в. // Вехи христианской истории Прикамья: материалы чтений, посвящая 540-летию крещения Перми Великой. Пермь, 2003. С. 92.

⁹ См.: Она же. Церковь в Пермской области в годы войны // Бессмертный подвиг народа: тез. докл. науч.-практ. конф. Пермь. 27 апреля 2000 г. Пермь, 2000. С. 62, 63.

¹⁰ См.: Вяткин В. В. История Пермской епархии в XIX — начале XX в.: формы и методы церковной деятельности, государственно-церковных отношений: дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 2005. diss.rsl.ru/diss/05/0449/050449019.pdf.

¹¹ См.: Бирилов Г. С. Пермская церковь в годы Великой Отечественной войны // Тез. докл. науч.-практ. конф., посвящая истории Прикамья в годы Великой Отечественной войны. Пермь, 1991. С. 98.

¹² См.: ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 335. Л. 75–75 об.; Оп. 3. Д. 152. Л. 22, 28, 39; Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 335. Л. 10; ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 9. Д. 203. Л. 47.

¹³ См.: ГАПК. Ф. р-312. Оп. 4. Д. 2. Л. 21; Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 335. Л. 75–75 об.; Оп. 3. Д. 152. Л. 22; Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 335. Л. 10; Оп. 2. Д. 5. Л. 126–128; ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 9. Д. 203. Л. 47.

¹⁴ См.: ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 148. Л. 7; Д. 157. Л. 12; Д. 201. Л. 46; Д. 220. Л. 7; Д. 221. Л. 15; Д. 264. Л. 4; Д. 288. Л. 6; Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 333. Л. 18, 66–67; Д. 335. Л. 75–76 об., 91–91 об.; Д. 379. Л. 41, 144. ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8941. Л. 7, 20 об.

¹⁵ См.: Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 119, 196.

¹⁶ См.: Там же.

¹⁷ См.: ГАПК. Ф. р-564. Оп. 14. Д. 4. Л. 41 об.

кладные записки их председателей о необходимости закрытия той или иной церкви. Так, решения Юго-Осокинского и Нытвенского райисполкомов были направлены в Молотовский облисполком, но не были им даже рассмотрены.¹⁸

Война принесла с собой новые испытания и лишения, тревогу за судьбу близких, переживания по поводу смерти боевых товарищей. Все это вызвало рост религиозных чувств среди населения, как на фронте, так и в тылу. Люди искали в церкви утешение и моральную опору.¹⁹ В результате увеличилось количество прихожан в храмах. В различные органы власти стало поступать больше ходатайств об открытии церквей²⁰.

В некоторых населенных пунктах местные власти разрешили использовать молитвенные здания по прямому назначению, не оформляя при этом данный факт юридически.²¹ В Молотовской области также наблюдалось данное явление. Определить точное количество храмов, открытых здесь в 1942 г. — первой половине 1943 г., крайне сложно. Однако установлено, что в это время в Молотовской области было открыто, по меньшей мере, 3 храма. В феврале 1942 г. начала функционировать Всесвятская (Новокладбищенская) церковь в г. Молотов,²² в марте 1943 г. — молитвенный дом в г. Чусовой²³ и Свято-Николаевская церковь в д. Заборная Краснокамского района.²⁴ Вновь открытые церкви быстро наполнились верующими. Так, уже через несколько месяцев после открытия в Молотове Новокладбищенской церкви количество посещающих ее верующих было таково, что во время служб возникали теснота и давка, и появилась потребность в открытии в городе еще одного храма.²⁵ Священнослужители и верующие вновь открытых церквей проводили активную патриотиче-

скую деятельность. Так, Всесвятской церковью Молотова за 1943 г. на нужды обороны страны было сдано около 1 млн. руб.²⁶

Необходимо отметить, что открытие молитвенных зданий во многих населенных пунктах было затруднено и смогло осуществиться только благодаря настойчивости верующих. Так, только после направления верующими г. Чусового многочисленных ходатайств в различные органы власти и на имя различных государственных деятелей от Чусовского райисполкома до председателя Президиума Верховного Совета СССР М. И. Калинина им удалось открыть в городе молитвенный дом.²⁷

Процесс открытия церквей стимулировали новые изменения в государственной религиозной политике. После встречи И. В. Сталина с иерархами православной церкви 4 сентября 1943 г. Постановлением СНК СССР от 14 сентября был создан Совет по делам Русской православной церкви при Правительстве СССР, призванный осуществлять связь правительства и РПЦ. На местах при СНК союзных и автономных республик и обл(край)исполкомах были введены должности уполномоченных Совета. Начался постепенный переход к новой религиозной политике, предполагавшей ограниченное сотрудничество с религиозными организациями и допустившей восстановление традиционных форм церковной жизни.²⁸

Верующие, желая получить возможность удовлетворять духовные потребности, активизировали свою деятельность.²⁹ Настойчиво стремясь добиться открытия в своем населенном пункте молитвенного здания они подавали многочисленные ходатайства в райисполкомы, облисполком, на имя правящего архиерея епископа Молотовского Александра (Толстопятова).³⁰ Так, в 1943 г. к уполномоченному Совету по делам РПЦ по Молотовской области поступило 52 ходатайства, в следующем же 1944 г. в 6 раз больше — 316.³¹

Каждое ходатайство должны были подписать не менее 20 человек, «совершеннолетних, не лишенных по суду избирательных прав, граждан, проживающих в данном населенном пункте, с указанием их возраста, местожительства и рода занятий».³² В соответствии с По-

¹⁸ См.: Там же. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 218. Л. 16; Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 383. Л. 11.

¹⁹ См.: Кашеваров А. Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений советской власти и Русской православной церкви, 1917–1945 гг. СПб., 1995. С. 121.

²⁰ См.: Корнилов Г. Е. Религиозность крестьянства накануне и в годы Великой Отечественной войны // Тоталитаризм и личность: тез. докл. междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 12–14 июля 1994 г. Пермь, 1994. С. 102, 103.

²¹ См.: Одинцов М. И. Власть и религия в годы войны (государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М., 2005. С. 64; Потапова А. Н. Указ. соч. С. 15.

²² См.: ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 118. Л. 40 об., 55а.

²³ См.: Там же. Д. 173. Л. 26.

²⁴ См.: Там же. Д. 213. Л. 15.

²⁵ См.: Там же. Д. 109. Л. 1.

²⁶ См.: Там же. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 4. Л. 8.

²⁷ См.: Там же. Ф. р-312. Оп. 4. Д. 2. Л. 40, 41, 43.

²⁸ См.: Кашеваров А. Н. Указ. соч. С. 124.

²⁹ См.: ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 2. Л. 2 об.–3.

³⁰ См.: Там же. Оп. 1. Д. 57. Л. 2, 5.

³¹ См.: Там же. Оп. 2. Д. 2. Л. 30; Д. 8. Л. 6.

³² Там же. Д. 4. Л. 17.

становлением «О порядке открытия церквей», принятым СНК СССР 28 ноября 1943 г., все ходатайства об открытии храмов (кроме тех, которые поступали на имя епархиального архиерея, и которые он считал необходимым отклонить) подлежали рассмотрению уполномоченным Советом по делам РПЦ при СНК СССР.³³ Он должен был выяснить, кто является инициатором подачи заявления, имеет ли он «личные корыстные интересы и его отношение к церкви в прошлом». Следовало установить количество верующих в данном населенном пункте, определить, насколько устойчиво их ходатайство. Важно было узнать, вынесено ли властями в отношении данного культового здания решение о закрытии или оно просто не функционирует в силу различных причин (отсутствие священника и т.д.). (Согласно постановлению СНК СССР от 1 декабря 1944 г. «О православных церквях и молитвенных домах» ходатайства в отношении тех церквей, которые официально не закрыты, должны были удовлетворяться в первую очередь). Уполномоченный должен был познакомиться с техническим состоянием культового здания, узнать стоимость необходимого ремонта и согласие верующих на его проведение, существование жилплощади для служителя культа. Кроме того, важно было выяснить, сколько церквей функционирует в данном районе или городе, каково расстояние до ближайшей из них; «совершаются ли среди жителей этого населенного пункта или в ближайшей местности богослужения незарегистрированным духовенством; [...] какое, примерно, количество верующих посещает эти молитвенные собрания».³⁴

«Законными мотивами отклонения ходатайств верующих об открытии церквей», согласно инструктивному письму № 2 председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова от 20 апреля 1944 г., могли являться только: «отсутствие здания для богослужебных собраний», «невозможность освобождения здания бывшей церкви», используемого для других целей, его техническая непригодность; отсутствие 20 человек верующих в районе или городе, фальсификация сбора подписей под ходатайством.³⁵ Если

уполномоченный Совета обнаруживал, что здание, о котором ходатайствуют верующие, утратило церковный вид, «капитально переоборудовано» и используется под клуб, школу, производственные цехи и т. п., он снимал ходатайство с рассмотрения. То же самое происходило, если инициативная группа верующих состояла из запятых священнослужителей, бывших церковнослужителей и членов исполнительных органов церквей, которые, по мнению уполномоченного Совета по делам РПЦ по Молотовской области П. С. Горбунова, вполне совпадавшим с позицией руководства Совета по делам РПЦ, ходатайствуют об открытии церкви в своих «корыстных целях», стремясь жить за счет церковных доходов.³⁶ Если же проверка заканчивалась удовлетворительно, вся документация передавалась в исполнительный комитет областного Совета депутатов трудящихся. Облисполком принимал решение, отклонить или удовлетворить ходатайство. Если просьбу верующих было решено удовлетворить, материалы направлялись в Совет по делам РПЦ для вынесения предварительного решения. В случае согласия Совета с мнением облисполкома документы передавались в Правительство СССР на одобрение.³⁷ В случае положительного решения происходила регистрация приходской общины, с ней заключался договор о передаче в пользование церковного здания, правящим архиереем назначался настоятель храма.³⁸

Процедура открытия церквей была достаточно сложна. Тем не менее, несмотря на сложность процедуры, верующим Молотовской области удалось добиться открытия ряда церквей. На 1 июля 1944 г. в области функционировало уже 32 церкви, на 1 января 1945 г. — 43, на 15 мая 1945 г. — 49.³⁹

Таким образом, в период Великой Отечественной войны государственная политика по закрытию/открытию молитвенных зданий дважды претерпела изменения: в 1941 г. и в 1943 г. В обоих случаях это было связано с общим изменением государственной религиозной политики и явилось его отражением.

³³ См.: Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей» // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов. М., 2009. С. 264.

³⁴ Там же. С. 263–265; ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 3. Л. 100–101; Д. 4. Л. 27–28.

³⁵ См.: ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 4. Л. 15–150б.

³⁶ См.: Там же. Д. 8. Л. 110–111. Докладная записка председателя Совета по делам РПЦ при СНК СССР Г. Г. Карпова заместителю председателя СНК СССР В. М. Молотову о состоянии РПЦ в СССР. 5 октября 1944 г. // Одинцов М. И. Власть и религия в годы войны. С. 387.

³⁷ См.: Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей». С. 331.

³⁸ См.: ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 4. Л. 420б.–43.

³⁹ См.: Там же. Д. 2. Л. 4–40б., 22–220б., 41–42, 52.

И. В. Цыков

РАННЕЕ ОБНОВЛЕНЧЕСТВО В ТВЕРСКОЙ ЕПАРХИИ, 1922–1923 ГГ.

Одной из наиболее ярких сторон церковно-общественной жизни 1920-х гг. является выделение из некогда единой церковной организации автономных и зачастую враждующих между собой групп, традиционно именуемых «расколами». Опубликованные к настоящему времени документы и исследования однозначно указывают, что, имея глубокие внутренние корни, они перешли в активную стадию в результате воздействия, а зачастую и прямого вмешательства, органов государственной власти, в первую очередь, органов ВЧК — ОГПУ.¹ В последние два десятилетия в историографии возникла традиция вместо оценочного термина «раскол» использовать нейтральные — «движение» и «течение».² Для определения границ использования этих терминов при изучении церковной истории 1920–1930-х гг. представляется полезным рассматривать процессы возникновения и развития описываемых явлений на максимально глубоких доступных для изучения уровнях — епархиальном, благочинническом и приходском. Настоящая статья посвящена возникновению и начальному этапу существования обновленчества в Тверской епархии.

Важнейшим источником для изучения этой темы являются материалы уголовно-следственных дел, которые вел Тверской губернский отдел ГПУ³ в отношении представителей духовенства, выступавших против обнов-

ленчества в начальный период его существования в пределах Тверской епархии.⁴ Летом 1922 — весной 1923 г. ТОГПУ, достаточно прямолинейно истолковав директивные указания центра, оказывал недвусмысленную поддержку новой религиозной организации. Благодаря этому в материалах дел отложились документы, раскрывающие некоторые аспекты ранней истории обновленчества в Тверской епархии.

Процесс организационного оформления обновленчества в Твери занял больше времени, чем можно было бы предположить, учитывая близость Москвы, в которой обновленческие структуры возникли в мае 1922 г. Лишь в августе 1922 г., как следует из материалов дела, маленькая группа эmissаров обновленчества во главе с уполномоченным Высшего церковного управления.⁵ (ВЦУ) К. М. Бурмистровым провозгласила создание Тверского епархиального управления.⁶ Пикантность ситуации заключалась в том, что новоявленное епархиальное руководство сплошь состояло из незнатных местному населению людей, в то время как в Твери имелась сплоченная группа уважаемых верующими священников, которая в 1918–1920 гг. фактически руководила епархией посредством участия в епархиальном Совете. Тверской епархиальный Совет был распущен 20 сентября 1920 г. по приказу Отдела Управления НКВД.⁷ Соответственно, с сентября 1920 по август 1922 г. Тверская епархия управлялась архиепископом Серафимом (Александровым), а в его отсутствие викарием архиереем Петром (Зверевым), единолично.

Реакция православных активистов г. Твери на возникновение обновленческой организации,⁸ претендующей на всю полноту церковной власти в пределах Тверской епархии, показывает, что традиции самоуправления не были утрачены. 17 августа 1922 г. на общем собрании представителей православных приходов г. Твери (всего 267 делегатов) был создан Совет для



Цыков Иван Валерьевич — Государственный мемориальный комплекс «Медное» (филиал Государственного музея политической истории России), н.с.
E-mail: protasovo1985@rambler.ru

¹ См.: Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996; Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995; Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1: Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1997. Кн. 2: Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1998; Савельев С. Бог и комиссары (к истории комиссии по отделению церкви от государства при ЦК ВКП(б) — антирелигиозной комиссии) // Религия и демократия: На пути к свободе совести. М., 1993. Вып. II. С. 164–216.

² См.: Ср., например: Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской православной церкви. Казань, 1970; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999; Он же. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.

³ Далее для краткости воспользуемся аутентичной аббревиатурой ТОГПУ.

⁴ См.: Тверской центр документации новейшей истории (далее — ТЦДНИ). Ф. 7849. Без описи. Д. 6309-с, 9294-с.

⁵ См.: Высший административный орган обновленчества в 1922–1923 гг.

⁶ См.: ТЦДНИ. Ф. 7849. Д. 6309-с. Л. 11.

⁷ См.: Государственный архив Тверской области (далее — ГАТО). Ф. Р-291. Оп. 3. Д. 233. Л. 9.

⁸ В документах 1920-х гг. этот орган назывался «Тверское Епархиальное Управление», сокращенно — ТЕУ.

заведывания делами Тверской епархии. Формально необходимость создания нового коллегиального органа мотивировалась болезненным состоянием управляющего Тверской епархией викарного епископа Петра (Зверева).⁹ В состав Совета были избраны священники Василий Куприянов и Алексей Бенеманский, миряне А. И. Соколов и Е. П. Благовещенский и дьякон Алексей Соболев.¹⁰ Учитывая, что Алексей Бенеманский и Василий Куприянов входили в состав прежнего епархиального Совета, который также состоял из пяти человек (обычно в заседаниях участвовало четверо, иногда трое членов, обязательно включая Алексея Бенеманского и Василия Куприянова), эти органы можно считать преемственными.¹¹

Тот факт, что члены нового епархиального Совета были избраны на общем собрании представителей приходов г. Твери, не лишил их легитимности. И ранее, в период 1918–1920 гг., тверской епископ Серафим (Александров) созывал такие собрания для решения важнейших вопросов, требующих участия церковной общественности. Например, весной 1919 г. общее заседание представителей приходов г. Твери вынесло решение о создании пастырской школы и организации проповеднических курсов. Епархиальному Совету было предписано подготовить предложения по реализации этих проектов.¹² Таким образом, два тверских благочиния с благословения епископа приняли на себя функции епархиального собрания. Соответственно, создание Совета для заведывания делами Тверской епархии в августе 1922 г. с опорой лишь на тверские приходы было вполне закономерной реакцией на чрезвычайные обстоятельства. Этот вывод подтверждается сведениями, почерпнутыми из протокола собрания представителей приходов г. Торжка, состоявшегося 8 октября 1922 г. Участники собрания выразили доверие членам нового епархиального Совета, «как лицам известным по своей благотворной деятельности (на благо — *И. Ц.*) всей Епархии».¹³

Однако епархиальный Совет, избранный на общем собрании духовенства и мирян г. Твери, не был зарегистрирован в законном по-

рядке, в отличие от аналогичного органа церковной власти, созданного обновленческими эмиссарами по собственной инициативе. После собрания копия протокола и списки членов Совета были поданы в Отдел Управления губернского исполкома, который сделал запрос в ТОГПУ. Тверской отдел ГПУ дал указание отказать Совету в регистрации, что и было исполнено.¹⁴ Этот запрет — первое известное на сегодняшний момент действие тверских чекистов в поддержку обновленчества.

Обстоятельства создания и персональный состав Совета для заведывания делами Тверской епархии показывает, что сотрудники ТОГПУ в информационной сводке за 1–15 июля 1922 г. выдавали желаемое за действительное, когда доносили в центр и Тверскому губкому РКП(б), что «раскол среди духовенства ... имеется», и противостоят ему лишь «епископы с небольшой кучкой приближенного черного духовенства».¹⁵ В качестве примера открытого противостояния обновленцев и тихоновцев в сводке приводится инцидент в Борисоглебском монастыре г. Торжка 2 июля 1922 г., когда прихожане во время архиерейского богослужения выгнали из храма двух священников-обновленцев.¹⁶ По этому факту ТОГПУ было возбуждено уголовное дело.

22 июля 1922 г. новоторжский епископ Феофил (Богоявленский) на допросе пояснил, что является сторонником патриаршей церкви, и полномочия обновленческого ВЦУ не признает.¹⁷ Однако положение епископа Феофила (Богоявленского) в Торжке было более шатким, чем позиции временно управляющего епархией епископа Петра (Зверева) в Твери. Как следует из материалов дела и сводки ТОГПУ за 1–15 июля 1922 г., в Торжке летом 1922 г. не менее 5 священников выступали против него,¹⁸ в то время как в Твери и ее окрестностях, насколько это известно, нашлось лишь трое местных священников, вставших в открытую оппозицию к епископу Петру (Звереву). Тем не менее, собрание представителей приходов г. Торжка 8 октября 1922 г. выразило доверие епископу Феофилу и постановило «признавать только тех священ-

⁹ См.: ГАТО Ф. Р-291. Оп. 5. Д. 335. Л. 3.

¹⁰ См.: Там же. Л. 30б.

¹¹ См.: Там же. Ф. Р-641. Оп. 1. Д. 1457. Л. 80б.

¹² См.: Там же. Д. 1455. Л. 11.

¹³ ТЦДНИ. Ф. 7849. Д. 9294-с. Л. 22-22 об. Цитируемый документ был изъят при обыске и отложился в материалах уголовного дела в отношении новоторжского епископа Феофила (Богоявленского).

¹⁴ См.: ГАТО Ф. Р-291. Оп. 5. Д. 335. Л. 1, 15.

¹⁵ ТЦДНИ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 236. Л. 66 об.

¹⁶ См.: ТЦДНИ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 236. Л. 67.

¹⁷ См.: Там же. Ф. 7849. Д. 9294-с. Л. 40б.

¹⁸ См.: Там же. Ф. 1. Оп. 2. Д. 236. Л. 67, Ф. 7849. Д. 9294-с. Л. 90б., 100б., 110б.

ников, которые посвящены старыми архиереями, а не архиереями «Живой Церкви»».¹⁹

Осенью 1922 г. ТОГПУ оказал тверским обновленцам еще одну услугу. В ночь на 24 ноября были арестованы, а затем сосланы в Среднюю Азию, священники Василий Куприянов и Алексей Бенеманский, мирянин А. И. Соколов и епископ Петр (Зверев)²⁰ — то есть, викарный архиерей, временно управляющий епархией, и более половины состава епархиального Совета. Оставшийся на свободе член Совета Е. П. Благовещенский находился под негласным надзором ГПУ, его переписка перлюстрировалась, и копия одного из адресованных ему писем сохранилась в материалах уголовного дела. Примечательно, что в письме в критическом ракурсе рассказывалось о московском обновленчестве.²¹

Одновременно с арестом епископа Петра (Зверева) и его сподвижников ТОГПУ выдал ордер на арест епископа Феофила (Богоявленского), однако арест не состоялся, поскольку епископ оказался прикован к постели болезнью (воспаление легких). Сотрудники ТОГПУ проявили гуманность и ограничились поверхностным обыском.²² Владыка долго болел, 22 декабря 1922 г. он подал заявление в ТОГПУ, в котором сообщал о намерении сложить с себя полномочия «в виду плохого состояния здоровья» и просил выдать ему «надлежащее разрешение» для выбора места жительства.²³ К весне 1923 г. терпение чекистов иссякло, по указанию из центра епископ Феофил в апреле 1923 г. был признан вполне здоровым, арестован и отправлен в Москву.²⁴ 13 июля 1923 г. комиссия НКВД по административным высылкам приговорила его к 2 годам ссылки.²⁵

Несмотря на то, что при создании Совета для заведывания делами Тверской епархии были намечены кандидатуры заместителей, этот орган после вышеупомянутой акции ГПУ свою деятельность прекратил, фактически не успев ее развернуть. С конца ноября 1922 г. по февраль 1923 г. Тверской епархией руково-

дил остащковский викарный епископ Гавриил (Абальшев).²⁶ По невыясненным пока причинам к марту 1923 г. он устранился или был устранен от своих полномочий, и Тверская епархия оказалась лишена признанного руководящего центра. В этих условиях обновленческое епархиальное управление попыталось перехватить инициативу и расширить сферу своего влияния.

Арест руководящих церковных деятелей повлиял на позицию тверского духовенства. В марте 1923 г. группа тверских священников стала выяснять возможность компромисса с обновленчеством.²⁷ Поскольку местная церковная общественность была настроена в целом негативно по отношению к обновленцам, этот вопрос было решено рассмотреть на общем собрании духовенства г. Твери с участием обновленческих священников и епископа. Решение об организации собрания было принято вечером 26 марта группой из шести священников, в которую входили Павел Невский, Николай Рождественский, Василий Владимирский, Александр Троицкий, Илья Бенеманский и некий Колачев. Николаю Рождественскому было поручено обратиться в органы власти для получения соответствующего разрешения.²⁸ Требуемое разрешение в устной форме дал начальник секретного отделения ТОГПУ Юсов.²⁹ Собрание должно было состояться вечером 28 марта в Тверском Спасо-Преображенском соборе, о чем было извещено обновленческое епархиальное управление.

Однако эта инициатива не встретила поддержки со стороны тверского духовенства, и поведение организаторов показывает, что к вечеру 28 марта они сами потеряли веру в успех своего предприятия. Духовенства собралось мало. Из числа организаторов присутствовали только Александр Троицкий и Павел Невский, Илья Бенеманский в тот вечер был вызван в ТОГПУ,³⁰ Николай Рождественский к началу собрания опоздал.³¹ Обновленческое духовенство явилось в полном составе — шесть духовных лиц во главе с уполномоченным ВЦУ К. М. Бурмистровым и обновленческим епископом Александром (Надеждиным).³² Со-

¹⁹ Там же. Ф. 7849. Д. 9294-с. Л. 22-22об.

²⁰ См.: Дамаскин (Орловский), Игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 3. Тверь, 2001. С. 384.

²¹ См.: ТЦДНИ. Ф. 7849. Д. 309-с. Л. 156, 158.

²² См.: Там же. Д. 9294-с. Л. 24, 31-32.

²³ Там же. Л. 35.

²⁴ См.: Там же. Л. 37, 39об., 47.

²⁵ См.: Там же. Л. 71.

²⁶ См.: Там же. Д. 6309-с. Л. 23, 92.

²⁷ См.: Там же. Л. 94.

²⁸ См.: Там же. Л. 96.

²⁹ См.: Там же. Л. 150.

³⁰ См.: Там же. Л. 152.

³¹ См.: Там же. Л. 98.

³² См.: Там же. Л. 82.

брани с самого начала оказалось обречено, поскольку верующие отказались после службы покинуть собор, а когда им было объявлено, что собрание разрешено только для духовенства, толпа мирян ворвалась в алтарь и выгнала обновленцев из храма.³³ По факту беспорядков в соборе ТОГПУ возбудил уголовное дело, в качестве основных обвиняемы были привлечены участники встречи на квартире Павла Невского (исключая Колачева).³⁴ В начале апреля 1923 г. дело было затребовано в Москву.³⁵

После ареста этой группы священников духовенство г. Твери ожидало продолжения репрессий в отношении противников обновленчества. В то же время обновленческое епархиальное управление распустило слух, что не примкнувшие к нему духовные лица будут лишены регистрации вместе с общинами, а храмы, где они служат, закроют. В качестве своеобразной индульгенции было предложено заполнить и подписать анкету о сочувствии обновленчеству.³⁶

По стечению обстоятельств в момент триумфа обновленчества в Твери в государственной церковной политике наметилась некоторая оттепель, о которой тверские чекисты еще не знали. 21 апреля 1923 г. Ф. Э. Дзержинский обратился в Политбюро с предложением отложить суд над патриархом Тихоном. Руководство страны поддержало предложение, и суд был отложен на неопределенный срок.³⁷ В тот же день сотрудник 6-го отделения Секретного Отдела ГПУ (СОГПУ) Якимова рассмотрела материалы дела тверских священников и «обнаружила» доказательства контрреволюционной деятельности. 8 мая 1923 г. начальник СОГПУ Самсонов своей резолюцией санкционировал освобождение обвиняемых под подписку о невыезде из Твери,³⁸ 9 мая Коллегия ГПУ утвердила эту резолюцию.³⁹

Освобождение узников было воспринято тверским духовенством как отказ власти от прямой силовой поддержки обновленчества, и ряды обновленцев начали быстро редеть. Огромную роль в этом процессе сыграло неприятие основной массой верующих «крас-

ных» попов. По словам маститого тверского протоиерея Иоанна Соловьева, которому довелось на несколько месяцев «уклониться в раскол», отношение к обновленцам «приняло грубо отрицательную форму».⁴⁰ Отчаянное положение обновленчества в Твери в этот период иллюстрирует рапорт некоего «сотрудника» (осведомителя) ГПУ Назарова от 9 июня 1923 г. с просьбой запретить иеромонаху Филиппу и попу Флерову служить в Скорбященской церкви без разрешения обновленческого епархиального управления.⁴¹

24 июня 1923 г., после освобождения из заключения, в управление Тверской епархией вступил архиепископ Серафим (Александров).⁴² Через 10 дней ТОГПУ в отношении в СОГПУ констатировал крах обновленчества в пределах епархии. Осознав, что произошедшее имеет глубокие политические корни, руководство ТОГПУ запросило новых указаний,⁴³ однако СОГПУ не спешил с ответом.⁴⁴

Лишившись силовой поддержки, обновленчество в Тверской епархии к концу 1923 г. оказалось на грани краха, что зафиксировано в информационной сводке 6-го отделения СОГПУ по состоянию на 1 января 1924 г.: «В настоящее время в гор. Твери осталось 4 попа обновленца, из которых 3 возглавляют Епархиальное Управление, но сознавая, что управление несуществующей епархии бессмысленно, решили его распустить».⁴⁵ (Впоследствии оно было воссоздано.)

К сожалению, на настоящий момент практически ничего не известно о действиях тверского духовенства в поддержку обновленчества. В качестве примера активных местных обновленцев можно привести двух сельских священников, приходы которых находились вблизи от г. Твери и железной дороги, и которые по этой причине были вовлечены в водоворот городской церковной жизни. Один из них, настоятель Успенского храма села Садыково Виктор Кавский, еще в 1922 г. изложил свои взгляды в виде записок.⁴⁶ Как он заявляет, в ряды обновленцев его толкнуло неприя-

⁴⁰ Там же. Л. 130б.

⁴¹ См.: Там же. Л. 219.

⁴² См.: Там же. Л. 165.

⁴³ См.: Там же. Л. 164–164об.

⁴⁴ См.: Там же. Л. 168.

⁴⁵ Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 2: Политбюро и церковь. С. 370.

⁴⁶ См.: Записки и другие документы священника Виктора Андреевича Кавского ныне хранятся у его внучки Ирины Вениаминовны Романовой, проживающей в г. Твери.

³³ См.: Там же. Л. 81–86об., 101.

³⁴ См.: Там же. Л. 170.

³⁵ См.: Там же. Л. 124–125.

³⁶ См.: Там же. Л. 110б., 130б.

³⁷ См.: Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1: Политбюро и церковь. С. 92, 93.

³⁸ См.: ТЦДНИ. Ф. 7849. Д. 6309-с. Л. 162.

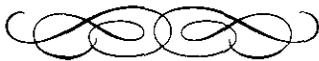
³⁹ См.: Там же. Л. 181.

тие жесткого централизма и социальной безответственности патриаршей церкви и засилье монархистов в ее руководстве. Другой сторонник обновленчества, настоятель Успенской церкви села Пречистый Бор Алексей Озеров, добился включения в устав своей приходской общины разрешения на членство в ней сторонников обновленчества.⁴⁷

Обзор основных событий, произошедших в Тверской епархии в 1922–1923 гг., позволяет сделать вывод, что обновленчество в этот период практически не вышло за рамки епархиального центра и ближайшего к нему г. Торжка. Своим возникновением на местной почве оно обязано воздействию внешних сил — обновленческих эмиссаров из Москвы, а развитием — активной силовой поддержке со стороны органов ГПУ. Глубина проникновения обновленчества в этот период оказалась незначительна. Фактически обновленцы располагали лишь самопровозглашенным органом вла-

сти, но реализовать эту власть не могли, поскольку почти не имели поддержки на приходском уровне. Соответственно, раннее обновленчество в Тверской епархии нельзя определить ни как церковное движение, ни как церковный раскол. Поведение основной массы духовенства показывает, что в епархии не было предпосылок для крупных внутренних конфликтов. В этих условиях очень большое значение имела позиция епископата и наиболее уважаемых священников. В Тверской епархии формальные и неформальные руководители заняли оборонительную позицию, поэтому развитие обновленчества пошло по пути откалывания от основной массы тверской церкви отдельных сторонников и формирования параллельной церковной организации, необоснованно претендующей на свою исключительность и всеобъемлющий характер. Слабость тверского обновленчества вполне выяснилась к лету 1923 г., поскольку ему не удалось переломить ситуацию после устранения епархиального руководства тихоновской ориентации.

⁴⁷ См.: ГАТО. Ф. Р-283. Оп. 1. Д. 46. Л. 114.



СОДЕРЖАНИЕ

Послание Высокопреосвященного Викентия, Архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского	5
ПРАВОСЛАВИЕ В КОНТЕКСТЕ РЕГИОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА. СОХРАНЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА	
<i>Главацкая Е. М., Манькова И. Л., Цеменкова С. И.</i> , Реконструкция православного ландшафта Урала XVII — начала XXI вв.: из опыта создания историко-культурного атласа	11
<i>Голикова С. В.</i> Культурные сооружения (часовни и храмы) как элементы православного ландшафта Урала XVIII — начала XX вв.	15
<i>Курлаев Е. А.</i> Церковная археология в изучении и сохранении историко-культурного наследия.	19
<i>Озерова Г. Н., Андреева Т. А., Артемьев Ю. М., Литвинова М. В.</i> Первый отечественный атлас «Русская Православная Церковь: из века в век». Современное состояние и перспективы	24
<i>Погорелов С. Н.</i> Архитектурно-археологические исследования культовых объектов в исторических городах Свердловской области	29
<i>Чернякова И. А., Черняков О. В.</i> Алтарные посвящения приходских церквей как отражение православного менталитета крестьянина-карела дониконовской эпохи	34
<i>Шутова Н. И.</i> Сакральный ландшафт в православных округах Камско-Вятского региона	47

ИСТОРИЯ ЦЕРКОВНЫХ ИНСТИТУТОВ

<i>Ведьмин О. П.</i> Политика императора Петра III в отношении домовых церквей Санкт- Петербурга	53
<i>Велитченко Н. С., Храпков Г. Н.</i> Создание института духовных консисторий на территории Российской империи в конце XVIII в. (на примере Ярославской епархии)	56
<i>Казакова-Апкаримова Е. Ю.</i> Православное духовенство в общественной жизни городов Среднего Урала в конце XIX — начале XX в.	61
<i>Колесов А. В.</i> Основные источники информации о дореволюционном духовенстве Среднего Урала	63
<i>Королева Е. Д.</i> Люди, события, политика в переписке духовного и гражданского ведомств (по материалам Оренбургской губернии, вторая половина XIX — начало XX вв.)	68
<i>Мангилёва А. В.</i> Зауральское приходское духовенство накануне образования Екатерин- бургской епархии	73
<i>Мельчакова О. А.</i> «По усердию к храму Божию я всегда готов жертвовать на поправление оного...» (деятельность Н. Н. Демидова, направленная на финансовую поддержку православных церквей)	76
<i>Никулин И. А.</i> Тобольский архиерейский дом в конце XVII — начале XVIII вв.: структура и управление	80
<i>Пётр (Гайденко), иеромонах.</i> Были ли епископат и духовенство Киевской Руси феодалами?	85
<i>Ряжев А. С.</i> План реформы Синода 1786 г. (по бумагам А. А. Безбородко)	90
<i>Скутнев А. В.</i> Институт благочинного в системе управления Русской Православной Церкви во второй половине XIX — начале XX вв.	94
<i>Цеханская К. В.</i> Святыни в храме и святости в доме	97
<i>Чагин Г. Н.</i> Нравственность и религиозность в системе традиционной культуры русского населения среднего Урала в начале XX в.	102
<i>Шильникова Т. В.</i> «Лик святости» Иоанна Тобольского: исторический контекст канонизации	107

**ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАСТЫРИ
КАК ЦЕНТРЫ ДУХОВНОЙ, КУЛЬТУРНОЙ И ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ЖИЗНИ**

<i>Башнин Н. В.</i> Организация монастырского хозяйства в Вологодском крае (по монастырским описям конца XVI — первой половины XVIII в.)	113
<i>Бухаркина О. А.</i> К истории Покровского женского монастыря в селе Колчедан (по материалам Государственного архива Свердловской области)	116
<i>Голобородский М. В.</i> К истории формирования архитектурного ансамбля Ново-Тихвинского монастыря в г. Екатеринбурге. Надвратная Введенская церковь	118
<i>Домника (Коробейникова), игуменья.</i> Судьбы сестер Ново-Тихвинского женского монастыря в XX в.: подвиг веры и благочестия	124
<i>Зайцева Л. Ю.</i> Казанская женская община близ г. Омска в начале XX в.	133
<i>Азария (Зыкова), инокиня.</i> Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь в годы гражданской войны	138
<i>Конюченко А. И.</i> Движение монашествующих мужских монастырей РПЦ (вторая половина XIX — начало XX в.)	142
<i>Кулегин А. М.</i> Портрет Николая II из Ново-Тихвинского монастыря в коллекции и экспозициях Государственного музея политической истории России	146
<i>Марченко А., протоиерей.</i> Белогорская голгофа. Мученический подвиг братии Белогорского Свято-Николаевского мужского миссионерского монастыря Пермской епархии	151
<i>Овчинников В. А.</i> Православные монашеские обители на территории юга Западной Сибири в начале XX и в начале XXI вв.: динамика и территориальное распределение	153
<i>Петров С. Г.</i> Верхотурский Николаевский монастырь в 1923 г. (по документам канцелярии Патриарха Тихона)	158
<i>Позёмов С. Ю.</i> Вотчины Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря накануне секуляризации 1764 г.	162
<i>Фирсов С. Л.</i> Православное монашество в эпоху Императора Николая II (к характеристике проблемы)	164
<i>Черкасова М. С.</i> О вотчинных частях в монастырских описях XVI—XVIII вв.	171

**ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ КНИЖНОСТИ. ДУХОВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ.
СТАРООБРЯДЧЕСТВО. МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ**

<i>Ануфриева Н. В.</i> Интерпретация гуслицкого стиля в региональных центрах старообрядчества на материалах Древлехранилища ЛАИ УрГУ	177
<i>Белобородов С. А.</i> Гуслицкие старообрядцы — уральские иконописцы	180
<i>Беспокойный А. В.</i> Часовня для манси: из истории миссионерской деятельности на территории Екатеринбургской епархии	184
<i>Боровик Ю. В.</i> Скиты в процессе миграций уральских старообрядцев в 1917–1922 гг.	187
<i>Валитов А. А.</i> Программы и методы обучения в церковно-приходских школах Тобольской губернии на рубеже XIX–XX вв.	190
<i>Есикова Е. М.</i> Открытие Киргизской миссии в Оренбургской епархии (1894–1900 гг.)	197
<i>Журавель О. Д.</i> «Человек есть вещь дивна...» (традиции христианской антропософии в сочинениях писателей-старообрядцев)	202
<i>Киселев М. А.</i> Проблема двойного обложения старообрядцев на горных заводах Урала и проект нового Берг-регламента 1740 г.	207

<i>Красиков А. Н.</i> Церковно-монастырская книжная культура Русского Севера XVI–XVII вв. в отечественной историографии	210
<i>Кузоро К. А.</i> У истоков научного исследования старообрядчества: произведения митрополита Григория (Постникава) и митрополита Макария (Булгакова)	215
<i>Мангилёв П., протоиерей.</i> Святитель Игнатий (Брянчанинов) — переписчик и редактор сочинения преподобного Зосимы Верховского	219
<i>Моклецова И. В.</i> Творческая деятельность А. Н. Муравьева (1806–1874) в жизни Церкви, общества и государства	223
<i>Павленко Т. А.</i> Юбилей православных семинарий в Российской империи (1905–1914 гг.). Формирование исторической памяти о семинарии	227
<i>Палкин А. С.</i> Единоверие глазами архиереев РПЦ (XVIII — начало XXI в.)	231
<i>Печерин А. В., Кротова Г. А.</i> История Екатеринбургской духовной семинарии	236
<i>Пименов Н. С.</i> Женское духовное образование в Перми: история и современность	241
<i>Починская И. В.</i> Историко-полюемический сборник филипповцев Южной Вятки	244
<i>Пярт И. П.</i> Провинциальное благочестие. Отец Иоанн Пырьев, Саровская Пустынь и судьбы единоверия на Урале. 1830–1850 гг.	247
<i>Савинова Т. Н.</i> Распространение духовных книг в Оренбургской губернии во второй половине XIX — начале XX вв.	250
<i>Хирьянова Л. В.</i> Православие и старообрядчество: идентичность культурно-мировоззренческой картины	253
<i>Шитиков П. М.</i> Русские мыслители в поисках идеалов духовной философии	256
<i>Юхименко Е. М.</i> Изучение памятников церковной старины старообрядцами в начале XVIII в. ..	258
<i>Полетаева Е. А.</i> Старец Никодим, Хозьюгский пустынножитель и Кожеозерский чудотворец (к вопросу о русском старчестве в XVII в.)	261

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В XX ВЕКЕ

<i>Бабкин М. А.</i> Духовенство Русской православной церкви и политическая символика (весна 1917 г.)	267
<i>Бадьин В. М.</i> Причины противостояния Церкви и Советского государства в 1918 г. (на примере Вятской губернии)	270
<i>Баконина С. Н.</i> Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г. и вопросы церковного управления на Дальнем Востоке, 1921–1922 гг.	276
<i>Белобородова И. Н.</i> Политика равных возможностей в высшем образовании: религиозно-светское образование в Российской Федерации	281
<i>Бирюкова Ю. А.</i> Обновленческий и григорианский расколы на Дону и Северном Кавказе в 1920–1930-х гг. (в документах архивов Ростовской области)	290
<i>Выдрин И. В.</i> Деятельность митрополита Никодима по подготовке Всеправославного Собора (1963–1967 гг.)	295
<i>Демаков И. Н.</i> Документы государственного архива административных органов Свердловской области по истории Русской Православной Церкви на Урале	300
<i>Евстафия (Морозова), монахиня.</i> Архиепископ Стефан (Знамировский) — ревнитель православия, проповедник, мученик	303
<i>Ершов А. Л.</i> Закрытие храма в с. Борисовском Суздальского района как пример взаимоотношения Церкви и местных властей в 1930-е гг.	309
<i>Азария (Зыкова), инокиня.</i> Дело епископа Серафима (Голубятникова) (март 1917 г.)	312

<i>Архиепископ Курганский и Шадринский Константин (Горянов). К 65-летию Победы: патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны</i>	315
<i>Королева Л. А., Королев А. А. История Пензенской епархии (вторая половина 1940-х — первая половина 1980-х гг.)</i>	326
<i>Кострюков А. А. Новые сведения о жизни и деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в 1920–1930-е гг.</i>	329
<i>Курляндский И. А. Власть и религия в год «великого перелома» (1930 г.)</i>	334
<i>Кустова Е. В. Народный проповедник (к биографии Константина Николаевича Иванова)</i>	340
<i>Мавлютова Э. Ш. Становление «безбожного движения» в Зауралье</i>	345
<i>Мазырин А., священник. Крестный путь Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) на Урале (1926–1937)</i>	347
<i>Мелехова Г. Н. Священник в приходе (XX–XXI вв.)</i>	356
<i>Молодов О. Б. Закрытие православных приходов на Русском Севере в 1950–1980-е гг.</i>	362
<i>Федотова И. Ю. Государственная политика по закрытию и открытию церквей в годы Великой Отечественной войны (на материалах Молотовской области)</i>	367
<i>Цыков И. В. Раннее обновленчество в Тверской епархии, 1922–1923 гг.</i>	371
<i>Список сокращений</i>	376