

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

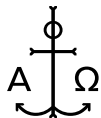
STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

ACADEMIC PEER-REVIEWED
JOURNAL OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE 27 • SUMMER 2018



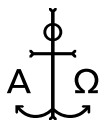
Moscow • 2018

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО ИНСТИТУТА
Научный рецензируемый журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 27 • ЛЕТО 2018



Москва • 2018

УДК 267+266

ББК 86.372

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков**, кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)

П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)

Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)

А. М. Копировский, канд. пед. наук (СФИ)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)

А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный университет)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)

О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)

К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)

Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)

З. М. Дашевская (СФИ)

К. А. Мозгов (СФИ)

Л. Ю. Мусина (СФИ)

К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2018

Содержание

История Русской православной церкви

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

- 9 Конференция «Соборы 1666–1667 годов и их последствия для русской церковной жизни»
- II А. С. Лавров
К истории текста «Книги бесед» протопопа Аввакума
- 2I Б. Б. Сажин
Религиозные преследования старообрядцев как фактор внутренней колонизации России в представлениях народников
- 34 Е. А. Алексеева
Старообрядческий вопрос в «Журналах и протоколах заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия»
- 52 А. Г. Кравецкий
Обращение к старообрядческому опыту в дискуссии о церковных реформах богослужения на рубеже XIX–XX веков

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ И ДУХОВНЫХ СОЮЗОВ

- 65 Протоиерей Константин Костромин
Братство при приходе или приход при братстве? К истории русско-эстонского Православного братства во имя священно-мученика Исидора Юрьевского в Петербурге
- 80 В. А. Алленова
Воронежская община протоиерея Митрофана Бучнева

Миссиология и катехетика

- 105 К. А. Мозгов
Значение литургического языка для участия церковного народа в богослужении

Междисциплинарные исследования

- 119 Е. Б. Смагина
Повествование о «монашеской утопии» в коптской литературе как результат конвергенции

Юбилейные даты

- 134 к 120-летию со дня рождения и 40-летию со дня кончины архимандрита тавриона (батозского) А. М. Копировский, А. Н. Лепёхина
Архимандрит Таврион (Батозский): к проблеме канонизации
- 151 к 40-летию со дня кончины митрополита никодима (ротова) А. К. Галкин
Отпевание А. А. Ахматовой в контексте церковной жизни Ленинграда 1960-х годов

Обзоры, аннотации, рецензии

- 168 Обзор конференции «Gulag Legacy: History, Memory and the Sacred in Post-Soviet Russia. Наследие ГУЛАГа в постсоветской России: история, память, сакральное». Амстердам, 8–9 июня 2018 года (Ю. В. Балакшина)
- 171 Аннотация книги: Behr J. John the Theologian and his Paschal Gospel: A Prologue to Theology (Бэр Дж. Иоанн Богослов и его пасхальное Евангелие: Пролог к богословию) (Л. Ю. Мусина, О. И. Ярошевская)
- 174 Рецензия на книгу: Матвеева Ю. Г. Декоративные ткани в мозаиках Равенны. Семантика и культурно-смысловой контекст. Киев; Харьков : Дух і Літера, 2016. 496 с. : цв. ил. (А. М. Копировский)

Table of Contents

Russian Orthodox Church History

OLD BELIEF HISTORY

- 9 Conference “The 1666–1667 Councils and their Consequences for Russian church life”
- II A. S. Lavrov
On the Textual History of the Book of Conversations
by Archpriest Avvakum
- 2I B. B. Sazhin
Religious Persecution of Old Believers as a Factor of the Internal Colonisation of Russia in Populists’ View
- 34 E. A. Alexeyeva
The Old Believer Issue in the Proceedings
of the Pre-Conciliar Presence
- 52 A. G. Kravetsky
Addressing the Old Believers’ Experience in the Discussion
of Church Reforms of Worship at the turn of the XX century

HISTORY OF ORTHODOX BROTHERHOODS AND SPIRITUAL ASSOCIATIONS

- 65 Archpriest Konstantin Kostromin
Brotherhood at Parish or Parish at Brotherhood? On the History
of the Russian-Estonian Orthodox Brotherhood Named after
the Holy Hieromartyr Isidore of Yuriev in Saint Petersburg
- 80 V. A. Allenova
Voronezh Community of Archpriest Mitrofan Buchnev

Missiology and Catechetics

- 105 K. A. Mozgov
The Significance of Liturgical Language for Engaging Church
People in Worship

Interdisciplinary Research

- 119 E. B. Smagina
Narrative of the “Monastic Utopia” in the Coptic Literature
as a Result of Convergence

Anniversaries

- 134 ON THE 120TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH
AND ON THE 40TH ANNIVERSARY OF THE PASSING
OF ARCHIMANDRITE TAVRION (BATOZSKY)
A. M. Kopirovsky, A. N. Lepyokhina
Archimandrite Tavrion (Batozsky): On the Issue of Canonisation
- 151 ON THE 40TH ANNIVERSARY OF THE PASSING
OF METROPOLITAN NIKODIM (ROTOV)
A. K. Galkin
A. A. Akhmatova’s Funeral within the church life
of the 1960s in Leningrad

Reviews and Abstracts

- 168 Conference Overview: Gulag Legacy: History, Memory and
the Sacred in Post-Soviet Russia. Amsterdam, 8–9 June 2018
(*Y. V. Balakshina*)
- 171 Book announcement: Behr J. John the Theologian and his Paschal
Gospel: A Prologue to Theology (*L. Y. Musina, O. I. Yaroshevskaya*)
- 174 Book review: Matveyeva Y. G. Decorative Fabrics in Ravenna
Mosaics. Semantics and Cultural Conceptual Context. Kiev;
Kharkov: Dukh i Litera, 2016. 496 p. (*A. M. Kopirovsky*)

Конференция «Соборы 1666–1667 годов и их последствия для русской церковной жизни»

10 октября 2017 г. в Свято-Филаретовском православно-христианском институте прошла конференция «Соборы 1666–1667 гг. и их последствия для русской церковной жизни», приуроченная к 350-летию церковных соборов, закрепивших разделение Русской церкви и направивших течение народного благочестия по двум руслам.

В 1666 г. начал работу Большой Московский собор, самый представительный по числу участников за всю прежнюю историю Русской церкви. На вторую сессию собора съехались восточные патриархи. К середине 1667 г., когда собор закончил свою работу, были подвергнуты соборному осуждению как зачинатель богослужебных нововведений патриарх Никон (лишен патриаршества и священного сана), так и защитник старых обрядов протопоп Аввакум (лишен сана и анафематствован). Сами старые русские обряды были названы неправославными и на них были наложены «клятвы».

Решения, принятые на этих соборах, были отменены Поместным собором Русской православной церкви 1971 г., однако проблемы, выявленные тогда, существуют и поныне и требуют продолжения обсуждения.

Участники конференции в своих выступлениях уделили внимание источникам по истории старообрядчества первых десятилетий после разделения; проследили, как складывалось общественное мнение вокруг нового церковного явления; описали практики взаимодействия Греко-Российской (Православной Российской) и Древлеправославной церковью к началу XX столетия.

В этом номере научного журнала «Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института» публикуются научные статьи, подготовленные по материалам некоторых докладов конференции. Вниманию

читателя представлено исследование, посвященное истории первых мартирологов старообрядчества — «Книге бесед» протопопа Аввакума; а также статьи, раскрывающие рецепцию старообрядческого вопроса в церковных и общественных кругах XIX — начала XX вв.

*Председатель оргкомитета конференции Е. А. Алексеева,
старший преподаватель СФИ*

А. С. Лавров

К истории текста «Книги бесед» протопопа Аввакума

Статья посвящена одному из прижизненных сборников сочинений протопопа Аввакума, составленному самим автором — «Книге бесед». В отсутствие научного издания всего текста памятника многие вопросы — в том числе датировка отдельных бесед и всего сборника в целом — остаются открытыми. Привлечение нового списка первой беседы, сохранившегося в рукописи из собрания Е. В. Барсова (РГБ), позволяет выявить фрагменты текста, остающиеся до сих пор неопубликованными, которые дают возможность по-новому взглянуть на некоторые эпизоды преследований первых старообрядцев.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «Книга бесед», старообрядчество, протопоп Аввакум, древнерусская литература; старообрядческие мартирологи.

Протопоп Аввакум привлекает внимание как абсолютный новатор в том, что касается автобиографического дискурса. Моя работа посвящена Аввакуму — полемисту и агиографу — но и здесь элемент новации присутствует в высшей мере. Как известно, русская агиография XVII в. отошла от темы мученичества за веру. Несмотря на то, что, по крайней мере, один русский епископ погиб от рук тех, кого он собирался обратить в православие, никакого текста, посвященного ему, создано так и не было. Тема мученичества за веру всегда присутствовала в древнерусской литературе, но она была обеспечена классическими общехристианскими текстами, анализ которых был дан уже в трудах Ипполита Делеэ [*Delehaye*].

В этом смысле творчество пустозерских узников (или анонимного автора «Жития Феодосии Морозовой») было разрывом и нововведением. Опираясь на традицию житий первых христианских мучеников, Аввакум и его собратья создали первые мартирологи старообрядчества. Эти тексты закрепили фрагментарные биографические данные о первых мучениках за старую веру, они создали новую литературную традицию. Тем самым они способствовали формированию нового типа святости, которого до тех пор не было в культуре Московской Руси.

Для того чтобы понять смысл и значение этой двойной, литературной и конфессиональной, новации, можно обратиться

к параллельному материалу — к первым протестантским мартирологам. Преследования, которым подвергались кальвинисты в различных странах католической Европы, вызвали формирование нарративов, которые очень напоминают наши: сначала собрания писем и документов мучеников, затем целых мартирологов¹. Конечно, здесь нужно отметить важную разницу — в то время как католический культ святых протестантами отвергался и порицался, почитание святых как бы влезало «в окно» культурного пространства новой конфессии, тогда как старообрядцы, как принципиальные консерваторы, не имели серьезных претензий к культу святых в московском православии.

Среди подобных текстов протопопа Аввакума особое место занимает «Повѣсть о страдавшихъ въ России за древлецерковная благочестная предания», вошедшая в качестве первой «беседы» в «Книгу бесед»². Перечень страдальцев за веру, который начинается «ревнителями благочестия», продолжается самим Аввакумом и его пустозерскими союзниками и заканчивается безымянными жертвами первых самосожжений, стал архетипом всех старообрядческих мартирологов. Большое количество имен, перечисленных в беседе, дает возможность для ее более или менее точной датировки. Подобная датировка — «конец 1674 г. (с сентября) — до 7 июля 1675 г.» — была предложена в работе И. В. Сесеиной, выполнившей первое текстологическое исследование «Книги бесед». В качестве верхней даты исследовательница приняла казнь юродивого Киприана (7 июля 1675 г.), упомянутую в первой беседе. При этом исследовательница сочла возможным отвести указание Аввакума на то, что Соловецкий монастырь в осаде «7 лет сидит», прямо указывающее на середину 1675 г. (осада началась в июле 1668 г.), сослав-

1. См. подробнее: [Greengrass; Greengrass, Freeman].

2. «Повѣсть о страдавшихъ въ России...» была трижды издана в составе «Книги бесед». Первое издание, подготовленное Н. И. Субботиным, основывалось на рукописи № 257 из собрания А. И. Хлудова, варианты к которой были подведены по другой рукописи из того же собрания (№ 273) и по рукописи из собрания Е. В. Барсова (Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита. Т. 5. Ч. 2 : Сочинения бывшего юрьевецкаго протопопа Аввакума Петрова. М. : Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1879. С. 259 и сл.). Второе издание было осуществле-

но П. С. Смирновым и Я. Л. Барсковым, причем в качестве основного был выбран список из собрания П. Б. Богданова с подведением вариантов по рукописям из собрания В. Г. Дружинина, Рогожского кладбища и Румянцевского музея [РИБ]. Третье издание осуществлено было И. В. Сесеиной, взявшей за основу Академический список, датированный Н. Ю. Бубновым концом 1670-х — началом 1680-х гг. (Памятники литературы Древней Руси : XVII век. Кн. 2. М. : Художественная литература, 1989. С. 409–414 (текст), 661–666 (комментарий)). Выбор текста, сделанный И. В. Сесеиной, нельзя не назвать наилучшим — Академический список был написан, возможно, еще при жизни пустозерских

шись на возможность округления Аввакумом «неполного числа лет» [Сесейкина].

Согласиться с этой аргументацией, к сожалению, нельзя. Во-первых, никакими выкладками нельзя заменить прямое указание источника — если речь идет о том, что монастырь находится в осаде «семь лет», а не «седьмой год», то это указывает на июль 1675 г. или более позднее время. Во-вторых, исследовательница упустила важное датирующее указание — упомянутое в беседе сожжение в Боровске священника Полиевкта и других старообрядцев. Согласно датировке, предлагаемой А. И. Мазуниным, эта казнь произошла в «первых числах июля 1675 г.» [Повесть, 108]. В Пустозерске об этом событии могли узнать с опозданием на несколько недель. Если июль 1675 г. прямо-таки напрашивается в качестве нижней даты, то в качестве верхней следовало бы принять декабрь 1675 г. — время мученической смерти Феодосии Прокопьевны Морозовой, к которой Аввакум обращается в беседе как к воображаемой слушательнице [Мальшев, 314].

Особо следует остановиться на упоминании о юродивом Киприане, выбранном И. В. Сесейкиной в качестве опорного датирующего элемента. На наш взгляд, этот рассказ несет печать явной хронологической несообразности. Следует процитировать его полностью:

И диакон Феодоръ, и Киприянь, нагие же, с нами мучатся. В тюрьме за православие же пытанъ в прошлом году [БАН. 45.6.7]³.

Согласно хронологии, предложенной Пьером Паскалем, Киприан был арестован «в начале 1675 г.» и после этого подвергнут пытке. После этого Киприан содержался под стражей вместе

сидельцев. Несмотря на то, что он не является автографом, он не может содержать и каких-то апокрифических текстов, приписанных Аввакуму, так как распространение последних при жизни Аввакума очень маловероятно. В то же время представляется, что исследовательница видит в Академическом списке что-то вроде «последней авторской воли» (если использовать термин Б. В. Томашевского), отбрасывая все остальные варианты и редакции текста как позднейшие и неавторские. Представляется, что ситуация могла быть более сложной и что беловые версии книг могли формироваться помощниками Аввакума и не всегда могли просматриваться и авторизовываться самим протопопом.

3. Очень важным здесь становится точный грамматический смысл фразы. В списке Богданова указано «мучится» (единственно число), что делает смысл фразы почти ясным — в таком случае, и «мучится», и «пытан» относятся к Киприану. В Академическом списке читаем «мучатся» (множественное число), что отсылает к Федору и Киприану, в таком случае не совсем ясно, кто именно пытан — Киприан или Федор? [РИБ. Стб. 248]. По не совсем понятной мне причине Я. Л. Барсков и П. С. Смирнов выделили «нагой» в запятых — получилось как бы упоминание о том, что Киприан в заключении лишен был одежды. На самом деле следовало бы писать «Киприан Нагой», с двух прописных букв.

с пустозерскими узниками. В июле 1675 г. (7183 г.) Киприан был казнен [*Pascal, 500–501; Мальшев, 313*].

Все эти обстоятельства делают фразу Аввакума по крайней мере неясной, если не просто несообразной. И арест, и пытка, и казнь Киприана падают на один и тот же 7183 г. Аввакум мог работать над своей беседой в июле 1675 г., при жизни Киприана, но тогда получалось бы, что Киприан действительно сидит вместе с пустозерскими узниками, но никак не получалось бы, что он пытан в прошлом (то есть 7182 г.), так как «прошлый год» (7182 г.) кончился 31 августа 1674 г., еще до ареста и пытки Киприана. Аввакум мог работать над своей беседой и в первых числах сентября, но тогда Киприана уже не было в живых, зато именно в первых числах сентября можно было сказать, что Киприан был пытан «в прошлом году». Таким образом, логичного решения нет, фраза безнадежно испорчена. Наиболее логичной гипотезой было бы предположение о пропущенной строке после слов «тюрьме за православие», после чего шло упоминание о еще одном страдальце, который и был пытан «в прошлом году»⁴.

Именно в связи с этим представляется важным исследовать список первой беседы, фрагмент которой сохранился в рукописи XVIII в. из собрания Е. В. Барсова; в ней спорного отрывка о Киприане вообще нет. Позволим себе сравнить два отрывка⁵:

И старец Соловецкой пустыни Епифаний, нагъ, в земле же сидит; два языка у него никонияна вырезали за исповѣдание вѣры, да и руку отсекли, да и паки ему третьей язык Богъ даровал. И Лазарь попъ наг же, сидит в земли, казнен, говорить также. И диякон Феодоръ и Киприан, нагие же, с нами мучатся, в тюрьмѣ за православие же пытан в прошлом году. А Соловецкой монастырь в осаде семь лѣтъ от никониян сидеть [*БАН. 45.6.7*].

И старецъ Соловецкия пустыни Епифания нагъ в земле же сидит, два языка у него никонияна выризали за исповѣдание вѣры, да и руку отсекли, да

4. Здесь уместно перебрать все возможные варианты. Мы никак не можем предположить неинформированности — о казни Киприана, произошедшей в селении Ижма под Пустозерском, пустозерские сидельцы должны были узнать немедленно. Можно предположить, что фраза не принадлежит Аввакуму, но редактору его сочинений, работавшему в конце XVII — начале XVIII вв., который не имел перед собой монографий П. Паскаля и А. И. Мазунина и допустил очевидную для нас ошибку. Возможен и другой вариант — все «состав-

ные части» первой беседы принадлежат Аввакуму, но только их приведение в порядок и конечная компоновка текста была делом редактора.

5. Во избежание путаницы, следует сделать одно замечание. Цитируемая здесь рукопись — это не та рукопись из собрания Барсова, которая была использована Н. И. Субботиным при первом издании «Книги бесед» (номера которой он не называет). Цитируемая ниже рукопись содержит только текст первой беседы и привлекается к исследованию «Книги бесед» впервые.

и паки третѣи языкъ Богъ дал, и Лазарь попь наг же сидитъ в землѣ казънены за вѣру Христову. А Соловѣцкой монастырь в осади был 7 лѣтъ [РГБ. Ф. 17: Собрание Е. В. Барсова. № 167. Л. 3об.–4].

Как это часто бывает, возможны две интерпретации. С одной стороны, можно обратить внимание на то, что Соловецкий монастырь в Барсовском списке «был 7 лѣтъ» в осаде, что само по себе бессмысленно, так как осада длилась дольше. Напротив, в Академическом списке совершенно корректно указано, что монастырь находится в осаде уже седьмой год. Если предположить, что автор ведет отсчет от высадки отряда Волохова в июне 1668 г., то мы находим еще одно указание на время написания первой беседы — 1675 г. Можно предположить, таким образом, что редактор Барсовского списка сознательно удалял или переделывал все фрагменты, написанные в настоящем времени, чтобы приноровиться ко вкусам читателя XVIII в., и что жертвой подобной редакции и стал отрывок о диаконе Федоре Иванове и о юродивом Киприане. С другой стороны, равно возможно и предположение о том, что «испорченной» фразы о Киприане просто не было в первоначальном тексте и что она появилась в процессе редакторской работы (возможно, тогда, когда беседы сводились воедино в одну «Книгу»).

Для того чтобы лучше представить себе взаимоотношения двух текстов, сопоставим отрывок о преследовании «ревнителей благочестия» в барсовском списке и в опубликованном тексте:

БАН. 45.6.7. Л. 23–23 об.

...епископа Павла Коломенскаго, муча, и въ Новгородскихъ предѣлѣхъ огнемъ сожег; Данила, Костромскаго протопопа, муча много, и в Астрахани в земляной тюрьмѣ заморилъ; также стригъ, какъ и меня, во церкви, посредѣ народа; муромскаго протопопа Логина, — остригше, и муча, в Муромѣ сослал, тутъ и скончался, Гаврилу, священнику в Нижнѣмъ, приказалъ главу отсѣчь; Михаила священника безъ вѣсти погубилъ: за Тверскими служилъ въ монастырѣ Богородичнѣ, и перевелъ к тюрьмѣ, да и не стало вдруг, двухъ священников, вологжан, безвѣстно же...

РГБ. Ф. 17: Собрание Е. В. Барсова. № 167.

Л. 2 об.–3.

...епископа Павла Коломенскаго муча и в новгородскихъ пределах огнемъ сожегъ Данила Кострамскаго протопопа муча много и в Астрахани в земляной тюрьме заморилъ, муромскаго протопопа Логина остригше и муча в Муромѣ сослалъ, и скончался в Муромѣ, Гавриилу священника в Нижнемъ приказалъ главу отсечь, Михаила священника безвѣстно же погубилъ двухъ священниковъ вологжанскихъ безвѣстно же погуби...

Очевидно, что Барсовский список содержит ряд испорченных мест — переписчик, будучи человеком XVIII в., не понял некоторых слов. Однако первоначальная структура текста кажется сохраненной им. В Барсовском списке текст имеет ясную, почти ритмическую структуру, достигаемую благодаря одним и тем же глагольным формам. Напротив, в опубликованном тексте он осложнен двумя дополнениями, сделанными от лица Аввакума. В первом случае он цитирует собственное «Житие», сравнивая себя с Логином Муромским, в другом — просто дает комментарии о московской церкви, в которой служил Михаил. Представляется, что сделать из опубликованного текста текст Барсовского списка невозможно — зато обратное превращение вполне допустимо. Речь могла идти и об авторских дополнениях к собственному тексту, которые диктовались переписчику, и о внесении в основной текст заметок на полях. Впрочем, оба последних предположения относятся к разряду гипотез.

Для решения вопроса о первичности или вторичности обоих текстов особенно интересным кажется сопоставление перечня последних преследований за старую веру в обоих списках:

БАН. 45.6.76. Л. 24об.–25

Старца Иону казанца в Коломскомъ разсѣкли на пятеро. На Колмогорах Ивана уродиваго сожгли. Въ Боровскѣ Полиекта священника и с ним 14 человекѣкъ; паки в том же Боровскѣ 30 человекѣкъ сожгли. В Нижнем человекѣка сожгли. В Володимере человекѣкъ 6 сожгли. В Казани тритцеть человекѣкъ сожгли. В Киевѣ стрѣльца Илариона сожгли.

РГБ. Ф. 17: Собрание Е. В. Барсова.

№ 167. Л. 4–4об.

Старца Иову казанца в Колском разсекли на петиро, на коль на горахъ Ивана оуродиваго сожгли. В Борвке Поличка священника и с нимъ 13 человекѣкъ сожгли, в Володимири 6 человекѣкъ сожгли, в нижним 6 человек сожгли.

На первый взгляд, Барсовский список «проигрывает» при сравнении. Инок Иона (Красенский), лицо довольно известное⁶, назван здесь «Иовом», что является явной опiskeй; с географическим названием «Холмогоры» переписчик просто не разобрался, полностью обесмыслив его. Но не выигрывает и Академический список, переписчики которого перепутали Кольский острог, в котором казнен был Иона, с подмосковным Коломенским (в тексте: «Коломском»). Кстати, именно эта ошибка, которая была очевидна для пустозерских узников, и свидетельствует о статусе Акаде-

6. О нем подробнее см.: [Pascal, 443–444].

мического списка — это рукопись, вышедшая из окружения протопопа, но не «свидетельствованная» им⁷.

Внимательный читатель уже заметил, что сообщение о сожжении стрельца Илариона в Киеве, присутствующее в Академическом списке, опущено в Барсовском списке. Дело в том, что этого аутодафе, скорее всего, просто не было. Все, что мы знаем об отношениях московских властей с их новым протектором, все, что известно о статусе Киева после Андрусовского перемирия, не позволяет предположить, что московские воеводы решились бы сжечь «раскольника» прямо перед окнами Киево-Могилянской академии. В крайнем случае, можно было бы предположить какую-то тайную экзекуцию, но сожжение в срубе или на костре имеет один важный недостаток: оно публично по определению. Можно привести и другие аргументы — например, стрелец Иларион отсутствует в Сводном старообрядческом синодике, составители которого были неплохо знакомы с корпусом произведений Аввакума. Как и все выкладки, касающиеся достоверности сведений текста, последнее замечание достаточно амбивалентно (и потому носит характер гипотезы). Можно сказать, что это непроверенное известие вкралось в первую версию беседы, а затем было опровергнуто — и поэтому вычеркнуто автором и редактором⁸.

Трудность связана еще и с тем, что в Барсовском списке с определенного момента — с упоминания о Феодосии Морозовой — начинается совершенно новый текст, не находящий никакого соответствия в опубликованном тексте. В опубликованном тексте содержится большая риторическая похвала Морозовой (именно эта похвала, в силу ее общего, риторического характера, попала под подозрение Габриэлы Шайдеггер, предположившей, что текст не принадлежит Аввакуму) [*Scheidegger*]. В составе этой похвалы присутствует и замечание о том, что Морозова и Урусова оставили своих детей. В Барсовском списке эта похвала серьезно

7. Достоверность (или недостоверность) сообщений, содержащихся в том или ином варианте, обычно не является аргументом в пользу первичности (или вторичности) текста. Именно поэтому следующая заметка носит не доказательный, а сугубо факультативный характер.

8. Что же касается данных о числе замученных, то они, на первый взгляд, не дают прямых ключей к решению вопроса о первичности или вторичности того или другого текста. Академический список

кажется ближе к более раннему аввакумовскому произведению — «Посланию всей тысящи рабов Христовых»: «В Казани никониане 30 человекъ сожгли; въ Сибири толико же; во Владимирѣ 6, въ Боровскѣ 14 человекъ». Согласно Паскалю, послание было написано в начале 1674 г. [*Pascal, 443*]. Но и в этой датировке можно усомниться, потому что четырнадцать казненных в Боровске являются отсылкой к казни священника Полиевкта в июле 1675 г.

сокращена — но в ней появляется одна деталь, одна драгоценная подробность, которой нет в опубликованном тексте. Речь идет о походя брошенном автором упоминании о том, что восприемником Ивана Глебовича Морозова, сына боярыни Морозовой (и единственного наследника состояния бояр Морозовых), был царь Алексей Михайлович.

А самъ государь Алексей Михайловичъ у Феодосии Прокофьевны крести сына Иванушку [РГБ. Ф. 17: Собрание Е. В. Барсова. № 167. Л. 7].

Для большинства старообрядческих читателей XVIII в. это упоминание оставалось в значительной мере загадочным. В лучшем случае они могли увидеть в фигуре царя как восприемника свидетельство особой привилегированности Морозовых, их приближенности к царскому двору. На самом деле речь идет о довольно злом намеке: крестный отец, в обязанности которого входит забота о духовном пути крестника, не сохранил его жизни. В «Послании Морозовой», которое не было адресовано широкой публике, Аввакум выскажет свой упрек точнее: «опалою и гневом смерти напрасной предал» [РИБ. Стб. 926]. Заметим, что в судьбе морозовских вотчин Иван Глебович был настолько ключевой фигурой, что Аввакум наверняка не был единственным из современников, не веривших в то, что смерть этого юноши была естественной. Согласно П. В. Седову, собравшему исключительно полные данные о И. Г. Морозове, он умер до 23 января 1672 г. [Седов]⁹. Очевидно, что смерть сына боярыни Морозовой, случившаяся при невыясненных обстоятельствах, вскоре была отодвинута другими событиями, в которых роль московских властей выступала гораздо более ясно и недвусмысленно. Упоминание о «сыне Иванушке» в Барсовском списке — это злободневный намек, понятный лишь части читателей. Аввакум хочет сказать, что царь дал погибнуть своему крестнику.

Если мы примем предположение о том, что Барсовский список восходит к более раннему варианту текста первой беседы, то гораздо более понятной станет разница в образах Феодосии Прокопьевны и Ивана Глебовича Морозовых. В Барсовском списке довольно сдержанно говорится о решительности боярыни,

9. См. также рецензию автора: [Rec.:] P. V. Sedov. Zakat moskovskogo carstva. Carskij dvor konca XVII veka // Cahiers du monde russe et soviétique. 2007. 48/4. P. 671–678.

поставившей под угрозу свое привилегированное положение. Это полностью соответствует ситуации после 1672 г., когда Морозова, Урусова и Данилова только что были арестованы и никто не мог предсказать, как они поведут себя в дальнейшем. Напротив, развернутый панегирик в опубликованной редакции первой беседы — ясное указание на 1675 г., когда было совершенно ясно, что гнев царя не сменится на милость, что занятые позиции окончательны.

Совершенно различны и литературные особенности двух редакций. Редакция, сохранившаяся в Барсовском списке, представляет три темы, каждая из которых логично переходит в другую, — это первые мученики старообрядчества; затем, это обращение к своей «душе», которой нечего терять по сравнению со знатными «боярами», оставшимися верными «старой вере»; наконец, общее рассуждение о том, можно ли сохранить свою веру, находясь под пристальным взглядом церковных и светских властей (отметим при этом, что в Барсовском списке начало текста дефектно, а окончание не дошло до нас). Совершенно иной представляется структура и организация текста в опубликованной редакции. Вслед за рассказом о первых мучениках старообрядчества следует панегирик Морозовой, Даниловой и Урусовой, сопровождающийся обращением к «своей душе», а затем следуют евангельские и святоотеческие цитаты с краткими пояснениями Аввакума. Благодаря длинным цитатам, посвященным выбору правильного пути в «мире», вся третья часть опубликованной редакции кажется скорее подготовительным, нежели окончательным вариантом текста.

Источники и литература

1. *Малышев* = Малышев В. И. Материалы к «Летописи жизни протопопа Аввакума» // Древнерусская книжность : По материалам Пушкинского Дома : Сборник научных трудов. Л. : Наука, 1985. С. 277–322.
2. *Повесть* = Повесть о боярыне Морозовой / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом) ; Подгот. текста и исслед. А. И. Мазунина. Л. : Наука, 1979. 226 с., 2 л. ил.
3. *РИБ* = Русская историческая библиотека. Т. 39 : Памятники истории старообрядчества XVII в. : Кн. 1 : Вып. 1. Л. : Академия наук СССР, 1927. [4], ХСVII, 960 стб.
4. *Седов* = Седов П. В. Закат Московского царства : Царский двор конца XVII века. СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. 603 с.

5. *Cesейкина* = Сесе́йкина И. В. «Книга бесед» Аввакума — памятник полемической литературы второй половины XVII века : Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1991. 16 с.
6. *Delehayе* = Delehayе Н. Les passions des martyrs et les genres littéraires. 2me éd., revue et corrigée. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1966. 332 p.
7. *Greengrass* = Greengrass M. Scribal Networks and Sustainers in Protestant Martyrology // Debating the Faith : Religion and Letter Writing in Great Britain, 1500–1800 / Eds. A. Dunan-Page, C. Prunier. Dordrecht : Springer, 2012. P. 9–35 .
8. *Greengrass, Freeman* = Greengrass M., Freeman T. Scribal Communication and Scribal Publication in early Calvinism: the evidence of the letters of the martyrs // Calvin und Calvinismus : Europäische Perspektiven / Eds. I. Dingel, H. J. Selderhuis. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. P. 394–418.
9. *Pascal* = Pascal P. Avvakum et les débuts du Raskol. Paris : Mouton, 1969. 623 p.
10. *Scheidegger* = Scheidegger G. Endzeit : Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. Bern ; New York : P. Lang, 1999. 409 p. (Slavica Helvetica; Bd. 63).

Список сокращений

БАН	Библиотека Российской академии наук
РГБ	Российская государственная библиотека

A. S. Lavrov

On the Textual History of the Book of Conversations by Archpriest Avvakum

The article discusses *the Book of Conversations*, one of the lifetime collections of the writings by Archpriest Avvakum, compiled by the author himself. In default of a scholarly publication of the entire text, many questions remain open, such as establishing the dates of each conversation and of the collection as a whole. Analysing the new version of the first conversation, preserved in the manuscript from E. V. Barsov's collection (the Russian State Library), makes it possible to identify the fragments of the text remaining unpublished up until now. These permit to take a fresh look at some episodes of persecution of early Old Believers.

KEYWORDS: Book of Conversations, Old Believers, Archpriest Avvakum, Old Russian literature, Old Believers martyrologies.

Б. Б. Сажин

Религиозные преследования старообрядцев как фактор внутренней колонизации России в представлениях народников

В статье рассматриваются взгляды реформаторских народников по вопросу о религиозных гонениях на старообрядцев как факторе, способствовавшем колонизации окраинных территорий Российского государства с конца XVII по первую половину XVIII вв. Автор приходит к заключению, что колонизационная составляющая в истории староверия рассматривалась народниками в контексте общей проблемы социального прогресса в стране. Освоение старообрядцами новых территорий осмысливалось народниками как распространение в России народных форм жизнедеятельности, отрицающих государственную централизацию и носящих небуржуазный характер.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: народничество, старообрядчество, религиозные гонения, колонизация, И. И. Каблиц, Я. В. Абрамов.

В XIX в. важное место в дискурсе российской общественно-политической мысли занимала проблема старообрядчества. К ней обращались не только представители государственной власти и официальной церкви, литераторы и ученые, но и деятели демократических сил. Так, в 70–80-е гг. старообрядчество стало объектом пристального внимания со стороны участников народнического движения. Народники, как революционные, так и реформаторские, рассматривали старообрядцев, особенно беспоповцев, с одной стороны, как часть русского населения, способного реализовать на практике идеалы небуржуазного общества, а с другой — как возможных союзников в борьбе с российским самодержавием.

К моменту возникновения народнического движения традиция обращения демократической интеллигенции к проблеме староверия насчитывала уже несколько десятилетий. Радикальная часть петрашевцев, польские повстанцы, деятели первой «Земли и воли», ишутинцы, нечаевцы — все они, так или иначе, надеялись опереться на русское старообрядчество. Теоретический

вклад в разработку темы внесли такие ученые, мыслители и писатели, как А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Н. П. Огарев, В. И. Кельсиев, Д. Л. Мордовцев, А. П. Щапов, В. В. Андреев, Н. Я. Аристов, В. И. Фармаковский. Среди них следует особо выделить Щапова, исследования которого оказали существенное влияние на становление взглядов народников на проблему старообрядчества [Сажин 2015, 18].

Революционные народники, опираясь на указанную историософскую традицию, рассматривали старообрядчество как часть народа, сохранившую и проводившую в практической жизни исконно русские, анархо-традиционалистские начала политического и социально-экономического обустройства человеческого общежития. По их мнению, старообрядцы, защищая эти начала в ситуации наступления государственной централизации, поднимали вооруженные бунты и восстания, зафиксированные историческими исследованиями. Гонения на старообрядцев лишь усиливали активное, «действенное» сопротивление религиозных неконформистов. Отсюда выводилось заключение о высоком революционном потенциале староверия. Ввести старообрядцев в вооруженную борьбу с самодержавием народники намеревались с помощью специально подготовленных революционеров-начетчиков, опираясь на интерпретированное определенным образом эсхатологическое учение беспоповцев [Сажин 2015, 17–27].

Реформаторские народники, отказавшись от радикализма своих единомышленников, рассматривали старообрядчество в рамках общей проблемы осуществления социалистического общества в стране. На теоретическом уровне тему исследовали А. С. Пругавин, Я. В. Абрамов, И. И. Каблиц, И. Н. Харламов.

В исследовательском поле важное место занимал вопрос о свободе вероисповедания, анализ бесправного положения старообрядцев в Российской империи. Ярко выраженное негативное отношение народников к отсутствию в стране свободы совести определялось следующими причинами.

Во-первых, демократическими интенциями в мировоззрении народнической интеллигенции. Возможность исповедовать любую религиозную веру признавалась одним из основополагающих начал в системе естественных прав человека. «Драгоценным правом» называл свободу совести Пругавин. «Право это является одним из самых основных, самых элементарных условий свободы вообще, — отмечал он в лекции “Свобода совести при царском режиме”» [Рукописи, 2].

Во-вторых, религиозные преследования препятствовали, как считали народники, осуществлению социально-творческой работы религиозных нонконформистов, стремившихся в некоторых случаях к созданию общин коммунитарного типа [Пругавин, 1127–1128; Абрамов 1882, 39].

Наконец, отсутствие в России свободы вероисповедания обусловливало развитие отрицательных черт в мировоззрении и повседневной деятельности староверов. Такие «темные пятна» также могли обесценить попытки «религиозных отщепенцев» обустроить свою жизнь на небуржуазных началах. Например, согласно взглядам народников, религиозные гонения вызывали стремления некоторых групп старообрядчества и сектантства к изоляционизму и пассивным формам восприятия окружающего мира, могли вызывать суицидальные настроения, а в отдельных случаях приводили к развитию религиозного индифферентизма, разрушающего нравственные устои человека [Сажин 2005, 16–17].

В своих работах реформаторские народники анализировали не только современное им бесправное положение старообрядцев, но и историю гонений на них. Обращаясь к прошлому противников реформ патриарха Никона, народники выделяли вопрос о преследованиях староверов во второй половине XVII — начала XVIII вв. В первую очередь, демократической интеллигенцией ставилась проблема влияния репрессий на последующее развитие как старообрядчества, так и самой страны в целом. В частности, Каблицем и Абрамовым рассматривался вопрос о религиозных гонениях в связи с внутренней колонизацией России силами старообрядцев.

Необходимо отметить, что вопрос о колонизационной составляющей в истории старообрядчества не являлся новым в литературе. Во многом народники опирались на концепции, разработанные их предшественниками. Так, например, Щапов в работе «Земство и раскол» писал, что старообрядцы, спасаясь от Петра I — «антихриста», «пошли в оземствование, в пустыни, горы, в леса, устроить для себя новые, свободные от власти Антихриста, области». Они стали «развивать, на новых местах, свои народные общины, не разделяя их на города и села» [Щапов, 74–75]. «По общинному значению их, — продолжал ученый, — раскол называл их согласиями, сообразно с сельскими мирскими согласиями, как назывались крестьянские мирские сходы» [Щапов, 75]. Таким образом, «все они уже при Петре Первом, несмотря на страшные препятствия и полную гражд-

данскую бесправность, стали стремиться к выходу из Антихристовых областей и к новому свободному территориальному, земскому, колонизационному устройству». «Так в общих чертах, — подводил итоги Щапов, — началось колонизационное общинно-областное самоустройство раскола во время гонения и бегства староверов из Антихристового царства в леса, пустыни и горы» [Щапов, 76]. Результатом внутренней колонизации страны старообрядчеством стало устройство на земско-областных, федеративных началах скитов и общин поморских, стародубских, донских, керженских, казанских, саратовских, уральских, сибирских и других [Щапов, 33].

В качестве образца «лесной скитской колонизации и культуры» старообрядцев Щапов рассматривал историю Выговской пустыни. Основанная и заселенная во время гонений, «Выговская община», по мнению исследователя, «имела характер чисто мирского согласия, похожа была на раскольничьи слободы — стародубские, сибирские и другие». «Обитатели ее, — отмечает Щапов, — житейским житием жили» и «уже в начале XVIII-го столетия весь материальный быт общины имел мирское житейско-хозяйственное устройство». Благодаря такому типу жизненного устройства «пустынь» превратилась в материально благополучное поселение [Щапов, 129]. Таким образом, внутренняя колонизация просторов обширной страны отражала, согласно историософской схеме Щапова, неприятие старообрядцами новых гражданских порядков (централизация государственной власти) и свидетельствовала об укорененности в русской традиции земских (демократических) начал.

По мнению другого исследователя, В. В. Андреева, зарождение и развитие старообрядчества также было вызвано поглощением «земских прав центральной властью». Именно «гонения на раскол были даже одной из существенных причин расширения русских пределов». Старообрядчество, осваивая новые территории, втягивало «все жаждавшие жизни и дела силы русского земства». Коллективный труд и предприимчивость привели новые поселения к «достатку». Таким образом, староверие постепенно превращалось «в промышленную и торговую общину». Образцом внутренней колонизации и распространения земских порядков Андреев, как и Щапов, выставлял Выговскую пустынь [Андреев, 11–14, 141].

Еще один исследователь демократического направления В. И. Фармаковский отмечал, что жестокие гонения на старооб-

рядцев заставили их «бежать от государства». Ненавдя имперские порядки и не чувствуя себя «безопасными от правительства», староверы уходили «куда-нибудь подальше» [Фармаковский, 504]. Автор указывал:

И вот на отдаленных окраинах государства, но в местностях пустынных и диких, непроницаемых для государства, возникают общины, посады и слободы, сплошь населенные раскольниками, бежавшими сюда от богоборной империи. Сюда собрались целые сотни тысяч врагов государства, которые поставили своею целию воздвигнуть оплот против влияния государства, которые отреклись от государства и всех дел его, которые зажили своею особенною жизнью, развили свои общественные порядки, строго отвечающие требованиям национального чувства. Здесь окрепло сознание раскола, как партии. Здесь созрела та цивилизация, которая характеризуется отрицанием государственных порядков нового времени и противодействием государственному духу [Фармаковский, 518].

Итак, упомянутые выше авторы единодушно отмечают, что колониционный фактор в истории старообрядчества была вызван прежде всего гонениями и преследованиями. Расселение староверов и освоение ими новых земель оценивается как распространение в масштабах целой страны групп населения, отвергающих государственную централизацию и стремящихся выстраивать свою жизнь на земских, демократических началах. Такой взгляд на старообрядческую колонизацию был принят и народниками, которые, со своей стороны, внесли в эти концепции исследователей положение о небуржуазном характере движения религиозных неконформистов.

Бегством от «рук «антихриста» и его «слуг»» объяснял старообрядческую колонизацию видный теоретик реформаторского народничества И.И. Каблиц. Бывший бунтарь-«вспышкоступатель» рассматривал расселение староверов по стране не только как реакцию на гонения, но и как ответ на усиление, особенно при Петре I, централизации государственной власти. Руководствуясь «чувством свободы», убежали староверы «в пустыни от антихриста» [Каблиц, 1881, 31–32]. Далее, в рамках общей для народников концепции «рационализации мысли», Каблиц демонстрирует способность старообрядцев к совершенствованию общинных форм жизнедеятельности, приближающихся по своей форме к коммунитарным социальным проектам. Исследователь отмечал:

Раскол, как известно, рекрутируется наиболее энергичными, наиболее мыслящими личностями. <...> Раскол пополнялся и рос, воспринимая лучшие жизненные соки русского народа. А это не могло не отразиться и на способности раскольников к общинности [*Каблиц 1881, 110*].

В качестве одного из примеров такой «способности» народник, как и другие историки старообрядчества, описывал устройство Выговской пустыни. «Выгореция, — по мнению Каблиц, — ...была союзом чисто житейским, хотя общины, входившие в ее состав, и назывались “скитами”» [*Каблиц 1881, 111*]. Народник отмечал:

Богоявленский монастырь представлял братство, организованное на основании свободных общинных стремлений, в котором все члены были равны; каждой личности предоставлены были одинаковые юридические права. <...> ...Все выговское общежитие делилось в разные рабочие и промышленные артели; для каждой артели назначалось особое помещение, и все дела вели старосты и нарядники, которые определялись по выборам ежегодно. <...> ...При этом надо заметить, что не одни дела управления и хозяйства выговцы решали всей общиной; дела религиозные, дела церковного управления подлежали тоже мирскому распоряжению всех членов общины [*Каблиц 1881, 113, 115*].

Собственность в «пустыни» делилась на общую и частную. Каблиц указывал:

К общему имуществу относилась земля, постройки и все необходимое для ведения общего хозяйства. В частной собственности оставалась часть движимого имущества, которое называлось «келейным» [*Каблиц 1881, 114*].

Народник обнаруживает коммунитарные идеи не только у выговских старообрядцев, но и в согласии «бегунов» и секте «общих». Чтобы у читателей не оставалось сомнения в небуржуазном характере мировоззрения старообрядцев, Каблиц специально акцентирует внимание на том, «что в последнее время староверы ухитрились найти “Число зверино”, т. е. имя Антихриста, в слове “хозяин”». Публицист заключает:

Если «хозяин» по понятиям староверов сделался орудием Антихриста, т. е. зла, следовательно о благодушных отношениях между хозяевами и рабочими не может быть речи и в среде раскольников [*Каблиц 1881, 121*].

Обращался к теме старообрядчества и другой известный теоретик реформаторского народничества Я. В. Абрамов. Возникновение староверия народник объяснял реакцией определенной части русского народа на изменения, произошедшие в политической и социально-экономической сферах российского общества. Старообрядчество, по мнению публициста, это явление, «вызванное социально-экономическими условиями русской жизни» [Абрамов 1884а, 90]. Сами перемены Абрамов оценивал крайне негативно, так как они значительно ухудшили жизнь большей части российского населения, оторвав его от традиционных основ бытийного существования. Народник отмечал:

Как известно, ко времени появления раскола старинное русское самоуправление и общинные порядки находились под сильным давлением централизованных стремлений московского правительства и его бюрократических порядков управления. Дальнейшая история России только усилила централизацию и бюрократизм и совершенно сгубила, даже из памяти народной вычеркнула областное самоуправление, а общинные порядки в значительной степени извратила, приурочив их, главным образом, к государственным потребностям [Абрамов 1884а, 100].

Еще более усилился деспотизм власти в эпоху правления Петра Великого, «когда регламентировалась вся жизнь народа, закабалялась в определенные формы». Реформы первого российского императора принесли «жестокое страдания» русским крестьянам. На них непомерным грузом легли государственные подати. Кроме того, при Петре I «произошло окончательное закрепощение крестьян». Отсюда, делал вывод публицист, «масса страдала и страдала страшно; но самое ужасное было то, что она не понимала, ради чего страдает, не видела никаких разумных оснований, в силу которых на ее жизнь навалена страшная тягость» [Абрамов 1884б, 351–356].

По этим причинам из массы русского крестьянства выделились «протестанты», которые «отстаивали и старинное крестьянское право свободного передвижения и личной свободы, и исконное право земледельца на обрабатываемую им землю, и старинное русское самоуправление, и многое-многое другое» [Абрамов 1884а, 90]. Абрамов подчеркивал:

Только благодаря такому глубоко-жизненному значению своему раскол и мог увлечь за собою значительную часть русского народа и сыграть такую важную роль в нашей народной истории [Абрамов 1884а, 90].

Роль старообрядчества, по мнению народника, заключалась в том, что оно сохранило «русскую народную расу от вырождения, обусловленного неблагоприятными условиями русской жизни последних двух столетий» [Абрамов 1884а, 90]. Абрамов отмечал:

Раскол сохранил экономическое благосостояние значительной части русского народа и в значительной мере содействовал развитию народных промышленных сил. Наконец, раскол явился чрезвычайно видным фактором расселения русского народа и колонизации им пустых, незаселенных пространств [Абрамов 1884а, 90].

Народник выделял значение колонизационного фактора в жизнедеятельности старообрядчества и в процессе исторического развития России. Публицист указывал:

Невольно приходится изумляться той силе, которую раскол обнаружил в этом деле и благодаря которой десятки миллионов десятин прежде диких земель сделались доступными пользованию русского народа и тем сильно увеличили общее народное богатство. Это мирное, культурное завоевание, совершенное расколом, без сомнения, несравненно важнее многих завоеваний, сделанных с помощью оружия [Абрамов 1884а, 100].

С другой стороны, Абрамов считал, что исход «недовольных элементов» из центра России предотвратил неизбежный социальный взрыв в стране. По его мнению, «раскольничья колонизация» — это тот «предохранительный клапан, в который выходили не вмещавшиеся в государственной машине пары» [Абрамов 1884а, 100]. Народник отмечал:

Только существованием этого клапана, только возможностью для всех недовольных существующими порядками уходить в пустыню и устраивать там жизнь по своему желанию и объясняется тот факт, что такая радикальная ломка государственных и общественных порядков, привычек и обычаев населения и всех вообще условий жизни, какая совершена Петром I, не встретила особенно сильного сопротивления со стороны народа и не сопровождалась катаклизмами. Отвлекая недовольные элементы в свои общины, раскол тем самым дал возможность России обратиться в то громадное государство, каким оно является теперь [Абрамов 1884а, 100].

В соответствии с общей концепцией Абрамова о роли в социальном прогрессе религиозных неконформистов колониза-

ционная составляющая старообрядчества свидетельствовала не только о спасении народных «устоев», но и о распространении их практически на всей территории страны. Под «устоями» понимались общинные порядки и социально-политическая организация населения в рамках самоуправляющихся ячеек социума. Народ, по мнению народника, не хотел отказываться «от своих желаний, надежд и убеждений» [Абрамов 1884а, 94]. В то же время староверы, «находясь вне влияния централизованных стремлений правительства и бюрократии», «не только жили старинною общинною жизнью и сохраняли старинную общинную организацию, но и развивали ее, сообразно новым условиям жизни» [Абрамов 1884а, 100]. Абрамов утверждал:

Отдельные общины группировались по местностям и толкам в союзы, управлявшиеся свободно выбранными по общинам лицами. Отдельные союзы нередко также соединялись и образовывали федерации. Отсюда то сильное развитие общности у раскольников, которое замечено всеми исследователями раскола. Здесь же заключается объяснение высшего уровня политического развития раскольников сравнительно с остальною массою русского народа [Абрамов 1884а, 100–101].

Абрамов в своих работах заявляет о модернизационном характере организации староверов. Федерация старообрядческих общин представляла собою результат развития «критической мысли» в народной массе. На первом этапе интеллектуальной деятельности «религиозные отщепенцы» проходили стадию «отрицания», отличавшуюся своею радикальностью. Старообрядчество восстало против врагов «исконных русских порядков». Оно повело прямую, открытую борьбу «со всем отрицаемым государственным, общественным и церковным строем», что выразилось в Соловецком бунте, восстаниях стрельцов, Степана Разина, «в Пугачевщине, в возбуждении которой раскольники играли первенствующую роль» [Абрамов 1884а, 91]. «В этом направлении, — заключал публицист, — раскол проявил громадные силы, но был побежден и не добился ничего» [Абрамов 1884а, 94].

После поражения старообрядчества в открытом противостоянии с государством и начался его колонизационный исход. Недовольные новым социально-экономическим и политическим строем решили «совсем уйти из-под власти государства и церкви, отрешиться от общества, строй и порядки которого были так ненавистны раскольникам, бежать в незаселенные, незанятые еще

ником места и там начать устраивать новую жизнь «на всей своей воле» [Абрамов 1884а, 95]. На окраинах государства и произошло инициирование следующей стадии развития «критической мысли». В «пустыне» старовер, освободившийся от гнета самодержавной власти, смог посвятить свое время «созерцанию и размышлениям» [Абрамов 1884а, 97].

Первыми колонистами были старообрядческие «старцы». Впоследствии их строгая и подвижническая жизнь возбуждала к ним со стороны окрестного населения «глубокое уважение и любовь». К ним начинал стекаться народ, «кто послушать их, кто временно пожить, кто остаться навсегда». Таким образом, вокруг старца образовывалась своя «паства», «вокруг его кельи строились избы — и основывалось поселение» [Абрамов 1884а, 107].

В таких поселениях-общинах и начиналась созидательная работа «критической мысли». Причем содержательное направление ее задавалось самими «старцами». Своими проповедями они убеждали население избрать тот или иной тип обустройства жизненного пространства. Например, один из основателей Выга «старец» Корнилий «проповедовал любовь ко всем людям... направлял все силы на то, чтобы убедить приходивших к нему — создать большую общину, в которой все было бы общее и жизнь шла бы сообща» [Абрамов 1884а, 106]. Слова «пустынника» легли на благодатную почву, и, как отмечал публицист, «он имел удовольствие перед смертью видеть осуществление своей проповеди в виде Даниловского общежития» [Абрамов 1884а, 106].

Выг для Абрамова и стал образцом практической реализации тех «идеалов», которые моделировала «критическая мысль» русского народа. Выгореция, по мнению народника, «указала раскольникам единственный доступный им путь к достижению самостоятельности, независимости и свободы от преследований, путь экономического совершенствования» [Абрамов 1884б, 384]. Этот «путь» заключался в создании коммунитарных хозяйств, функционировавших в рамках федерации самоуправляющихся общин — поселений.

Поселения староверов показывались публицистом в виде двухсоставного общественного организма. Центром Выга являлся Даниловский монастырь вместе с располагавшимися рядом и зависевшими от него небольшими общинами, избами и скитами. Все вместе они составляли единую общину, «имевшую общее хозяйство и действовавшую во всем и всегда сообща» [Абрамов 1884б, 361].

В делах внутреннего управления каждое поселение Выга обладало полной самостоятельностью. Только общие вопросы решались на собраниях в Даниловском монастыре, куда являлись «выборные всей Выгореции». В каждом поселении все важные дела также разрешались на общих, «мирских» советах [Абрамов 1884б, 372].

Экономический аспект в жизнедеятельности «пустынников» был представлен Абрамовым на примере хозяйства Даниловской общины. Хозяйственная жизнь «насельников» носила коммунистический характер. В общине «единственную личную собственность» ее членов составляло «носильное платье»; «все остальное было общим» [Абрамов 1884б, 378]. При распределении работ управляющие «стремились давать каждому труд по способностям и силам» [Абрамов 1884б, 376]. При этом труд каждого из жителей поселений не ограничивался одним видом деятельности. Народник отмечал:

В Выгореции труд был обставлен такими условиями, чтобы он был возможно менее тяжелым. Так, здесь никогда не было такого порядка, чтобы какие-либо определенные работы исполнялись одними и теми же лицами. Напротив, здесь постоянно стремились к возможно большему разнообразию в труде [Абрамов 1884б, 376].

Общий труд, а также свобода и самостоятельность под управлением «лучших» людей «делали жизнь выговцев совсем не дурною» [Абрамов 1884б, 376]. Материальное благополучие и практикуемая благотворительность разнесли славу о Выге по всему старообрядческому миру, что, в свою очередь, способствовало увеличению числа колонистов, «которые шли сюда с уверенностью, что здесь они ни в каком случае не пропадут и при всяком несчастье встретят помощь и поддержку». «А с увеличением населения Выгореции, — резюмировал народник, — увеличивались и ее рабочие силы, а стало быть росло и богатство» [Абрамов 1884б, 366].

Таким образом, можно констатировать, что реформаторские народники в своих исследованиях следовали сложившемуся еще в 60-е гг. XIX в. демократическому дискурсу описания истории старообрядчества. Староверие рассматривалось не как религиозный феномен, а в качестве явления российской жизни, отразившего неприятие народом политических и социально-экономических изменений в стране. Говоря о роли гонений в колонизации

противниками церковных реформ патриарха Никона российской территории, народники, в отличие от «шестидесятников», подчеркивали не только демократичный характер новых старообрядческих поселений, но и выделяли их небуржуазную составляющую. Главным образом, на примере Выга демонстрировалось стремление русского народа к созданию коммунитарных типов человеческого общежития, функционировавших в рамках федерации самоуправляющихся общин.

Архивные материалы

Рукописи = Рукописи и заметки Пругавина А. С. и газетные вырезки на тему «Свобода совести». Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2167. Оп. 2. Д. 49.

Источники и литература

1. *Абрамов 1882* = Абрамов Я. В. К вопросу о веротерпимости // Отечественные записки. 1882. № 1. С. 1–42.
2. *Абрамов 1884a* = Абрамов Я. В. Выговские пионеры (к вопросу о роли раскола в деле колонизации России) // Отечественные записки. 1884. № 3. Отд. 1. С. 89–126.
3. *Абрамов 1884b* = Абрамов Я. В. Выговские пионеры (к вопросу о роли раскола в деле колонизации России) // Отечественные записки. 1884. № 4. Отд. 1. С. 347–384.
4. *Андреев* = Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб. : Тип. М. Хана, 1870. 424 с.
5. *Каблиц 1881* = Каблиц И. И. Русские диссиденты : Староверы и духовные христиане. СПб. : Тип. (б.) А. М. Котомина, 1881. 180 с.
6. *Каблиц 1882* = Каблиц И. И. Политические воззрения староверия // Русская мысль. 1882. № 5. С. 181–217.
7. *Пругавин* = Пругавин А. С. Староверческие скиты (по поводу одного частного случая) // Неделя. 1879. № 38. С. 1127–1131.
8. *Сажин 2004* = Сажин Б. Б. Проблема религиозного сектантства в публицистике Я. В. Абрамова // Вопросы отечественной истории : Межвузовский сборник научных работ молодых ученых. Вып. 7. М. : МГОПУ им. М. А. Шолохова, 2004. С. 148–159.
9. *Сажин 2005* = Сажин Б. Б. Проблема народных религиозных движений в народничестве А. С. Пругавина, 70-80-е гг. XIX в. : Автореферат дисс. ... к. и. н. М. : МПГУ, 2005. 20 с.

10. *Сажин 2015* = Сажин Б. Б. А. Д. Михайлов и старообрядчество : К вопросу о тактике революционного народничества // *Старообрядчество : История, культура, современность*. 2015. Вып. 15. С. 17–28.
11. *Сажин 2017* = Сажин Б. Б. Проблема старообрядчества в публицистике Я. В. Абрамова // *Известия Иркутского государственного университета*. 2017. Т. 19. Серия «Политология. Религиоведение». С. 27–34.
12. *Фармаковский* = Фармаковский В. И. О противогосударственном элементе в расколе // *Отечественные записки*. 1866. № 12. С. 488–518.
13. *Щапов* = Щапов А. П. Земство и раскол. Вып. 1. СПб. : Тип. товарищества «Общественная польза», 1862. 161 с.

B. B. Sazhin

Religious Persecution of Old Believers as a Factor of the Internal Colonisation of Russia in Populists' View

This article considers the reform populists' views on the issue of religious persecution of Old Believers as a factor having contributed to the colonisation of marginal territories of the Russian State in the late XVII — first half XVIII centuries. The author comes to the conclusion that populists considered colonisation as a part of the general problem of social progress in the country. The exploration of the new territories by Old Believers was regarded by populists as distributing in Russia social forms of activity that denied state centralisation and based in non-bourgeois principles.

KEYWORDS: populism, Old Believers, religious persecution, colonisation,
I. I. Kablits, Y. V. Abramov.

Е. А. Алексеева

Старообрядческий вопрос в «Журналах и протоколах заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия»

В статье рассматривается ход дискуссии о старообрядчестве и единоверии в VI отделе Предсоборного присутствия в 1906 г. Представлены проекты, направленные на сближение единоверия и Православной российской церкви, описаны суждения отдела о необходимости разрешения вопросов поставления единоверческого епископа, снятия клятв на старые обряды; раскрыта позиция свящ. Симеона Шлеёва в отношении миссионерского значения единоверия. Дискуссия отдела показала, что Русская церковь не была готова к примирению со всем старообрядческим миром, однако это обсуждение стало новым этапом развития единоверия в России и определило повестку дня предстоящего Поместного собора по старообрядческому вопросу.

ключевые слова: старообрядчество, единоверие, православные старообрядцы, белокриницкая иерархия, Предсоборное присутствие, свящ. Симеон Шлеёв, Всероссийское миссионерское общество.

Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» и последовавший за ним ряд других правительственных вероисповедных законоустановлений закрепили наметившиеся изменения в отношении Православной российской церкви к старообрядчеству. Собранные в том же году «Отзывы епархиальных архиереев» на вопрос о предметах веры включали противоположные мнения православных епископов: одни признавали «ненормальными отношения, существующие между православием и старообрядчеством и единоверием» [Отзывы 1, 806] и предлагали пути привлечения в церковную ограду всех людей; другие утверждали, что введение такой паствы в лоно святой церкви «невозможно и бесполезно» [Отзывы 1, 874], и продолжали настаивать на лжесвященности старообрядческой Белокриницкой иерархии и наименовании любого старообрядческого согласия раскольническим.

К весне 1906 г. «Отзывы епархиальных архиереев» были систематизированы и подготовлены к изданию; в то же самое время приступило к работе учрежденное Святейшим синодом в январе и созданное в марте 1906 г. Предсоборное присутствие. Присутствие должно было в течение года подготовить проекты и решения для созыва Поместного собора. «Великую миссию примирения со старообрядческим миром» [Отзывы 1, 60] некоторые епископы считали одной из основных задач предстоящего Собора. Но для решения этой задачи необходимо было обрести церковную позицию по старообрядческому вопросу, что и происходило в рамках предсоборной дискуссии. Многие вопросы, связанные с положением старообрядчества в России в начале XX в., освещены в работах С. Л. Фирсова, Е. В. Беяковой, А. Г. Кравецкого. В данной статье будут рассмотрены содержание и направления развития старообрядческого вопроса в докладах и постановлениях Предсоборного присутствия.

VI отдел Предсоборного присутствия занимался вопросами единоверия, старообрядчества, внутренней и внешней миссией. Возглавлял отдел епископ Волынский и Житомирский Антоний (Храповицкий)¹, который был сторонником соединения старообрядцев с Православной церковью. Активным участником всех обсуждений был свящ. Симеон Шлеёв, автор изданной в 1910 г. работы «Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев)», впоследствии первый единоверческий епископ.

Несмотря на Указ 1905 г. о свободе вероисповеданий и отмене наименования «раскольники» для старообрядцев, старообрядческий вопрос в докладах некоторых членов Присутствия рассматривался в контексте «церковного осуждения учения сектантов» [Журналы и протоколы 4, 7]. Профессор Н. И. Ивановский, представляя старообрядцев, как преданных церковной анафеме на соборе 1666–1667 гг., говорил о том, что «у нас есть еще другого рода сектанты, более далекие от православной Церкви... и не менее вредные для православия по силе их пропаганды» [Журналы и протоколы 4, 7]. Далее речь шла о разного рода мистиках, хлыстах, духоборцах, молоканах, штундистах и их разветвлениях. «О всех их Церковь, в лице высшей своей власти, не сказала своего решающего авторитетного слова, не произнесла над ними своего

1. С мая 1906 г. архиепископ.

соборного суда; да и по отношению к старообрядчеству многое остается без осуждения — то именно, что наиболее заслуживает осуждения» [*Журналы и протоколы 4, 7*]. Такой подход был свойственен миссионерам господствующей Православной российской церкви, которые видели в старообрядчестве препятствие для миссионерского воздействия на колеблющихся и требовали соборного осуждения означенных сектантов, выступали за ограничение влияния старообрядчества на местах и были против сближения со старообрядцами через снятие клятв соборов 1656 и 1667 гг. [*Белякова, 15*].

Указ о веротерпимости 1905 г. касался старообрядцев всех толков. Однако очевидно, что учрежденное Николаем II Предсоборное присутствие было не готово рассматривать старообрядческий вопрос в таком широком контексте. Можно согласиться с оценкой С. Л. Фирсова, что VI отдел не случайно предложил заменить слово «единоведец» на «православный старообрядец», чтобы подчеркнуть конфессиональную близость части старообрядческого движения к главенствующей конфессии [*Фирсов, 237*]. Православными считались только единоверцы, признававшие иерархию господствующей церкви. Поэтому VI отдел сосредоточил свою работу на вопросах определения значения единоверия, особенно его миссионерского значения, по отношению к остальному старообрядчеству. В связи с этим рассматривался вопрос о даровании единоверцам особых епископов, о снятии клятв соборов 1656 и 1667 гг. и др.

Преосвященный епископ Волынский Антоний предложил отделу проект программы вопросов, подлежавших разработке [*Журналы и протоколы 2, 109–111*]. Краткий их обзор позволяет увидеть положение старообрядчества в Русской церкви и в вероисповедной церковно-государственной политике. Проект имел четыре части: о единоверии, о старообрядчестве, о сектах, о магометанах, — из которых мы рассмотрим первые две.

О единоверии

Общее суждение о смысле и значении единоверия: по отношению к нему самому и по отношению к старообрядчеству

Прежде всего отделу было важно соборно признать единоверие не переходной ступенью от раскола к православию, «не болезнью», но считать единоверческие общины:

...Православными и равночестными с теми, которые содержат одобренные собором 1667 года обряды. <...> Само наименование «единоверческая церковь» и «единоверцы» заменить наименованием «православные старообрядцы» [*Журналы и протоколы 2, 111*].

В этом постановлении заметно стремление определять единоверие как самостоятельную часть Российской православной церкви и не подталкивать единоверцев к постепенному переходу к послениконовским обрядам.

В последующем постановлении мы видим, что позиция за сохранение древнего церковного чина и быта в единоверии была связана в отделе именно с «миссионерским значением», которое отводила церковь единоверию для борьбы с остальной частью старообрядчества. К этому времени практика единоверия показала, что в тех приходах, где через несколько поколений единоверцы начинали тяготеть к новому чину как более легкому или где само церковное руководство вводило новые обычаи, это озлобляло новообращенных и делало невозможным дальнейшее обращение старообрядцев. Постановление указывало на миссионерское значение единоверия, которое

...Весьма велико и незаменимо, так как массовых обращений старообрядцев в православие с великороссийским чином не бывает и давно не было, в единоверие — повторяется нередко. <...> Посему для дальнейшего миссионерского влияния единоверия на раскол необходимо следить за строгим выполнением древнего чина. Это особенно важно наблюдать в новоучрежденных единоверческих церквях, а равно и в тех, которые устроены среди раскольнических поселений [*Журналы и протоколы 2, 112*].

Переход православных в единоверие и обратно; переименование церквей единоверческих в православные и обратно

Согласно разъяснению Святейшего синода о 5 и 11 пунктах правил единоверия 1800 г. присоединиться к единоверию возможно было только незаписным старообрядцам при условии, что они прежде никогда в православную церковь не ходили и таинств не принимали, и православному было дозволено принимать причащение от единоверческого священника лишь в крайней нужде в смертном случае, если нельзя найти православного священника и церкви [*Журналы и протоколы 2, 112–113*].

Отдел постановил ходатайствовать перед Собором об отмене пунктов 5 и 11 правил единоверия и разъяснения к ним Синода и разрешить «как православным переходить в единоверческие приходы, так и единоверцам в православные». Условием взаимного перехода было испрашивание согласия епископа и совет «со своим прежним приходским священником». Более сложный вопрос «о переименовании православной церкви в единоверческую или обратно» отдел предлагал оставить на усмотрение епархиального начальства и «каждое вновь возникающее дело рассматривать особо и постановлять решение, по тщательном выяснении всех обстоятельств дела» [*Журналы и протоколы 2, 113*].

*Служение в единоверческих церквях православных епископов
(по какому чину должно быть совершаемо ими служение)*

В суждениях по этому пункту отмечалось, что богослужение по рукописному сборнику XVI в. производит впечатление «сильное и благотворное на единоверцев и вообще старообрядцев» [*Журналы и протоколы 2, 114*]. Наглядная дань старой вере использовалась в том числе и как миссионерское средство привлечения внимания к единоверческой службе. В связи с этим отдел постановил:

Ходатайствовать перед Собором о том, чтобы упомянутый рукописный архиерейский служебник, по предварительному рассмотрению его и исправлению в нем некоторых неточностей, был напечатан для совершения по нему православными епископами в единоверческих церквях архиерейского служения с соблюдением всех обрядовых действий, содержащихся единоверцами [*Журналы и протоколы 2, 114*].

Особый епископ или особые викарные епископы для единоверцев

В 1905 г. поступило прошение единоверцев г. Санкт-Петербурга на имя Святейшего синода о даровании единоверцам отдельного епископа с правами члена Святейшего синода в лице пресвященного Антония, епископа Волынского. Прошение было сформулировано так, что управление единоверческими приходами предлагалось не столько отдельному единоверческому епископу, а, скорее, непременно члену Святейшего синода вверялось управление единоверческими церквями. Благоклон-

но относившийся к старообрядческой традиции еп. Антоний был наиболее подходящей кандидатурой. Отзывы на это прошение обсуждались комиссией при подаче отчета епархиального архиерея [*Отзывы 1, 996*]. VI отдел Предсоборного присутствия также видел необходимость объединения управления единоверческими приходами, которые все-таки отличались от приходов православных церквей в организации своего быта и богослужебного чина.

При обсуждении проекта о даровании единоверцам особого епископа — члена Синода или викарных епископов в нескольких епархиях, отмечалось, что это желание содержалось в многочисленных прошениях от общин. В докладе свящ. Дмитрия Александрова «К вопросу о даровании единоверцам особых епископов» было высказано мнение миссионеров Синодальной церкви в поддержку просьбы единоверцев учредить единоверческий епископат при будущих митрополичьих округах. Еще на миссионерском съезде в Нижнем Новгороде миссионеры определили выделение единоверческого епископа как дело «законное и для миссии безусловно полезное» [*Журналы и протоколы 4, 10*]. Отдел подтвердил своим итоговым постановлением ходатайство об учреждении в каждом будущем митрополичьем округе по одному единоверческому епископу; это более предпочтительно, чем учреждение викарных епископов, которые были неизвестны древней русской традиции и считались заимствованием у католиков. Важно, что было найдено каноническое обоснование раздвоению церквей (храмов) и паствы между двумя епископами.

Правила 79, 112, 132 и 131 Карфагенского собора показывают, что новообращаемым к Церкви (б. донатистам) разрешается составлять со своим новообращенным епископом (вероятно временно) особую общину [*Журналы и протоколы 2, 119*].

Эту возможность подтвердила в России практика существования «ставропигий, подворий одних епископов и монастырей в епархии другого, духовенства военного и придворного, не подчиненного местным архиереям» [*Журналы и протоколы 2, 119*]. Разрешение вопроса о даровании единоверцам особого епископа рассматривалось в непосредственной связи с осуществлением канонической идеи о митрополичьих округах. Именно подчинение единоверческого епископа архипастырскому управлению

митрополичьего округа виделось наилучшим способом для их общения с великороссийскими епархиями и распространения мысли о единстве обоих богослужебных чинов в единой Церкви. Отдел постановил:

Подчинив единоверческих епископов митрополитам и митрополичьим соборам наряду с прочими епископами округа, допустить в первопрестольном граде съезды российских единоверческих епископов под председательством русского первосвященника или другого иерарха (единоверческого или великороссийского чина), по его указанию [*Журналы и протоколы 2, 120*].

Для Уральской области, наиболее населенной старообрядцами и единоверцами, постановили ходатайствовать об учреждении епископской кафедры, которая бы в целях миссионерских была единоверческой [*Журналы и протоколы 2, 146*]. Даже категорические высказывания против единоверческого епископа и тем более особого единоверческого епископата смягчались признанием объективной необходимости учредить кафедру епископа, хотя бы викарного, в тех епархиях, где имеются единоверческие приходы.

Насущность разрешения вопроса о единоверческом епископате в начале XX в. была, в том числе, связана с усилением авторитета иерархии Белокриницкого согласия, которая была восстановлена старообрядцами-поповцами в 1846 г. в Белой Кринице в Австрии и потому часто именовалась у оппонентов «австрийцы» и «австрийская иерархия». Опираясь на закон о веротерпимости, последователи Белокриницкого согласия активно занимались храмостроительством, регистрацией общин и играли заметную роль в церковно-общественном укреплении положения старообрядчества. После 1905 г. согласие стало привлекать в свое лоно все большее число старообрядцев разных толков.

Единоверцы часто тяготятся своими отношениями к епархиальной власти, лишенной возможности уделять им настолько внимания, чтобы без помощи консистории (как указано в «правилах») ведать их приходские дела и служить по их чину, а австрийская иерархия, опираясь на закон о веротерпимости, настойчиво и не безуспешно заманивает их в свои сети (особенно в Черниговской губернии) [*Журналы и протоколы 2, 119*].

Постановка вышеуказанных вопросов подтверждает еще раз стремление активных единоверческих деятелей признать единоверие после 1905 г. «могучим и действенным средством в борьбе с расколом старообрядчества, особенно с его австрийским толком» [*Журналы и протоколы* 2, 134].

О снятии клятв

Вопрос о снятии клятв имеет совершенно особое значение для судьбы единоверия в российском православии. Подробно историю и содержание вопроса описал в своей работе А. Г. Кравецкий [*Кравецкий*], точные характеристики даны в работе Е. В. Беляковой [*Белякова*], в которой вопрос об отмене клятв и о создании епископата для единоверцев рассматривается в контексте попытки преодоления раскола и поиска путей единства Православной российской церкви со старообрядчеством.

Описывая I Всероссийский съезд единоверцев в 1912 г., представители белокрыницкой иерархии настоятельно подчеркивали, что «соборные клятвы остаются в силе и по-прежнему будут давить сознание единоверцев»:

Соединившись с синодальной церковью, вы не только не избавились от клятв 1666–1667, наоборот, подпали под них. Мнимое же снятие клятв в 1801 г., произведенное тремя архиепископами, никакого канонического значения не имеет, ибо снять клятвы правомочен лишь собор, равносильный собору, наложившему их [*Церковь. 1912. № 6, 141*].

Эти обвинения в адрес единоверцев звучали в старообрядчестве давно и требовали скорейшего разрешения в свете поставленной задачи расширения влияния единоверия на старообрядчество.

Отдел заслушал доклад проф. Н. И. Ивановского, представлявший проект послания собора Русской церкви к восточным патриархам об утверждении единоверия и о разъяснении клятв собора 1667 г. При этом подчеркивалось, что:

...Полнота влияния сей меры может быть достигнута лишь тогда, когда восточные патриархи не письменно только, но самолично, подтвердят свое согласие... пожаловав в Россию, в Московском Успенском соборе вкупе с русскими иерархами и в присутствии православных старообрядцев

и раскольников торжественно заявили бы, что те клятвы имели и имеют силу не на содержащих «старые» обряды чад православной церкви, но на хулителей последней [*Журналы и протоколы 2, 121–122*].

Отдел ожидал, что такое действие восточных и российских иерархов имело бы неоценимое значение, как для единоверцев, так и для остального старообрядчества и заменило бы собою многолетние труды церковных миссионеров и пастырей в деле примирения с «раскольниками».

Как усовершенствовать жизнь православных приходов, дабы не было соблазна единоверцам и было бы смягчено озлобление на нас старообрядцев

VI отдел обратил внимание на небрежное отношение современных христиан к обрядовым молитвенным действиям при богослужении — например, крестному знамению, поклонам и пр.

Епископ Волынский Антоний назвал этот факт вместе с распространением сокращением богослужения во многих православных храмах серьезным препятствием для сближения старообрядцев с Церковью.

Конечно, чтобы отправлять богослужение по уставу, нужно петь всенощную 5 часов, что при теперешнем ослаблении религиозного быта неисполнимо. Но и двухчасовая с половиной всенощная может дать духовное удовлетворение любителю устава, если сокращение, допущенное в такой службе, не теряет своего богатства праздничных песнопений и напевов. Напротив того, в некоторых храмах всенощная протянется и 3,5 часа, но вы в ней не услышите ни одной стихиры, ни всех ирмосов, ни догматика в обиходном распеве. Ни даже положенных тропарей, а только совершенно произвольно введенный, иногда малограмотный даже, акафист да несколько безобразных концертов, режущих ухо и возмущающих православное чувство [*Журналы и протоколы 2, 141*].

По итогам обсуждения отдел предложил издать краткое воззвание к родителям о необходимости «истового положения крестного знамения» и важности разъяснения этого действия. Было также решено издать краткое руководство о кресте и поклонах, для преподавания в начальных школах и духовных училищах. В частности, относительно совершения самого богослужения VI и VII отделы предложили просить Собор предписать

приходскому духовенству определенные правила, чтобы была усовершенствована жизнь приходов и не было лишних поводов для соблазна старообрядцам².

Определение священников в единоверческие приходы

В обсуждении этого вопроса задача отдела заключалась в том, чтобы подтвердить каноническое право прихода и прихожан самостоятельно выбирать священников в единоверческие приходы. Право выборности священства устойчиво закрепилось в старообрядческой традиции, и теперь, после закона о свободе вероисповеданий, было официально подтверждено, хотя и требовало государственного согласования. Согласно Указу 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» разрешалось «для отправления духовных треб общины... избирать духовных лиц, настоятелей и наставников» [Законы, 112].

В глазах церковного общества лишение выборного права единоверческих приходов лишало их надлежащего авторитета старообрядцев.

В связи с этим отдел постановил «твердо наблюдать, чтобы священники в единоверческие приходы назначались по выбору самих прихожан, а не по усмотрению только епархиальных преосвященных» [Журналы и протоколы 2, 114]. Отдел также ходатайствовал перед Собором о предоставлении единоверческим священникам самим избирать из своей среды своего благочинного и затем представлять его на утверждение епархиального преосвященного. В тех епархиях, где число единоверческих церквей было незначительным, решено оставлять церкви без подчи-

2. А) не вставлять в положенный по уставу порядок ничего лишнего;

Б) не допускать в нем никаких произвольных выдумок и затей;

В) не делать на службах таких сокращений, при которых красота Господня праздника совершенно исчезала бы и служба одного дня была бы похожа на службу другого;

Г) наблюдать, чтобы не пропускалось то, что относится собственно к празднику (стихиры, ирмосы, кондаки, тропари);

Д) не увеличивать произвольно церемониальную часть богослужения и не допускать в нем никаких внешних эффектов, например, ложной сентиментальности в голосе при чтении тех или других молитв;

Е) строго сохранять священное осьмогласие и на изучение его направлять внимание регентов, а концерты итальянского страстного характера вовсе отменить [Журналы и протоколы 2, 142].

нения особому благочинному, а поручать их непосредственному наблюдению правящего или викарного епископа.

Основным препятствием для подготовки достойного священства в единоверческие приходы было отсутствие духовного образования. Хотя для кандидатов не ставилось необходимым условием обучение в одном из духовных учебных заведений, отдел постановил ходатайствовать перед Собором «учредить для приготовления единоверческого духовенства школу для взрослых наподобие греческих семинарий, подготовляющих кандидатов священства» [*Журналы и протоколы 2, 114–115*].

Стоит отметить, что вопросами прихода в Предсоборном присутствии занимался IV отдел. На одном из заседаний этого отдела прот. М. Н. Казанский заявил, что именно ввиду издания «закона о старообрядческих и сектантских общинах» вопрос о благоустройении прихода становится для Российской Церкви и ее предстоящего Собора первоочередным [*Журналы и протоколы 3, 561*]. Профессор В. П. Шейн, активный сотрудник IV отдела, также обратил внимание на то, что «всем старообрядческим и сектантским общинам представлено право свободного избрания своих духовных лиц, настоятелей, наставников; почему же православная община, приход, должна быть лишена этого права?» [*Журналы и протоколы 3, 574*]. Его поддерживал А. А. Папков, который подчеркнул, что новые правила о старообрядческих и сектантских общинах имеют ближайшее отношение и к православной общине, приходу [*Журналы и протоколы 3, 575*]. Эти соображения приобрели особое значение для регионов со смешанным православным и старообрядческим населением.

Значение учреждения патриаршества для единоверцев и прочих старообрядцев

Восстановление авторитета церковной власти и восстановление в Русской церкви власти патриаршей, по мнению отдела, имело бы большое значение для единоверцев и старообрядцев, так как «Синодальное управление уже потому, что оно не ведало русской старины, является важным препятствием для утверждения прочности единоверия и для обращения раскольников к Церкви Божьей» [*Журналы и протоколы 2, 122*].

Однако в ходе работы I отдела в докладе Н. Д. Кузнецова прозвучало и противоположное мнение, согласно которому отнюдь не отсутствие патриарха в России является главной причиной

отчуждения от Церкви «ревнителей канонов» старообрядцев, поскольку соборное начало в Русской церкви именно при патриархе было особенно подавлено. Примером патриарха — «носителя единоличной высшей церковной власти» — Кузнецов назвал Никона, реформы которого и вызвали к жизни церковный раскол. По мнению докладчика, «если в деле церковных преобразований приравниваться к желаниям и намерениям старообрядцев, то ведь нам пришлось бы не только установить, но и ввести в число условий получения спасения креститься двумя перстами, совершать богослужение по старым книгам и т. п.» [*Журналы и протоколы 1, 238*].

О старообрядчестве

Устройство миссии и положение миссионеров

«Духовный регламент» определял лиц, не приходивших на исповедь и к причастию, считать раскольниками. Старообрядцы разных согласий становились объектом церковной миссии, начиная с петровских времен. Восстановление в одном из согласий в XIX в. священства только усугубило положение старообрядцев в Российской империи. «Придут в селение лжесвященник австрийский, лжесвященник русский, беглый священник, большак беспоповщинский и ненаказанно будут расхищать и разделять одно селение на несколько приходов разных вер», — писал митр. Филарет (Дроздов) [*Смолич, 161*]. К началу XX в. старообрядчество оставалось объектом миссии Русской церкви.

VI отдел обсуждал необходимость устройства при монастырях в каждом митрополичьем округе миссионерских школ для взрослых с целью приготовления миссионеров из народа. Священник Симеон Шлеёв заявил о желательности сосредоточия «противостарообрядческой миссии» при единоверческом епископе. Отдел постановил, «признавая предложение о Шлеёва заслуживающим внимания, поручить ему разработать проект по сему предмету» [*Журналы и протоколы 2, 126*].

В отделе были заслушаны доклады Н. М. Гринякина об устройстве миссионерских школ, П. А. Козицкого об устройстве в Киеве особых миссионерских курсов и свящ. Симеона Шлеёва о Всероссийском миссионерском обществе. По итогам докладов было поручено «членам отдела оо. Шлеёву и Александрову и епархиальным миссионерам Кальневу и Айвазову, под руководством

проф. Н.И. Ивановского, выработать особый проект об устройстве миссии противостарообрядческой и противосектантской» [*Журналы и протоколы 2, 127*].

После издания указа 17 апреля 1905 г. «О веротерпимости» основным миссионерским средством борьбы с расколом старообрядчества выделялись единоверческие приходы, которые свящ. Симеон Шлеёв называл «миссионерскими станами» [*Журналы и протоколы 2, 134*]. Отец Симеон выступил с заявлением о необходимости созвать в 1906 г. съезд представителей духовенства и мирян единоверческих приходов России. «Съезд тех и других полезен для объединения миссионерского воздействия единоверия на раскол» [*Журналы и протоколы 2, 134*]. Для более успешных результатов «борьбы с расколо-сектантством» о. Симеон Шлеёв предлагал образовать при Святейшем синоде Всероссийский миссионерский совет как совещательный и исполнительный орган внутренней миссии [*Журналы и протоколы 2, 144*].

Таким образом, о. Симеон Шлеёв предлагал устроить «противораскольническую и противосектантскую» деятельность в виде Всероссийского миссионерского общества под председательством одного из членов Святейшего синода. Первой ступенью этого общества предлагалось сделать приходские миссионерские, а затем уездные, епархиальные, окружные-митрополичьи братства. Просветительно-миссионерские братства являлись неотъемлемой частью епархиальной структуры Православной российской церкви после 1864 г. [*История*]. Однако к началу XX в. деятельность многих из них сводилась к изданию антисектантской литературы. Представленный проект свящ. Симеона Шлеёва был интересен не только тем, что он предлагал сосредоточить миссию вокруг митрополита (а значит, продвигал создание митрополичьих округов), отводя в ней центральное место единоверцам, но и тем, что организация внутренней православной миссии предполагала привлечение самого народа и была прежде всего народно-приходской, а потом уже пастырско-приходской и специальной уездной.

Доклад свящ. Симеона Шлеёва об устройстве миссии был одобрен и принят подкомиссией, вопрос же о централизации миссии, т. е. о Всероссийском миссионерском совете, был передан чрез особое Присутствие на благоусмотрение Святейшего синода, так как по нему не последовало согласия между подкомиссией отдела и самим священником [*Журналы и протоколы 2, 145*].

О бегствующих священниках и беглопоповстве

Отдел рассматривал вопрос о «беглопоповщинском старообрядческом толке», определяя этот толк в настоящее время наиболее близким к православной церкви. По заявлению главных представителей беглопоповщинского толка, они были готовы присоединиться к православной церкви при условии снятия клятв и дарования им единоверческого епископа. VI отдел постановил «повторить свое ходатайство пред Собором о необходимости снятия клятв Собора 1667 года и о даровании единоверцам епископа». Отдел предлагал «принимать их по третьему чину, если над ними было уже совершено таинство миропомазания, в противном случае принимать их через миропомазание» [*Журналы и протоколы 2, 233*].

Стремление поскорее решить вопрос беглопоповцев со стороны синодальной церкви путем дарования им епископа было связано с тем, что одновременно старообрядцы Белокрыницкого согласия настойчиво напоминали им о «родственных нитях, связующих нас в одну духовную родственную семью» [*Церковь. 1910. № 18, 466*].

Прочие меры к обращению старообрядцев, особенно беспоповцев

С той же целью завоевания авторитета других старообрядческих согласий были предложены меры к обращению старообрядцев, особенно беспоповцев в лоно Православной церкви. После 1906 г. многие беспоповские общины прошли регистрацию, их жизнь повсеместно отличалась активностью. С 1901 г. проходили съезды наставников в поморском согласии, которое более других выступало за сотрудничество с другими беспоповскими толками. В отношении беспоповцев Предсоборное присутствие также пыталось предложить учреждение единоверческого епископата, но полнота священной иерархии вряд ли могла привлечь беспоповские общины, для которых оставались насущными вопросы об особой роли наставников в управлении церкви. Однако в конце XIX в. известны переходы на правах единоверия как предстоятелей Белокрыницкого согласия, так и беспоповских наставников [*Кауркин, Павлова, 120–121*]. Поэтому к началу XX в. миссия беспоповцам оставалась в сфере интересов синодальных миссионеров. Не случайно Предсоборное присутствие рекомендует приходским священникам делать особые пометки о принадлежащих

к Спасову согласию беспоповцах, чтобы не принуждать их родственников к погребению по православному обряду и не возбуждать вражду против церкви [*Журналы и протоколы 2, 133–134*].

Уклонения в старообрядчество и присоединение к православию

VI отдел рассматривал проблему присоединения старообрядцев к православной церкви, которое совершалось лишь с целью получить право на вступление в брак с православными, и скорого их отпадения обратно в старообрядчество. Также и у православных отмечались случаи уклонения в старообрядчество для обхода закона о брачном совершеннолетии, устанавливающего для жениха возраст в 18 лет, а для невесты в 16 лет. Получить разрешение на брак в более раннем возрасте было невозможно, оставаясь в Российской церкви, которая ориентировалась на гражданские законы. Отдел постановил в случае присоединения к православию исследовать искренность переходящих из старообрядчества, а преосвященным архиереям позволять по обстоятельствам заключение браков ранее установленного законом срока, дабы избежать уклонения в старообрядчество [*Журналы и протоколы 4, 15*].

Духовное просвещение

Отдел дополнительно заслушал заявление свящ. Симеона Шлеёва о необходимости духовного просвещения единоверческих приходов, поскольку, по мнению единоверческого священника, «церковные власти не должны удовлетворяться воздействием на старообрядцев и единоверцев путем одних только обрядов» [*Журналы и протоколы 4, 115*]. Среди мер, которые могли бы «возвысить в единоверии сознательное отношение их к Христовой вере», были названы следующие: школы для молодого поколения «с обычаями и постановкой единоверческими»; внебогослужebные воскресные беседы с чтением святого Евангелия с параллельным прочтыванием соответствующих святоотеческих толкований и объяснений; беседы литургического характера с изложением истории и смысла единоверческих обрядов и обычаев богослужebных чинов; организация по приходам библиотек с книгами духовно-нравственного содержания; курсы крюкового пения при единоверческих монастырях с тем, чтобы их слушатели могли занимать в единоверческих церквах не только певческие, но

и диаконские и священнические должности. Многие из перечисленных мер должны были не только устранить недостатки в религиозно-нравственной жизни единоверцев, но и утвердить их в преимуществе перед старообрядцами.

Отдел постановил предложенные свящ. Симоном Шлеёвым меры к духовному просвещению единоверцев одобрить и представить на утверждение собора [*Журналы и протоколы 4, 115*].

Таким образом, Журналы и Протоколы Предсоборного присутствия позволяют выявить основные подходы к старообрядческому вопросу, определившие ход предсоборного обсуждения до Поместного собора Православной российской церкви, которые в основном были связаны с развитием единоверия.

Предсоборное присутствие, выступая за возможное сближение православных и старообрядцев через единоверие, не рассматривало вопрос о взаимоотношениях с Белокриницкой иерархией и не способно было подойти к решению этого канонического вопроса, усматривая в этом посягательство на законную иерархическую власть.

Поэтому единоверцы оказались в особом положении к началу XX в. и наравне с последователями Белокриницкого согласия претендовали на право выступать хранителями основ национально-древлеправославного христианства.

VI отдел приложил все усилия, чтобы исключить все, что резко обособляло единоверие от православия. Отдел предложил именовать единоверцев православными старообрядцами. Это наименование отстаивал в жизни свящ. Симеон Шлеёв, главный вдохновитель развития старообрядчества в лоне Российской церкви, один из инициаторов в дальнейшем I Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев) [*Саранча, 10–12*]. По его мнению единоверие в новом историческом времени призвано стать «миссионерским станом», «средством борьбы с расколом старообрядчества», представлять старообрядческие интересы, сохранять уклад и стиль приверженцев старой веры.

Предсоборная дискуссия 1906 г. показывает не только желание церковной и государственной власти использовать единоверие для присоединения старообрядцев к Российской церкви, но и запрос на внутреннее развитие самого единоверия, учитывая его положение между старообрядческими согласиями и официальной церковью. Однако именно это сближение с церковной администрацией давало повод, как и прежде, называть единовере-

рие «ловушкой» и «западной» для старообрядцев, которое должно было «соблазнять их своею похожестью на старообрядчество старыми книгами, древними обрядами, выборным священством» [Мельников, 153].

Старообрядческие деятели считали, что «для успеха единоверия ему нужно было приобрести самостоятельность, выйти из иерархической зависимости от Синода. Нужен был единоверческий епископ, которого так безуспешно доискивались единоверцы» [Мельников, 153], что и стало основной программой единоверия с Предсоборного присутствия до Поместного собора 1917–1918 гг. и выбора единоверческим епископом прот. Симеона Шлеёва.

Источники и литература

1. *Белякова* = Белякова Е. В. Пути преодоления раскола : Старообрядческий вопрос на Поместном соборе 1917–1918 гг. // Материалы конференций по старообрядчеству. СПб. : [Санкт-Петербургская епархия. Миссионерский отдел], 2009. С. 13–21.
2. *Журналы и протоколы 2* = Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.) : В 4 т. Том 2. М. : Общество любителей церковной истории : Издательство Новоспасского монастыря, 2014. (Материалы по истории церкви).
3. *Журналы и протоколы 3* = Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.) : В 4 т. Том 3. М. : Общество любителей церковной истории : Издательство Новоспасского монастыря, 2014. (Материалы по истории церкви).
4. *Журналы и протоколы 4* = Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.) : В 4 т. Том 4. М. : Общество любителей церковной истории : Издательство Новоспасского монастыря, 2014. (Материалы по истории церкви).
5. *Законы* = Полное Собрание Законов Российской Империи : Собрание третье : [С 1 марта 1881 года по 1913 год] : [В 33-х т.]. СПб. ; Пг. : Гос. тип., 1885–1916. Т. 26 : 1906. Отд. 1. 1909.
6. *История* = История церковных братств в России : Сборник документов : Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Сост. Ю. В. Балакшина, Н. Д. Игнатович. М. : СФИ, 2018. 232 с.
7. *Кауркин, Павлова* = Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России : От зарождения идеи до начала XX века. СПб. : Алетейя, 2011. 200 с.
8. *Кравецкий* = Кравецкий А. Г. Церковная миссия в эпоху перемен : Между проповедью и диалогом / Науч. ред. прот. Н. Балашов. М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2012. 711 с. (Церковные реформы).

9. *Мельников* = Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул : Фонд поддержки стр-ва храма Покрова, 2006. 568 с.
10. *Отзывы 1* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М. : Издательство Крутицкого подворья, 2004. 1040 с.
11. *Саранча* = Саранча Евгений, иер. Первый Всероссийский Съезд православных старообрядцев (единоверцев) и его главный организатор — настоятель Никольской единоверческой церкви Санкт-Петербурга священник Симеон Шлеев // Материалы конференций по старообрядчеству. СПб. : [Санкт-Петербургская епархия : Миссионерский отдел], 2008. С.10–12.
12. *Смолич* = Смолич И. К. История Русской Церкви : [В 9 кн.]. [Кн. 8] : Ч. 2 : 1700–1917. М. : Спасо-Преображ. Валаам. монастырь, 1997. 798, [1] с.
13. *Фирсов* = Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен : (Конец 1890-х — 1918 гг.). [М.] : Культур. центр «Духов. б-ка», 2002. 623 с.
14. *Церковь* = Церковь : Старообрядческий церковно-общественный журнал. М. : Печатник, 1908–1914.

Е. А. Alexeyeva

The Old Believer Issue in the Proceedings of the Pre-Conciliar Presence

The article outlines the discussion on Old Belief and Edinoverie (*united part of Old Belief and Russian Church created in 1800*) in the VI Department of the Pre-Conciliar Presence in 1906. The projects aimed at drawing together the Edinoverie and the Russian Church are presented. The author describes the Department's judgments on the urgent need of resolving the issues related to appointing a bishop for Edinoverie parishes and to the opportunity of reversing the curses on the Old Rite. Priest Simeon Shleyev's position on the missionary significance of Edinoverie is also introduced. As the debates within the Department demonstrated, the Russian Church was not ready to reconcile with the entire Old Believers' world. However, this discussion marked a new stage in the development of Edinoverie in Russia and determined the agenda of the forthcoming *All-Russian Council of the Orthodox Russian Church* on the Old Believer issue.

KEYWORDS: Old Belief, Edinoverie, Orthodox Old Believers, Belokrinitskaya Hierarchy, Pre-Conciliar Presence, Fr. Simeon Shleyev, All-Russian Missionary Society.

А. Г. Кравецкий

Обращение к старообрядческому опыту в дискуссии о церковных реформах богослужения на рубеже XIX–XX веков

В статье рассматриваются предпринимаемые в XIX–XX вв. попытки обращения Русской церкви к опыту старообрядчества, в первую очередь, в вопросах, связанных с богослужением и исправлением богослужебных книг. Рассмотрены программа архаизации языка Н. И. Ильминского, архаизации церковного календаря М. Н. Никольского, порядок причисления к лику святых, введение новых служб и ряд других нововведений, ориентированных на опыт старообрядцев. Показано, что та часть русского общества, которая приняла реформы патриарха Никона, видела в старообрядцах хранителей древней традиции и обращалась к их опыту при решении конкретных вопросов церковной жизни.

ключевые слова: история Русской церкви, старообрядчество, церковные реформы, богослужение, церковное пение, церковнославянский язык, патриаршество, канонизация.

I

В истории русской культуры старообрядчество всегда ассоциировалось с верностью традиции и противостоянию любым реформаторским идеям. Потому можно предположить, что опыт староверов должен быть интересен консервативно настроенной части общества, а не реформаторам. Однако анализ материалов церковной дискуссии, которая шла на Поместном соборе 1917–1918 гг. и в предшествовавший ему период, показывает, что на опыт старообрядцев охотно опирались как раз сторонники реформ. Это связано с тем, что обоснование церковно-реформаторских проектов может строиться или как действие, устремленное в будущее (=приспособление церковной жизни к особенностям изменяющегося мира), или как возвращение к «золотому веку». Под «золотым веком» реформаторы, глядящие в прошлое, могут понимать достаточно разные вещи. Чаще всего речь идет о возвращении к тем или иным особенностям раннехристианской об-

щины или к жизни доконстантиновской церкви. В качестве идеала может выступать и эпоха расцвета Византийской империи, а также различные локальные «золотые века». В России роль такого «золотого века» играет (подлинная или вымышленная) допетровская или дониконовская церковная жизнь.

Воссоздание «золотого века», по сути, всегда является реконструкцией. Однако, пытаясь воссоздать обычаи воображаемого прошлого, можно ориентироваться не на кабинетные реконструкции, а на практику деноминаций, сохранивших те или иные особенности церковной жизни «золотого века». В России в этом качестве выступали старообрядцы. Часто в дискуссиях об организации жизни прихода, о выборах духовенства мы можем услышать ссылки на старообрядческий опыт. Причины обращения к старообрядческому опыту вполне понятны. Староверы были гонимым меньшинством, имели опыт самоорганизации и взаимной поддержки. Поэтому нет ничего удивительного в том, что реформаторы общинной жизни оглядывались на старообрядческий опыт.

Специальных исследований, посвященных апелляции церковных реформаторов к опыту старообрядцев, не предпринималось. Однако в той или иной степени этой темы касались многие исследователи, занимавшиеся проблематикой церковных реформ в начале XX в. Интересные наблюдения содержатся в книге С. Л. Фирсова, посвященной подготовке Поместного собора [Фирсов 2002, 252–293], и других публикациях, посвященных «старообрядческому вопросу».

В данной статье хотелось бы остановиться лишь на тех случаях обращения к старообрядческому опыту, которые связаны с богослужебной практикой. Поскольку верность богослужебной традиции была одним из столпов староверия, авторы проектов исправления богослужебных книг постоянно обращались к опыту старообрядцев. Мы не ставим перед собой цели дать сколько-нибудь исчерпывающий обзор этой проблемы. Наша задача более скромная — показать, что «новообрядческие реформаторы» охотно ссылались, а нередко и опирались на старообрядческий опыт.

II

В связи с обращением к старообрядческому опыту как примеру для исправления богослужебных книг в первую очередь следует упомянуть работы Н. И. Ильминского. Николай Иванович

Ильминский (1822–1891) был востоковедом, педагогом и миссионером. С миссионерскими целями он разработал собственную систему обучения грамоте инородческого населения Российской империи¹. Лично им и под его руководством были сделаны переводы Евангелия и фрагментов богослужения на тюркские и финно-угорские языки народов Поволжья и Средней Азии. Параллельно с этим Ильминский издавал церковнославянские богослужебные тексты, которые он пытался вернуть к их древнему, дониконовскому виду. Ильминским были подготовлены и изданы учебные Часослов и Октоих², в которые была внесена значительная правка по старопечатным книгам. Прибегая к архаизации, Ильминский стремился сделать богослужебные тексты более понятными для молящихся. То есть, возвращая дониконовские формы, он стремился прояснить смысл отдельных песнопений, избавить церковнославянский язык от сложных грецизированных конструкций, устранить явно ошибочные употребления отдельных слов и грамматических форм.

В работе Ильминского «Размышления о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия», кроме примеров, демонстрирующих преимущество дониконовской редакции церковнославянских текстов, есть весьма любопытные теоретические построения. Автор исходил из того, что церковнославянский — это классический язык, следовательно, он не может подвергаться изменениям. Выучить его можно путем многократного повторения отдельных слов, выражений и грамматических форм. Любую русификацию богослужебного текста он считал явлением неестественным и неорганичным [Ильминский 1875, Ильминский 1882]. Ильминскому принадлежит и опыт популярного издания старославянского текста Евангелия, адресованного школь-

1. Русское законодательство называло инородцами представителей некоторых народов (преимущественно относящихся к монгольской, тюркской и угро-финской группам), которые по правам состояния и по системе управления были поставлены в особое положение. Большая часть инородцев была свободна от воинской службы и от уплаты существенной части налогов. Некоторые кочевые племена имели право беспрепятственно пересекать границу и подлежали русскому суду только в случае совершения особо тяжких преступлений на территории России. «Положение об инородцах» входило в Свод законов. В советское

время слово *инородец* стало восприниматься как оскорбительное, и на смену ему пришел советизм *нацмен*. Спустя несколько десятилетий слово *нацмен* также перестало употребляться в нейтральных контекстах и приобрело оттенок если не уничижительный, то иронический. В постсоветское время в литературе националистического характера слово *инородец* стало употребляться по отношению к евреям, в результате чего использование этого слова стало восприниматься как неполиткорректное.

2. История и лингвистическая концепция этого издания описана в статье: [Кравецкий, Плетнева].

никам и студентам [*Евангелие*], что также входило в его общую архаизаторскую программу³.

До нас дошло случайное свидетельство того, что староверы воспринимали издания Ильминского как близкие своим изданиям. Имеется осуществленное в 1910 г. переиздание Часослова Ильминского, исправленного вручную по старопечатным книгам. В этой книге есть приписка: «Исправлен по старопечатным патриаршим книгам московского издания до 1654 г.». То есть староверы взяли подготовленную Ильминским версию Часослова и от руки исправили его в той части, где старообрядческие издания отличаются от никоновских не в языковом отношении, а текстуально.

Идея возвращения в современную церковную жизнь дониконовских языковых норм защищалась не только Ильминским. В 1890 г. по инициативе старшего справщика Санкт-Петербургской синодальной типографии П. А. Гильтебрандта вышел двухтомный славянский паримейник [*Паримейник*]. Паримейник (собрание ветхозаветных чтений, читающихся за богослужением) в свое время был широко представлен в рукописной традиции, однако в XVI в. паримьи начинают включаться в состав Минеи и Триоди, а сам паримейник выходит из употребления. В конце XIX в. на волне архаизаторских тенденций эта книга возрождается в качестве пособия для домашнего чтения⁴.

III

На дониконовский опыт часто ссылались и при обсуждении проблем, связанных с *канонизационной практикой и почитанием святых*. Практически все авторы, писавшие во второй половине XIX — начале XX в. о почитании святых, говорили именно о восстановлении древней практики, упраздненной в XVII в. Как известно, в результате никоновских и послениконовских реформ поменялась как канонизационная практика, так и состав церковного календаря. Дело в том, что во время исправления богослужебных книг, которое началось при патриархе Никоне и завершилось при его преемнике Иоакиме, из Типикона и Месячных Минеи было исключено значительное количество служб русским святым. Причиной такого редактирования стало то, что эти служ-

3. Об этом издании см.: [*Иннокентий*].

4. Подробнее об этом издании см.: [*Кравецкий*].

бы отсутствовали в греческих богослужебных книгах, которые справщики принимали за образец⁵. В большинстве случаев исключение из церковного календаря десятков имен почитаемых подвижников не привело к прекращению их почитания. Службы им совершались по рукописным копиям, а в ряде случаев и по печатным изданиям. А во второй половине XIX в. началась своеобразная «контрреформация», в результате которой в церковный календарь вновь начали вносить имена русских и славянских святых, исключенные в XVII в.

Процесс «национализации» богослужебного Типикона, т. е. возвращения в богослужебную практику дней памяти русских святых, исключенных в XVII в., шел более или менее стихийно. Вехой в развитии этого процесса стал Поместный собор 1917–1918 гг. Богослужебный отдел Собора выработал проект «О внесении в церковный месяцеслов всех русских памятей», предусматривающий подготовку нового Месяцеслова с указанием всех празднований, посвященных как вселенским святым, так и русским, как общецерковным, так и местночтимым. В дальнейшем предполагалось дополнить служебные Минеи новыми последованиями и издать лицевые святцы (реализовано это решение было лишь к концу 80-х гг. XX в. [*Менаиа*, 33–40]).

Таким образом, важная для русской культуры последней четверти XIX — начала XX в. идея осознания национального образа святости оказывается стимулом для появления архаизаторской программы восстановления досинодального и дониконовского месяцеслова русских святых. Но впоследствии, при реализации этой программы, список почитаемых святых оказывается значительно большим, чем в XVII в., т. е. декларируемое архаизаторство стало стимулом для активных преобразований.

Из идеи включения в церковный календарь дней памяти русских святых естественным образом вытекала мысль создать общий праздник. В начале XX в. века эта идея носилась в воздухе. Еще в 1908 г. крестьянин В. О. Газукин направил в Синод ходатайство об установлении особого праздника «всем святым Российским, с начала Руси прославленным» и составлении на этот день особой службы (предложение было отклонено). В 1911 г. единоверцы переиздали «Службу всем святым российским чудотворцам», составленную в XVI в. иноком Григорием [*Григорий*, 560].

5. Об этом аспекте никоновской sprawy см.: [*Мансветов; Никольский; Крылов*].

В русле этой тенденции Собором было принято определение «О восстановлении празднования дня памяти всех святых российских». Формально составители этого определения могли говорить о «восстановлении», поскольку в XVII в. была издана составленная в XVI в. «Служба всем святым российским чудотворцам». Однако достоверных свидетельств о том, что такой праздник в XVII в. действительно существовал, у нас нет. К тому же в печатной службе празднование было приурочено к 17-му июля, в то время как Собор установил празднование в первое воскресенье Петрова поста (в следующее воскресенье после дня Всех Святых). То есть мы снова имеем дело не с восстановлением того, что было, а с достаточно свободным и самостоятельным творчеством. Причем создание нового выдается за воссоздание старого.

Похожим образом сложилась и судьба самой службы. Первоначально предполагалось, что в этот день будет совершаться последование, составленное в XVI в. иноком Григорием. Однако вскоре выяснилось, что из старой службы можно заимствовать лишь сравнительно небольшую часть материала. В результате возникло совершенно новое произведение, в которое, например, вошли песнопения, посвященные «новым страстотерпцам» — первым жертвам большевистского террора. В дальнейшем эта служба имела весьма сложную и интересную историю: текст ее неоднократно менялся, и на его основе создавались другие чинопоследования (от «Службы новомученикам и исповедникам российским» до чина празднования 1000-летия крещения Руси).

Таким образом, мы видим, что история появления особой службы русским святым развивается по уже знакомой нам схеме. Задание формулируется как восстановление того, что было. При этом меняется день празднования (из минейного круга он переносится в триодный) и полностью переделывается текст службы.

Под знаком «восстановления» обсуждался и вопрос о местных канонизациях. Инициатива создания правил местных канонизаций принадлежала патриарху Тихону. Патриарх направил в Богослужебный отдел письмо, в котором предлагал восстановить досинодальный порядок канонизации, при котором одни святые почитались общецерковно, а другие — местно. При этом местные канонизации осуществлялись не высшей церковной властью, а на уровне епархий. В определении «О порядке прославления святых к местному почитанию» прямо указывалось

на то, что, во-первых, в Древней Руси местночтимых святых было больше, чем общецерковных и, во-вторых, что местное прославление всегда предшествовало общецерковному. То есть мы опять видим, что реформатский по сути проект формулируется как восстановление чего-то, что было в прошлом. Принятый Собором документ утверждал институт местного почитания святых. Право местного прославления святого должно было принадлежать епархиальному архиерею, который получал на это благословение патриарха. Основанием для причисления к лику святых считались дар посмертных чудотворений и народное почитание. Перед канонизацией требовалось изучить жизнь святого и собрать материалы о нем. После совершения канонизации должны были быть составлены житие и служба новопрославленному святому, а его имя вносилось в церковный календарь.

Таким образом, прописанный Собором порядок воспроизводил канонизационную практику средневековой Руси, реконструированную Е. Е. Голубинским и другими историками рубежа веков, и на основе этой реконструкции создавались церковные документы, соотносимые с запросами современной жизни.

IV

Включение в богослужебную практику молитв и последований, связанных с событиями современности, может осуществляться двумя способами. Наиболее естественным здесь кажется создание новых текстов и чинов, приспособленных к новым реалиям. Однако возможен и путь возрождения древних чинов, которые уже давно ушли из церковной практики, но в новой ситуации могут приобрести иное звучание. Поскольку при реформировании богослужения отсылки к опыту прошлого являются сильным аргументом, такие архаизаторские попытки пользуются определенной популярностью. Среди подготовленных Богослужебным отделом документов, связанных с богослужебным уставом, обращают на себя внимание те, в которых прямо говорится о восстановлении древних чинов, вышедших из богослужебного употребления. Причем эти формально архаизаторские проекты всегда были ответом на вполне современные вопросы. Так, в мотивировочной части проекта «О восстановлении указаний церковного Устава, изложенных в главе 9-й и перед 15 числом ноября относительно совершения богослужения, пением “Аллилуиа” в опреде-

ленные дни Рождественского, Успенского и Петровского постов» говорится о том, что тяжкие испытания, которые переживает Россия, требуют от русского народа поста и покаяния. Для этого предлагалось восстановить давно забытый покаянный чин. Несмотря на возражения оппонентов, которые указывали на то, что это архаичное требование церковного устава не выполняется ни в самых строгих монастырях, ни даже у старообрядцев, проект был принят.

Другим примером синтеза модернизации и архаизации может служить подготовленное Богослужebным отделом «Последование литии, певаемое в скорби и обстоянии». Идея возродить употребление этого чина, входящего в Большой требник, принадлежала Б. А. Тураеву, который хотел таким образом усилить покаянную тему в богослужении. В итоге духовенству было разрешено совершать этот чин в воскресные дни после вечерни и во время крестных ходов, к тому же этот чин был частично использован в дни всенародного покаяния 2–4 августа 1918 г.

Восстановление патриаршества требовало определенных изменений в богослужebной практике. На 43-м заседании Собора была выработана *формула поминовения Патриарха*: «О великом господине нашем Святейшем Патриархе Тихоне», — а при многолетии предлагалось возглашать: «Великому господину нашему, Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и всея России» [*Документы. Т. 3, 147–148*]. Вводя эту формулу, Собор опирался на определение Московского собора 1675 г., которое воспроизводилось в старопечатных богослужebных книгах. Но поскольку формулы XVII в. были прочно забыты, многие увидели в этой формулировке новшество и считали такое превозношение неуместным. В адрес патриарха и Собора шли письма, авторы которых предлагали пересмотреть эту формулу [*Документы. Т. 15, 1151–1152, 1159–1160*]. На одном из писем [*Документы. Т. 15, 1159*] имеется резолюция патриарха: «Прошу дать мне справку, когда стали патриархов помянуть за богослужением “господинами”». Такая справка была подготовлена и напечатана. Идея каким-то образом адаптировать формулу поминовения патриарха к представлениям начала XX в. даже не обсуждалась. Таким образом, восстановление патриаршества, которое мыслилось как шаг к обретению Церковью независимости от государства, повлекло за собой возрождение средневековых формул поминовения, находящихся в противоречии с ожиданиями церковного народа. Однако желание сохранить древний чин было столь сильным, что Собор

не пошел навстречу просьбам изменить эти архаичные формулы, а лишь разъяснил свою позицию при помощи ссылок на богослужебные книги XVII в.

Таким образом, ответы на вызовы современности могли делаться путем прямой архаизации, восстановления богослужебных чинов, которые давно вышли из церковного употребления.

Среди модернизаторских по своей сути проектов следует назвать утвержденный Собором проект переноса церковного чина церковного новолетия (церковный новый год — 1 сентября старого стиля) на гражданское новолетие, что и было сделано. Гражданский Новый год, празднование которого было установлено Петром I, в течение долгого времени не отмечался церковью. Обычай совершать в полночь на 1 января молебен появился не ранее второй половины XIX в., да и то только в городах. Идея освящать молитвой начало гражданского новолетия сейчас кажется вполне очевидной. Между тем еще в конце XIX в. в качестве основного мотива введения этого молебна указывалось, что нужно отвлекать людей от новогоднего разгула. Это четко сформулировано в составленной С. В. Булгаковым «Настольной книге священнослужителя»:

Там, где в полночь под Новый год царит разгул, весьма благотворно... призвать к молитве встречающих [его] в греховном бодрствовании [Булгаков, 2].

Однако качество текстов, звучавших на этом молебне, вызывало нарекания.

Проблему создания такого варианта этого чина, который бы устраивал всех, должен был решить Богослужебный отдел Собора. При рассмотрении этого вопроса всерьез обсуждалось радикально архаизаторское предложение свящ. В. Д. Прилуцкого, который предлагал отказаться от новогоднего молебна и совершать вместо него византийский «Чин исхождения начала индикта или новолетопроводства», отмененный в петровские времена. То есть в качестве ответа на требование современности предлагалось вернуть один из давно забытых церковных чинов. Это предложение было отклонено, однако его появление очень характерно. В конце концов Отделом был утвержден чин соответствующего молебна. При этом вопрос о том, по какому календарю должен праздноваться Новый год — по Юлианскому или же по введенному большевиками Григорианскому, — не обсуждался.

V

В связи с обсуждаемой темой следует сказать несколько слов о проблемах церковного пения. Как известно, синодальный период русской церковной истории ознаменовался разрывом с древнерусской певческой традицией. Поворотным моментом здесь можно считать переезд государевых певчих в новую столицу и учреждение Придворной певческой капеллы, деятельность которой была тесно связана с музыкальной модой и вкусами двора. Противопоставление Петербурга, открытой европейским влияниям столицы модернизирующейся страны, и Москвы, склонной к сохранению традиционного уклада, в полной мере коснулось и певческой традиции. Оставшийся в Москве Синодальный хор выступал в роли хранителя старинных напевов.

В последней четверти XIX в. традиции древнерусской музыки снова начали привлекать общественное внимание. После первых опытов П. И. Чайковского и Н. А. Римского-Корсакова, которых можно считать предтечами новой певческой стилистики, в русской духовной музыке возникает течение, которое обычно называют «новым направлением», к которому принадлежали такие композиторы, как С. В. Рахманинов, А. Т. Гречанинов, А. Д. Кастальский, П. Г. и А. Г. Чесноковы, А. В. Никольский, В. С. Калинников, Н. Н. Черепнин, С. В. Панченко, М. М. Ипполитов-Иванов, В. И. Ребиков, Д. В. Алеманов и другие [РДМ, 14–25]. Для творчества представителей «нового направления» был характерен, с одной стороны, интерес к древнерусской музыкальной традиции, а с другой — внимание к богослужебному уставу, восприятие церковного пения не как музыкального концерта, а как части сложного литургического действия. В возвращении к древнерусским напевам и адаптации старинных мелодий к современности композиторы видели лучший способ музыкального просвещения народа. Иначе говоря «новое направление» декларировало возврат к прошлому и исходило из представления о том, что в прошлом ситуация с церковным пением была лучше, чем сейчас. Идея унификации церковного пения через возвращение его к национальным истокам много раз высказывалась в музыкальной и церковной периодике. Тот опыт унификации, который в середине XIX в. предприняла Придворная певческая капелла, выпустившая гармонизацию певческого богослужебного круга, не устраивал приверженцев национальной традиции. Поэтому от Поместного собора знатоки

церковного пения ожидали выработки концепции унификации, проведенной на новых основаниях.

Именно в таком ключе шла работа Богослужебного отдела. Идеалом, на который ориентировались участники обсуждения, стали осмогласные распевы. Эти распевы на протяжении синодального периода вытеснялись из церковной практики и заменялись различными вариантами европейского многоголосия. Однако проблема заключалась в том, что древнерусское богослужебное пение во многом выходило за пределы осмогласия и не вписывалось в него. К тому же было неясно, на какой именно вариант богослужебных песнопений прошлого следует ориентироваться. Поэтому во время обсуждений слово «осмогласие» употреблялось не терминологически. Участники дискуссий этим словом обозначали тот искомый идеал, который противопоставлялся партесному пению.

Таким образом, по вопросу церковного пения Богослужебный отдел Поместного собора 1917–1918 гг. принял архаизаторский проект, ориентированный на дониконовскую певческую традицию.

Сказанное выше является лишь самой общей демонстрацией того, что ситуаций, в которых сторонники церковных реформ предпочитают не модернизаторские проекты, а архаизаторские, очень много. Модернизация церковной жизни, в результате которой церковная организация может более успешно отвечать на вызовы современности, пытается всячески декларировать и демонстрировать связь с прошлым. В этой ситуации староверы казались символом прошлого и носителями тех христианских традиций Древней Руси, к которым реформаторы готовы были вернуться. Такая архаизаторская модернизация, конечно же, была утопией. Но строительство этой утопии позволяло, обращаясь к прошлому, работать на будущее. Поэтому сторонники динамичного развития Русской церкви с таким интересом присматривались к опыту староверов.

Источники и литература

1. Булгаков = Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей : (Сборник сведений, касающихся преимущественно практ. деятельности отеч. духовенства). [Репринт. воспр. изд. 1913 г.] [Ч. 1]. М. : Моск. патриархат : Моск. отд-ние ВООПИИК, 1993. 944 с.

2. *Григорий* = Григорий, лампадарий и протопсалт Великой церкви // Православная энциклопедия. Т. 1–47. М. : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2000–2017. Т. 12. С. 560–562.
3. *Документы. Т. 3* = Документы священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 годов. Т. 3 : Протоколы Священного Собора / Под ред. А. И. Мраморнова и др. М. : Изд-во Новоспасского монастыря, 2014. 800 с.
4. *Документы. Т. 15* = Документы священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 годов. Т. 15 : Отдел о богослужении, проповедничестве и храме. Библейский отдел / Под ред. А. Г. Кравецкого и прот. Н. Балашова (в печати).
5. *Евангелие* = Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа : Древнеславянский текст. Казань : Унив. тип., 1889. 362 с.
6. *Ильминский 1875* = Ильминский Н. И. О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Казань : Унив. тип., 1875. 47 с.
7. *Ильминский 1882* = Ильминский Н. И. Размышления о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия. Казань : Унив. тип., 1882. 92 с.
8. *Иннокентий (Павлов)* = Иннокентий (Павлов), игум. Издание Н. И. Ильминского «Святое Евангелие. Древнеславянский текст» (Казань, 1889) — малоизвестный факт церковного просветительства и славянской филологии // Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2002–2003). М. : Древлехранилище, 2003. С. 477–499.
9. *Кравецкий* = Кравецкий А. Г. Петербургские полиглотты конца XIX века // Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка 2012–2013. М. : Древлехранилище, 2013. С. 240–259.
10. *Кравецкий, Плетнева* = Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. К вопросу о формировании учебной редакции богослужебных книг // Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2002–2003). М. : Древлехранилище, 2003. С. 454–476.
11. *Крылов* = Крылов Георгий, прот. Книжная справа XVII века. Богослужебные Минеи. М. : Индрик, 2009. 496 с.
12. *Мансветов* = Мансветов И. Д. Как у нас правилась Типик и Минеи : Очерк из истории книжной справы в XVII столетии. М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1884. 48 с.
13. *Никольский* = Никольский К. Т. Материалы для истории исправления богослужебных книг : Об исправлении Устава церковного в 1682 г. и месячных миней в 1689–1691 гг. : Сообщ. прот. К. Никольского. СПб. : О-[во] л[юбителей] д[ревней] п[исьменности], 1896. 135 с. (Памятники древней письменности; 115).

14. *РДМ* = Русская духовная музыка в документах и материалах : Сборник. Т. 1 : Синодальный хор и Училище церковного пения. М. : Языки рус. культуры, 1998. 904 с.
15. *Паримийник* = Паримийник, си есть собрание паримий на все лето. СПб. : Синод. тип., 1890–1893. Кн. 1 : Паримии Троицы постныя. 266 с.; Кн. 2 : Паримии Троицы цветныя и Миней праздничныя. 224 с.
16. *Фирсов* = Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М. : Духовная библиотека, 2002. 623 с.
17. *Menaia* = Menaia : An example of hymnographic literature and a tool to shape the orthodox worldview / By H. Pociachina, A. Kravetsky. Olsztyn : Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2013. 188 p.

A. G. Kravetsky

Addressing the Old Believers' Experience in the Discussion of Church Reforms of Worship at the turn of the XX century

The article deals with cases of the Russian Church's recourse to the Old Believer experience in the XIX and XX centuries, primarily in matters related to worship and correction of liturgical books. It considers the language archaization program by N. Ilminsky, the church calendar archaization program by N. Nikolsky, the procedure of canonization, the introduction of new types of service and a number of other innovations aimed at the experience of Old Believers. It is shown that the part of the Russian society that had adopted the reforms of Patriarch Nikon saw Old Believers as custodians of the ancient tradition and turned to their experience in addressing specific issues of church life.

KEYWORDS: Russian Church history, Old Belief, church reforms, worship, church singing, Church Slavonic, patriarchate, canonization.

Протоиерей Константин Костромин

Братство при приходе или приход при братстве? К истории русско-эстонского Православного братства во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге

Братство во имя сщмч. Исидора Юрьевского было создано в Петербурге на базе эстонского прихода в 1898 г., сразу после окончательной¹ канонизации святого. Новое братство оказалось своеобразным «слепок» с Православного прибалтийского братства М. Н. Галкина-Враского, хотя и имело заметно иные по сравнению с ним цели. В первую очередь планировалось при содействии братства возвести в столице эстонский православный храм и наладить церковную жизнь православных эстонцев. В достаточно скором времени на деньги братства был построен приходской дом, в котором оно организовало разнообразную социальную работу — были открыты школа, приют, рабочий дом, типография, библиотека с читальным залом. В силу жесткой привязки к приходу, частью которого братство являлось, не будучи выделено ни организационно, ни структурно, оно должно было разделить судьбу прихода. Активная жизнь братства и прихода начала угасать еще в 1915 г., когда организатор братства, строитель и настоятель храма сщмч. Исидора Юрьевского прот. Павел Кульбуш, будущий священномученик Платон, епископ Ревельский, занялся заботами общепархиального масштаба. 1917 год еще более существенно подорвал деятельность братства: сначала уход на Ревельскую кафедру первого настоятеля, затем отток в Эстонию бывших прихожан храма, экономический кризис, отделение школы от церкви заставили отказаться практически от всех социальных

1. Вопрос о канонизации Исидора очень запутан и есть сведения, что впервые она была проведена еще в XVI в., однако из-за отсутствия его почитания была проведена фактически снова в конце XIX в.

проектов. К началу 1918 г. приход номинально продолжал числиться как приход эстонского православного братства, однако вскоре братство перестали вспоминать.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православное братство, православные эстонцы, Исидор Юрьевский, Павел Кульбуш, Платон Ревельский, Свято-Исидоровский храм, православный приход, православие в Петербурге.

Братство во имя сщмч. Исидора Юрьевского было создано в Петербурге на базе уже существовавшего эстонского прихода в 1898 г. Причины создания братства нужно искать в тех процессах, которые происходили в этнической карте, социальной организации столицы Российской империи и политических установках властей предрекающих в последние два десятилетия XIX века.

Этнические миграции, вызванные бурным промышленным развитием северо-запада России и, как следствие этого, мощными социальными сдвигами, привели к резкому увеличению численности эстонского населения в Санкт-Петербургской губернии и в ее столице. В последние два десятилетия XIX в. активно развивавшиеся петербургские заводы остро нуждались в рабочей силе. Бедное в своей массе крестьянское эстонское население все активнее пользовалось возможностью перебраться в столицу, где, как казалось, можно относительно легко найти работу, пропитание и жилье, при этом имея возможность откладывать деньги для помощи оставшимся на родине близким. Прирост эстонского населения, в основном лютеранского вероисповедания, стал поводом к открытию лютеранской кирхи на Офицерской улице (ныне — улица Декабристов), наиболее близко расположенной к одному из основных мест работы эстонских чернорабочих — к Адмиралтейским верфям [Мусаев].

Увеличение числа эстонцев, в свою очередь, привело к появлению различных общественных организаций, которые объединяли их на чужбине, помогали попавшим в трудные обстоятельства, организовывали социальную защиту, досуг рабочих, занимались их политическим воспитанием. Только эстонских обществ, товариществ и т. п. в самом Санкт-Петербурге в начале XX в. было не менее 15, а если брать данные по всей губернии, то таких обществ насчитывалось не менее 30 (нужно отметить, что значительная их часть находилась в Нарве, принадлежавшей тогда Санкт-Петербургской губернии).

Помня о последствиях неконтролируемого развития польского национального движения в середине XIX в., правительство Александра III взяло курс на русификацию окраин. Одним из инструментов русификации было распространение православия на лютеранских и католических землях Прибалтики и Польши, а также активная поддержка тех представителей народонаселения, которые уже были крещены в православии. В столице эта поддержка выразилась сначала в появлении двух инициатив — прибалтийского прихода, в котором служил священник, этнический прибалт, а также в создании бывшим эстляндским губернатором М. Н. Галкиным-Враским, содействовавшим русификации Прибалтики, на основе нескольких малых прибалтийских братств Православного прибалтийского братства с главным представительством в Петербурге. Целью деятельности Православного прибалтийского братства, созданного в 1882 г., была финансовая помощь и организационная поддержка православных приходов и церковно-приходских школ Прибалтики на средства, которые можно было, пользуясь высоким общественным положением М. Н. Галкина-Враского, раздобыть в столице [*Двадцатипятилетие братства*, 5–7; *Костромин 2018*].

Однако не все шло гладко. Прибалтийские приходы не начинали жить лучше из-за бюрократической волокиты и неспособности Православного прибалтийского братства найти по-настоящему крупные средства, а в прибалтийском приходе Петербурга, возглавлявшемся свящ. Адамом Симо, к началу 1890-х гг. наметился раскол. Выделиться хотела именно эстонская православная диаспора² [*Костромин 2009*, 56–58]. Впоследствии летом 1917 г. на Прибалтийском православном съезде латыши и литовцы заявляли, что вполне могут удовлетвориться русским языком в церковном делопроизводстве, а книги могут быть как на русском, так и на национальных языках, и появление национальных епархий хотя и приветствуется, но не является целью в близкой перспективе, эстонцы же настаивали на использовании эстонского языка за богослужением и в делопроизводстве, а появление епископа-эстонца считали делом первостепенной важности [*Чрезвычайный съезд*]. Именно поэтому в 1918 г. появился эстонский викарий — епископ Платон, а в Латвии и Литве епископа не было.

2. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 4–4об.,
6об.–8.

В начале же 1890-х гг., эстонская часть общины стала требовать создания отдельного эстонского прихода с эстонским же священником во главе. Такой приход был создан, и его ловко возглавил только что окончивший Санкт-Петербургскую духовную академию эстонец Павел Петрович Кульбуш, который был рукоположен в 1894 г.³ Приход, выделившийся из прибалтийского прихода надвратной церкви Александро-Невской лавры, разместился (временно, до момента постройки собственного храма) максимально близко к Адмиралтейским верфям — в большом шестипрестольном Малоколоменском Воскресенском храме (ныне — пл. Кулибина). Условия, в которые поставили эстонский приход, были равносильны кабальным, но других возможностей у него не было⁴ [Костромин 2009, 63]. Чуть позднее прот. Павлу Кульбушу удалось добиться более вольготных условий совершения богослужений⁵.

Инициатива в создании эстонского прихода, а затем — и братства, принадлежала прот. Павлу Кульбушу, легко убедившему высшее церковное руководство в острой необходимости этого. Многочисленные опубликованные источники и архивные документы указывают на двух инициаторов создания православного церковного центра в Петербурге — это митрополит Санкт-Петербургский Палладий (Раев) и обер-прокурор Святейшего синода К. П. Победоносцев⁶ [Отчет 1900, 4, 44, 14]. Понятно, что ими руководило желание опередить или, по крайней мере, не отстать от общественного воодушевления, выражавшегося в открытии самых разнообразных национальных обществ, некоторые из которых вполне недвусмысленно ставили националистические и даже политические антиимперские задачи. Поэтому сразу после оформления прихода перед прот. Павлом Кульбушем была поставлена цель организовать эстонское православное братство, которое стало бы православным ответом социальным инициати-

3. Когда стало известно об учреждении этого эстонского столичного прихода, желающих занять место настоятеля оказалось много. Шансы молодого выпускника духовной академии занять это место оказались невелики, однако он смог добиться сохранения этого места именно для него, пока он решал вопрос брака, собирал документы для рукоположения.

4. Под кабальными подразумеваются общие условия существования эстонского прихода при этом храме — совершение богослужения за час,

между ранней и поздней литургиями, покупка в храме свечей, вина и просфор для совершения богослужения, оставление кружечного сбора также на содержание храма, отсутствие помещений, где эстонцы могли бы собираться, и, как результат, лишение эстонского прихода перспектив формирования полноценной приходской жизни и надежд на постройку своего храма.

5. ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 10.

6. ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 1. Д. 289. Л. 4.

вам секулярно настроенных эстонцев [Власов 2016а]. Ему было велено искать место для постройки храма и братского дома, и была обещана материальная и административная поддержка. Смерть митр. Палладия в 1898 г. не повлияла на реализацию данных планов, так как К. П. Победоносцев был еще в зените, а новый митрополит Антоний (Вадковский) поддержал эту инициативу.

Поводом к созданию братства стала общецерковная канонизация эстонского святого XV в. сщмч. Исидора Юрьевского, инициатором которой стал архиепископ Рижский Арсений (Брянцев) [Костромин 2008; Костромин 2017а]. Канонизация этого святого благодаря созданию братства в Петербурге имела в столице куда больше результатов, чем в самой Эстонии — там был построен всего один храм в честь него (в Валге). Братство было учреждено в том же году, в котором совершилась канонизация сщмч. Исидора, и получило его имя.

Фактически новое братство стало своеобразным «слепок» с Православного прибалтийского братства М. Н. Галкина-Враского, хотя и имело заметно иные по сравнению с ним цели. Если последнее занималось поддержкой православных школ и храмов в самой Прибалтике, то Исидоровское братство должно было поддерживать православных эстонцев, живших или приезжавших в столицу [Отчет 1900, 19–33; Власов 2016а, 178–179]. Жизнь братства, если судить о ней по отчетам, публиковавшимся с 1900 г. (первый — сразу за два года) по 1916 г. (за 1915 г.), сводилась к одному-двум торжественным заседаниям братчиков, проводившимся прежде всего с целью собрать годовые взносы и напомнить о себе широкой общественности, а также к той социальной деятельности, в которой Совет братства отчитывался перед братчиками во время этих торжественных собраний. С учетом того, что граница между приходом и братством была более чем размытой, отчеты о деятельности перед братчиками носили формальный характер, что очень походило на формы деятельности Православного прибалтийского братства. Любопытно, что, создав братство во имя сщмч. Исидора, прот. Павел Кульбуш сразу же вошел в состав правления Православного прибалтийского братства, в то время как практически никто из попечителей и руководства Прибалтийского братства (только М. Н. Галкин-Враской был записан пожизненным братчиком) не вошел в братство сщмч. Исидора. Последнее продолжало держаться особняком [Двадцатипятилетие братства, 17–19; Отчет 1900, 14, 44–58].

Для успешного функционирования братство и приход должны были обзавестись помещениями, однако перед прот. Павлом Кульбушем здесь вставали труднопреодолимые препятствия. Приход имел почти нулевой доход из-за тяжелых условий пребывания в Малоколоменском храме. Собранные православными эстонцами деньги на постройку храма (недостаточные даже для начала строительства) о. Адам Симо попытался удержать для своих нужд [*Костромин 2009, 56*]. Не было места для строительства. Все эти вопросы решались почти 10 лет, и только в первые годы XX в. строительство потихоньку началось. Ради этого провели даже общероссийский кружечный сбор на постройку эстонского храма в столице, хотя не все деньги дошли до эстонского прихода. Те средства, которые шли из Сибири и Дальнего Востока и оказались в Петербурге после начала русско-японской войны, были реквизированы властями на ведение войны⁷. Тем не менее, эстонский уроженец, академик архитектуры А.А. Полещук создал проект храма с домом для братства, а прот. Павел Кульбуш нашел место на пересечении Екатерининского канала и Большой Мастерской улицы (ныне — угол Лермонтовского проспекта, проспекта Римского-Корсакова и канала Грибоедова), хотя, поскольку поначалу в выделении этого участка власти отказали — здесь был сквер, — рассматривался значительно менее удобный вариант в районе Нарвских ворот⁸ [*Антонов, Кобак, 102*]. Строительство начали именно с братского дома, в актовом зале которого, из-за неготовности храма, епископом Гдовским Константином (Булычевым) была освящена временная церковь. Возведение храмового комплекса было закончено в 1907 г. освящением храма [*Отчет 1904, 11–12; Власов 2015*], но проблемы со строительством сопровождали жизнь прихода и братства еще в течение нескольких лет и постепенно сошли на нет только к 1913 г., едва не став причиной для крупного столичного скандала⁹.

По Уставу братство сщмч. Исидора было создано с целью «1) православного просвещения проживающих в столице православных эстонцев и 2) для удовлетворения важных нужд их прихода». Приход был центром братской жизни, что отразилось в § 4: «Братство имеет обязанностью заботиться о нуждах прихода: а) приходского храма, б) церковно-приходской школы и в) о бед-

7. ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 1. Д. 289. Л. 4.

8. ЦГИА СПб. Ф. 513. Оп. 80. Д. 129.

9. ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 1. Д. 289. Л. 4; Д. 241, 258, 288.

ных». Дело построения храма и его содержания названо в уставе «главным делом братства», остальные уставные цели достигаются за счет излишков после реализации главной цели. Особо был обговорен вопрос, откуда берутся и как тратятся средства братства [*Устав, 4, 6, 8*].

Ответить на вопрос, насколько братство действительно реализовывало уставные цели, сложно. Единственным открытым источником, выявленным на данный момент, являются отчеты о деятельности братства, выпускавшиеся отдельными брошюрами каждый год с 1900-го (первый — сразу за два года) по 1916 г., поэтому последним годом, о котором есть отчет, является 1915 г. В 1917 г. отчет не напечатали, нет отчета и за 1917 г. В архивах нет документов о деятельности непосредственно братства, не выявлены и мемуарные источники, а также упоминания о деятельности братства в периодике.

Однако более внимательный взгляд на сохранившиеся источники делает вопрос о соотношении братства и прихода еще более запутанным. Так, в целом ряде документов за различные годы, вплоть до 1918 г. упоминается церковь сщмч. Исидора Юрьевского «при русско-эстонском братстве»¹⁰. Однако встречается и обратное упоминание. Любопытные сведения представляет рапорт Санкт-Петербургской консистории земскому суду в связи с серией исков к Исидоровскому братству о неуплате за работы по строительству братского дома с храмом. Там приводится разговор между уполномоченными представителями консистории с клириками храма (священником Александром Пакляром, вторым священником, и диаконом Карпом Эльбом). На вопрос, кто может предоставить сведения о деятельности братства, они дружно заявили, что обращаться надо в правление братства, а еще лучше — в строительную комиссию братства, поскольку приход храма не связан напрямую с деятельностью братства. Однако затем, на уточняющий вопрос, кто входит в состав строительной комиссии, они вынуждены были сообщить, что все клирики, за исключением настоятеля, туда и входят, а прот. Павел Кульбуш, в свою очередь, является председателем правления братства. Диякон Карп Эльб был делопроизводителем строительной комиссии и смог предоставить полный комплект документов, включая платежные поручительства, из которых явствовало, что долг составляет $\frac{1}{2}$ стоимости храма и платить эти огромные деньги ни братство, ни храм

10. ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 2. Д. 3. Л. 103.

не могут и даже не пытаются¹¹. Этот любопытный документ позволяет утверждать, что братство как организация было в значительной степени фикцией. По сути, имела место социальная деятельность эстонского прихода в виде школы для детей, рабочего дома, библиотеки, а для того, чтобы наладить их финансирование, было учреждено братство как дополнительное юридическое лицо, целью которого было изыскание средств в виде частных пожертвований и братских взносов, причем не только эстонцев, но и русских, что и было более или менее налажено.

Конечно, такое положение дел во многом объясняется тем, что русско-эстонское братство в Петербурге встретило мощную конкуренцию среди общественных организаций, ориентированных на помощь или просвещение эстонцев, проживавших в столице. Выше уже говорилось, что всего эстонских общественных объединений в Санкт-Петербурге в начале XX в. было не менее 15. Эту цифру можно уточнить. Из общего их числа 10 были заняты той же социальной деятельностью, которую можно видеть и в русско-эстонском братстве — благотворительность, просвещение, образование, помощь в трудоустройстве. Так, в Петербурге в начале XX в. на образовательном поприще действовали Санкт-Петербургское эстонское общество взаимной помощи ремесленников¹², содержавшее школу¹³; Эстонское женское благотворительное общество с общеобразовательными курсами¹⁴; Санкт-Петербургское эстонское общество образования и призрения сирот¹⁵; Санкт-Петербургское общество убежища и училища для малолетних детей эстонского происхождения¹⁶; Эстонское общество вспомоществования учащихся в высших учебных заведениях¹⁷ и Эстонское общество образования (с курсами Эхлетберга). Попечение о бедных эстонцах оказывали уже упомянутое Санкт-Петербургское эстонское общество взаимной помощи ремесленников и Санкт-Петербургское эстонское ссудо-сберегательное товарищество¹⁸. Главным рупором просвещения была газета «Петербург — Театая», распространявшаяся и при Исидоровском храме¹⁹ [Мелдре, Реймо, 125]. Санкт-Петербургское эстонское

11. ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 1. Д. 289. Л. 3–3 об.

12. ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 10714.

13. ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 10714, 11129.

14. ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 11130.

15. ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 14183^А; Ф. 287.

Оп. 1. Д. 406.

16. ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 17472.

17. ЦГИА СПб. Ф. 492.

18. ЦГИА СПб. Ф. 515. Оп. 1. Д. 1058.

19. ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 6. Д. 22.

общественное собрание было большой разветвленной организацией, активно действовавшей в Петербурге и окрестностях²⁰. Существовало и имевшее к началу века как минимум 8 филиалов в разных населенных пунктах от Озерков и Лигово (тогда — предместий Петербурга) до Нарвы, Ямбурга и Луги Эстонское общество образования²¹. Многие подобные перечисленным выше обществам организации возникли в Пскове, Гдове, Гатчине, Нарве, Ямбурге (ныне — Кингисепе), Зимитицах, Зарицах, Дубицах и других населенных пунктах²². Эти крупные эстонские общественные организации стали главными конкурентами братства, так как на основе русско-эстонского прихода около 1900 г. было создано благочиние эстонских приходов Санкт-Петербургской епархии, насчитывавшее также порядка 8 храмов в разных населенных пунктах, в том числе и весьма удаленных от Петербурга²³.

Иными словами, помимо братства сщмч. Исидора в той же сфере действовало не менее 10 иных, светских обществ (здесь не учтены лютеранские, так как конфессиональные границы не давали возможности этим обществам существенно конкурировать друг с другом), а если брать данные по всей губернии, то таких обществ, которые «перетягивали» друг у друга контингент, насчитывалось не менее 20. Таким образом, братство оказалось не только далеко не единственным социальным учреждением, но и сильно проигрывало численностью, а порой и материальными возможностями светским обществам, появление которых являлось «инициативой снизу», куда более живучей и «живой», чем созданное по воле Синода и консистории церковное братство. Исидоровское братство, деятельность которого, если отличать его от благочиния эстонских приходов (что вполне естественно), не распространялась за пределы Санкт-Петербурга, не могло никак конкурировать с огромным Прибалтийским православным братством, имевшим 11 отделений, несколько десятков храмов и школ по всей Прибалтике, существовавшим уже более четверти века, если не считать годы отдельного существования братств, легших в его основу (с 1869 г. — почти 50 лет к 1917 г.),

20. ЦГИА СПб. Ф. 224. Оп. 3. Д. 4717; Ф. 254. Оп. 1. 9639; Ф. 1648. Оп. 1. Д. 805.

21. ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18201; Ф. 256.

22. См.: ЦГИА СПб. Ф. 139; Ф. 479. Оп. 22; Ф. 569. Оп. 13, Ф. 253 (газеты) и Ф. 254 (общества), — в том числе общества трезвости, лютеранские общества, благотворительные общества и прочие (общества взаимной помощи при пожарах, эстон-

ский драматический кружок, эстонское общество велосипедистов, эстонское купеческое общество, эстонское общество молодых людей и др.), которые по направлению своей деятельности не пересекались с братством сщмч. Исидора Юрьевского, но также занимали и объединяли эстонцев.

23. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3927.

и пользовавшимся Высочайшим покровительством. Ну и нельзя забыть про политические партии, в том числе РСДРП, которая очень активно обрабатывала эстонцев в начале XX в., была достаточно среди них распространена и, соответственно, тоже была в какой-то степени «конкурентом» братству. Целый ряд перечисленных выше эстонских общественных объединений «прикрывали» политическую деятельность. Так, внимание полиции привлекло Санкт-Петербургское эстонское общество трезвости как политический кружок [Власов 2016б], а также некоторые отделения Санкт-Петербургского эстонского общества образования и призрения сирот. За ними в 1908 г. был установлен «тщательный полицейский надзор», как и за целым рядом иных «просветительных обществ», в том числе эстонских, поскольку в их руководстве состояли политически неблагонадежные граждане империи²⁴. Впрочем, как показали события менее чем десятилетие спустя, этот надзор оказался слабым средством для борьбы с революционно настроенным элементом.

В 1917 г. братство, вероятно, прекратило свое существование. Никаких официальных решений по этому поводу не принималось. Нет ни решений консистории, доживавшей последние дни, ни общего решения собрания братства о самороспуске. Однако нет и никаких документов или свидетельств, позволяющих говорить о функционировании братства. Летом 1917 г. ученики братской школы разошлись на каникулы, чтобы больше не вернуться под крышу братского дома. К 1916 г. и прот. Павел Кульбуш стал постепенно отходить от непосредственной организации приходских дел. Настоятель Исидоровского храма был озабочен иными вопросами. Весь остаток 1916-го и начало 1917-го г. он, как председатель правления епархиального свечного завода, пытался добиться удешевления восковых церковных свечей, так как Россия, как ни странно, производила очень мало воска, его приходилось покупать за границей, в том числе в США [Кульбуш, № 16, 8–9]. Важность решения данного вопроса прот. Павел Кульбуш понимал совершенно отчетливо. Только за январь 1917 г. Исидоровский храм получил от продажи свечей 938 рублей, что составляло 75 % всех денег, полученных храмом за месяц²⁵. Для сравнения:

24. ЦГИА СПб. Ф. 960. Оп. 2. Д. 415. Л. 3–12, 23–25, 28–39, 42–43, 45, 52.

25. ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 2. Д. 1. Л. 36 об.–41.

в последний отчетный из известных 1915 год Братство получило 8600 рублей [*Отчет 1916*, 22–23]. Очевидно, что храм «кормил» социальные проекты братства, которое просто реализовывало их. Вопросами организации свечного производства прот. Павел Кульбуш, избранный председателем ревизионной комиссии IV Всероссийского съезда деятелей епархиальных свечных заводов, занимался по крайней мере до лета 1917 г. [*Указ*, 1].

В декабре 1917 г., вскоре после отъезда прот. Павла Кульбуша в Эстонию (где он будет пострижен в монашество, рукоположен в епископы Ревельские и погибнет за Православие в революционной Эстонии в 1919 г.²⁶) состоялись стихийные собрания прихожан, которые постепенно оформятся именно в совет прихода, а затем — в двадцатки²⁷ [*Костромин 20176*]. За неимением средств был уволен один из псаломщиков, а вакансия диакона, объявленная в «Известиях по Петроградской епархии», скоро исчезла с его страниц. Школа свою работу не возобновила, помощь бедным оказывать было нечем. Исчезло и благочиние эстонских приходов, хотя на место прот. Павла Кульбуша благочинным успели избрать священника Александра Пакляра, нового настоятеля Свято-Исидоровской церкви. Про братство скоро забыли, так как революционные события, изменившие не только направление развития страны, ее политический строй и состав правящей элиты, но и положение церкви в государстве, не способствовали более существованию данной формы кооперации православных верующих. Однако дело окормления православных эстонцев не умерло. Теперь оно называлось «Кружком ревнителей благочестия», в рамках которого приход, теперь уже без братства, продолжал просветительскую деятельность²⁸ [*Шкаровский*, 38].

История Православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского оказалась достаточно короткой — менее 20 лет. На фоне таких «титанов», как Православное прибалтийское братство, оно кажется небольшим и не особо значимым. Однако это далеко не так. Протоиерею Павлу Кульбушу удалось в короткий срок создать общество, заметное в жизни столицы Российской империи, и даже в какой-то степени улучшить окормление православных эстонцев в целом. Причем на пустом

26. Священномученик Платон, епископ Ревельский, прославлен в лике новомучеников на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г.

27. ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 2. Д. 3. Л. 103–104 об.

28. ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 2. Д. 3. Л. 98 об.

месте за короткий срок была создана сеть православных эстонских приходов, объединенных в одно общее движение. Жизнь и деятельность как эстонского благочиния, так и эстонского братства (первое было значимее и крупнее второго) укладывались в традиционные рамки деятельности православных приходов и обществ, при них создававшихся, подчинялись общим административно-бюрократическим принципам и не предложили чего-то такого, что можно было бы назвать «прорывом». Однако сама идея системного окормления православных эстонцев, поставленная в начале 1890-х гг. группой эстонских верующих, которую возглавил будущий сщмч. Платон, а тогда свящ. Павел Кульбуш, оказалась вполне жизнеспособной, просуществовала (по нисходящей) до начала 1930-х гг., обойдя все препятствия в виде обновленчества и иосифлянства. Однако следует отметить, что братство было немыслимо без прихода и храма, в то время как приход и храм без братства могли существовать и продолжили существование после 1917 г., чего нельзя сказать о братстве. Таким образом, братство сщмч. Исидора стало одним из вспомогательных проектов, позволивших эстонской православной общине Санкт-Петербурга реализоваться.

Источники и литература

1. *Антонов, Кобак* = Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга : Энциклопедия христианских храмов. 3-е изд., испр. и доп. СПб. : Лики России, Спас, 2010. 512 с.
2. *Власов 2015* = Власов А. Г. Праздник православных эстонцев Петербурга 24 августа 1903 г. // Историко-психологические аспекты праздничной культуры : Мат-лы 38 Междунар. науч конф., Санкт-Петербург, 14 декабря 2015 г. / Под ред. С. Н. Полторака. СПб. : Полторак, 2015. С. 129–133.
3. *Власов 2016a* = Власов А. Г. Из истории «Санкт-Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского» : 1898–1911 гг. // Клио. 2016. №1 (109). С. 180–185.
4. *Власов 2016b* = Власов А. Г. Санкт-Петербургское эстонское общество трезвости «Ustavus»: сохранение традиционной культуры, борьба с пьянством или объединение социал-демократов? // Финно-угорский мир. 2016. №1 (26). С. 65–72.
5. *Двадцатипятилетие братства* = Двадцатипятилетие деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства. СПб. : Тип. В. Д. Смирнова, 1907. 93 с.

6. *Костромин 2008* = Костромин К. А. Исидор и Иоанн — православные священники г. Тарту во второй половине XV века // Провинциальное духовенство дореволюционной России : Сборник науч. трудов междунар. заоч. конференции / Научно-исслед. центр церковной истории и православной культуры им. В. В. Болотова. Вып. 3. Тверь : Тверской гос. ун-т, 2008. С. 295–304.
7. *Костромин 2009* = Костромин К. А. Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения, 2008 : Альманах / Под ред. В. В. Антонова. Вып. 3. СПб. : Арденн, 2009. С. 51–66.
8. *Костромин 2017a* = Костромин К. А. «Страдание священномученика Исидора» как исторический источник и литературный памятник конца XV — середины XVI века // Древняя Русь : Во времени, в личностях, в идеях. Παλαιόρωμα : εν χρόνω, εν προσώπω, εν εἰδέι. Вып. 8. / Под ред. д. и. н. П. И. Гайденко. Альманах. 2017. С. 149–163.
9. *Костромин 2017б* = Костромин Константин, прот. Свято-Исидоровский приход и его причт в 1917 году // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после : Материалы научно-просветительской конференции (Санкт-Петербург, 8 октября 2017 г.) / Сост. и ред. прот. К. Костромин. СПб. : Б. и., 2017. С. 18–32.
10. *Костромин 2018* = Костромин Константин, прот. Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения Православия на постимперской территории // Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи : Материалы XVI Международной научно-богословской конференции (21–22 ноября 2017 г.). Казань, 2018. В печати.
11. *Кульбуш* = Кульбуш Павел, прот. О практических мерах к развитию в Петроградской епархии пчеловодства и добычи воска // Известия по Петроградской епархии. 1917. № 11–12. С. 11–12; № 16. С. 8–9.
12. *Мелдре, Реймо* = Мелдре А., Реймо Т. Издательская деятельность эстонцев в Санкт-Петербурге до Второй мировой войны // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2016. Т. 213. С. 124–133.
13. *Мусаев* = Мусаев В. И. Эстонская диаспора на северо-западе России во второй половине XIX — первой половине XX в. СПб. : Нестор, 2009. 212 с.
14. *Чрезвычайный съезд* = Чрезвычайный съезд клира и мирян Рижской епархии в г. Юрьев, Эстляндской губ., 25–26 мая 1917 года // Рижские епархиальные ведомости. 1917. № 5–6. Май–июнь. С. 149–157.
15. *Отчет 1900* = Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского : Отчет о деятельности братства за 1898–9 г. существования Братства. СПб. : Б. и., 1900. 82 с.

16. *Отчет 1904* = Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского : Отчет о деятельности братства за 1903 г. существования Братства. СПб. : [Б. и.], 1904. 48 с.
17. *Отчет 1916* = Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского : Отчет о деятельности братства за 1915 г. существования Братства. СПб. : [Б. и.], 1916. 39 с.
18. *Указ* = Указ из Святейшаго Правительствующаго Синода Преосвященному Вениамину, Архиепископу Петроградскому и Гдовскому // Известия по Петроградской епархии. 1917. № 30–31.
19. *Устав* = Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского : Устав Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского : [Утв. 8 июня 1898 г.]. St. Peterburgis : Б. и., 1898. 15 с.
20. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Общины православных эстонцев на Северо-Западе России в 1917–1930-х гг. // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после : Материалы научно-просветительской конференции, Санкт-Петербург, 8 октября 2017 года / Сост. и ред. прот. К. Костромин. СПб. : Б. и., 2017. С. 33–54.

Список сокращений

ЦГИА СПб Центральный государственный исторический архив
Санкт-Петербурга

Archpriest Konstantin Kostromin

Brotherhood at Parish or Parish at Brotherhood? On the History of the Russian-Estonian Orthodox Brotherhood Named after the Holy Hieromartyr Isidore of Yuriev in Saint Petersburg

The Brotherhood named after the holy hieromartyr Isidore of Yuriev was established in 1898 in Saint Petersburg at the Estonian parish, immediately after the final canonization of the saint. The new brotherhood became a kind of “cast” of the Orthodox Baltic Brotherhood, founded by M. Galkin-Vrasky, although the latter’s objectives were markedly different. The immediate goal of creating the brotherhood was to build an Estonian Orthodox church in the capital and to get church life for Orthodox Estonians on the right track. In a fairly short time, the parish house was built at the expense of the brotherhood, which organized various social activities by having opened a school, a hospitage, a workhouse, a printing

house and a library with a reading room. However, due to the rigid connection with the parish, both structurally and organizationally, the brotherhood was to share its destiny. The active life of the brotherhood and the parish began to fade away in 1915 because of the new diocese-scale cares undertaken by Archpriest Paul Kulbush, the brotherhood's organizer, builder and rector of St. Isidore church (the future hieromartyr Platon, Bishop of Revel). The year 1917 undermined even more significantly the activities of the brotherhood. At first, Kulbush's departure to the Revel chair, then the outflow of former parishioners to Estonia, the economic crisis, the separation the school from the church forced to give up almost all social projects. By the beginning of 1918, the church nominally continued to be listed as the parish of the Estonian Orthodox brotherhood, but the brotherhood itself soon receded in memory.

KEYWORDS: Orthodox brotherhood, Orthodox Estonians, St. Isidore of Yuriev, Paul Kulbush, Platon of Revel, St. Isidor church, Orthodox parish, Orthodoxy in Saint Petersburg.

В. А. Алленова

Воронежская община протоиерея Митрофана Бучнева

В статье впервые воссоздается история и состав женской религиозной общины, созданной до революции в с. Красная Долина Задонского уезда Воронежской губернии священником Митрофаном Федоровичем Бучневым, имя которого включено в базу данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.». После вынесения Бучневу обвинительного (условного) приговора в 1920 г. и его переезда в г. Воронеж часть членов общины последовала за ним, и вскоре это объединение стало центром притяжения для верующих воронежцев из различных социальных слоев. По документальным источникам прослеживается судьба членов общины и самого священника.

ключевые слова: Воронеж, прот. Митрофан Бучнев, блаженная Феоктиста, община, чернички, репрессии против духовенства, концлагерь.

Одним из наиболее драматичных периодов в истории православных братств и общин являются первые послереволюционные десятилетия. Существование союзов верующих в прежних формах оказалось невозможным, в силу чего они были вынуждены переходить на полуполюгальное положение, постоянно находясь под угрозой преследования и ликвидации. История многих подобных добровольных объединений мирян уже исследована, однако целый ряд из них до сих пор остается вне поля зрения исследователей. Одним из таких объединений, история которого впервые освещается в настоящей статье, является община прот. Митрофана Федоровича Бучнева, существовавшая в г. Воронеже в 1920-е — начале 1930-х гг. Имя воронежского священника, жизнь которого представляет собой образец стойкости и верности своему служению, вошло в базу данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.» [*Новомученики*].

Митрофан Федорович Бучнев родился 20 ноября 1876 г. в с. Веневитинова Хава Воронежского уезда¹ в семье псаломщика Дмитриевской церкви (ныне объект исторического и культурного наследия областного значения). В семье было еще трое братьев — Михаил, Яков и Александр, которые впоследствии также станут священниками и пострадают от гонений на духовенство. В 18 лет Митрофан Бучнев женился на дочери священника, служившего при Воронежском училище для слепых — Елизавете Георгиевне (1882 г. р.), в браке с которой родилось восемь детей².

В 1897 г. Митрофан Бучнев окончил Воронежскую духовную семинарию [*Разрядный список*, 250] и был рукоположен в иереи. Так началось его служение, первые годы которого были отмечены постоянными перемещениями в различные приходы епархии. Так, 1 ноября 1897 г. о. Митрофан был назначен псаломщиком Преображенской церкви в сл. Калач Бирюченского уезда [*Распоряжения 1897*, 480], 11 мая 1898 г. он определен в дьяконы Богословской церкви в с. Н. Студенец Задонского уезда [*Распоряжения 1898*, 190], 2 ноября 1898 г. его переводят в Богоявленский храм с. Патриаршее (другие названия — Нижний Студенец, Водопьяново, ныне — Донское) Задонского уезда [*Дело 168. Л. 236 об.*], 18 августа 1902 г. — в Преображенскую церковь Покровского женского монастыря в г. Воронеж [*Распоряжения 1902*, 341].

Уже в молодости о. Митрофан Бучнев начал посещать один из главных духовных центров России — Оптину Пустынь, где особенно сблизился со старцами Иосифом (Литовкиным) и Анатолием-младшим (Потаповым). Увидев в молодом воронежском священнике глубокие духовные дарования, старцы благословили его на духовничество [*Новикова*, 45].

15 декабря 1906 г. о. Митрофан был назначен священником в Преображенскую церковь сл. Калач Богучарского уезда [*Распоря-*

1. В воронежской историографии бытуют неверные сведения о годе и месте рождения о. Митрофана Бучнева, перенесенные в базу данных Свято-Тихоновского университета. Называются 1872 и 1880 гг., местом рождения указывается с. Красная Долина (см.: [*Изакар и др.*, 363; *Список*, 36]). Собственноручные записи прот. Митрофана Бучнева, сохранившиеся в архивном деле революционного трибунала, позволили автору уточнить его биографические данные [*Дело 1. Л. 3*].

2. Одна из них — Надежда, часто бывавшая в Оптиной Пустыни, считалась любимой ученицей старца Нектария и собиралась посвятить жизнь монашеству, однако не смогла этого сделать из-за закрытия монастырей. Надежда выйдет замуж за члена общины своего отца А. П. Мануйлова (в будущем о. Митрофана, архимандрита).

жения 1906, 12], а 16 октября 1908 г. — в Покровскую церковь с. Красная Долина Землянского уезда [*Распоряжения 1908, 416*] (ныне село относится к Касторенскому району Курской области).

В первой половине XIX в. в Красной Долине было крепостное селение помещиков Охотниковых, затем оно было куплено А. И. Алехиным, будущим губернским предводителем дворянства (1904–1917), депутатом IV Государственной думы, отцом чемпиона мира по шахматам А. Алехина. Остатки усадьбы (господский дом, склады, маслозавод, конюшня) в настоящее время признаны памятниками архитектуры.

В начале XX в. Красная Долина была довольно развитым селом — в нем проживало около тысячи жителей, были волостное правление, школа, лавки и ярмарка. Здесь и застала о. Митрофана революция. К этому времени его духовный авторитет был уже очень высок — неизменно бережное отношение к каждому из прихожан, искренность, бескорыстие снискали священнику народную любовь. Он прославился не только как пастырь, ведущий праведную жизнь, но и как врачеватель и прозорливец. По свидетельству крестьян, «к нему со всех концов ехали умалишенные, припадочные, и каждый день возле квартиры священника можно было видеть от 6 до 10 подвод» [*Дело 1. Л 41*].

С апреля 1914 г. под духовным попечительством о. Митрофана начала образовываться община, состоявшая из «черничек» — так называли сельских девушек, не вступивших в брак по обету родителей или своему собственному. Исследователи отмечают, что черничество, как форма своеобразного монашества в миру, было настолько распространенным явлением среди крестьянок дореволюционной России, что в дореволюционных статистических справочниках черничек причисляли к особой социальной группе населения [*Кириченко 2011, 113*]. Е. Б. Емченко указывает, что первоначально женские общины возникали помимо воли государственной и церковной власти по инициативе самих женщин, и только спустя продолжительное время государство признало их право на существование [*Емченко, 151*]. Исследовательница считает, что такое уникальное явление в истории монашества, как женские общины, возникло из религиозной потребности женщин и стало ответной реакцией на государственное законодательство, существовавшее в отношении женских монастырей с начала XVIII в.

Л. А. Тульцева добавила к этой причине еще и социальный фактор — крайнюю бедность таких девушек и возможное сирот-

ство части из них. Она выделила два типа черничек: «домашние» и «келейницы» (другие названия — «спасеницы», «вековуши», «Христовы невесты»). Первые жили в родных семьях, выполняли домашние и хозяйственные работы, но не занимались сельскохозяйственным трудом. Однако чаще встречались чернички второй категории — келейницы, которые уходили из семей, устраивали себе на окраинах деревень кельи (избушки) и вели скитскую жизнь, поддерживая связь с монастырями. Келейницы совершали обряды похоронно-погребального цикла, обучали крестьянских детей письму и чтению часослова и псалтири, основам богослужения, занимались сбором целебных трав и рукоделием³. Черничек отличали особые моральные и духовные качества — трудолюбие, набожность, смирение, за что они пользовались уважением у односельчан. Таким образом, по мнению исследователей, черничество «сыграло выдающуюся роль в процессе подготовки сельских девушек к монастырю тем, что чернички обучали девушек церковнославянской грамоте, знакомили с духовной литературой, формировали начальные представления об аскетизме, и в этом смысле русская деревня в лице черничек имела совершенно уникальный социальный организм и эффективный народный инструмент приобщения к церковной грамотности и духовности» [Кириченко 2010, 23].

Члены существовавшей в с. Красная Долина женской общины относились ко второму типу черничек — келейниц. Первоначально община насчитывала примерно двадцать человек. Девушки строго соблюдали посты, усердно читали религиозную литературу, пели и читали молитвы в храме, занимались его уборкой, пекли просфоры, помогали о. Митрофану в лечении приезжавших к нему больных [Дело. 1. Л. 27].

После революции община значительно выросла в количестве — оптинские старцы благословили о. Митрофана взять под свое покровительство оставшихся без крова и попечения послушниц, которые влились в уже существовавшее в Красной Долине сообщество. Несмотря на то, что окончательная ликвидация женских монастырей⁴ произошла позднее, чем мужских, к концу 1920-х гг., некоторые насельницы вынужденно покидали свои

3. Подробнее см.: [Тульцева 2006; Тульцева 1999].

4. До революции в Воронежской губернии существовало шесть женских монастырей: Покровский (Воронеж), Богородице-Тихоновский

и Свято-Троицкий (Задонск), Знамения Божией Матери (Землянск), св. великомученицы Варвары (Нижнедевицк), Софийский (Усмань).

обитатели и искали новые формы религиозного существования. Таким образом, вокруг о. Митрофана образовалась большая полумонашеская женская община, которую он окормлял духовно. Жили ее члены в заброшенной помещичьей усадьбе Алехиных, ведя совместно хозяйственную и духовную жизнь. Понятно, что такого рода общественно-религиозная организация не вписывалась в формат нового социального устройства и не могла привлечь внимания местных органов власти. Можно догадываться об отношении прот. Митрофана Бучнева к советской власти, хотя он никогда не использовал свой духовный авторитет для агитации против нее. Утверждая, что безбожная власть послана народу и церкви в наказание, священник повторял: «Что заслужили, то и примите с покорностью» [*Новикова, 45*].

Однако краснодольские коммунисты не могли примириться с положением своеобразного двоевластия — непререкаемый авторитет протоиерея фактически лишал их возможности влиять на его прихожан. В итоге в мае 1920 г. Бучнев был арестован по обвинению в организации «штаба монашек» — «женского монастыря, в котором скрываются бездельники единомышленники, распространяющие волнующие население ложные слухи» [*Дело 1. Л. 24*]. Реакция прихожан последовала незамедлительно — собранный набатом сельский сход составил протокол с несколькими сотнями подписей в защиту священника и просьбой освободить его «как человека ни в чем не виновного», а также заявлением о том, что крестьяне берут его на поруки [*Дело 1. Л. 22*]. Возымел, очевидно, действие и собранный денежный залог в размере 25 тысяч рублей, так что в результате о. Митрофан был освобожден и вернулся на место служения. Однако спустя месяц он был вновь арестован по обвинению в создании контрреволюционной организации, под которой подразумевалась все та же опекаемая им женская община. Землянское уездное политбюро милиции, рассмотрев дело М. Бучнева, признало его виновным в «высшей степени». Назвав священника «паразитом трудящихся масс и ненадежным элементом, нетерпимым в Советской республике», политбюро направило его дело в Воронежскую губчека с ходатайством о применении строгих мер наказания [*Дело 1. Л. 24*].

Весть об очередном аресте о. Митрофана с новой силой всколыхнула крестьян нескольких поселений, вновь собравшихся на сходы. Их участники единогласно выступили в защиту протоиерея, заявив о том, что из-за начавшейся эпидемии они остро нуждаются в священнике и никого другого на месте о. Митрофана

видеть не хотят. При этом крестьяне особо подчеркивали его внимательное отношение к прихожанам и бескорыстность:

Службу же вел как истинный пастырь, никогда не беря за требы денег, и чем кормился — только имеет на один день пропитания, уже на второй не заготавливает [Дело 1. Л. 27].

Организаторов сходов впоследствии будут допрашивать по поводу «поднятия контрреволюционного выступления в связи с арестом священника за пропаганду и ведение им местнической политики среди населения» [Дело 1. Л. 10–11]. На этот раз были привлечены и «правильные» свидетели, которые дали нужные обвинения показания. Так, военный комиссар Кулагин заявил, что М. Бучнев «у себя завел банду монахинь, которые по его благоволению ходят по гражданам местного населения и просят подаяния, мяса, сала, яиц и прочих продуктов, и тем самым воспитывают себя целиком с гнездом белогвардейской язвы» [Дело 1. Л. 46]. Член краснодолинского волисполкома П. Ф. Смирнов, перейдя к прямым оскорблениям членов общины («бывшие почти публичные женщины», «кулачки-лавочницы», «чины бывшей царской полиции»), сказал: «Организовав отряд монашек и монахинь, священник Бучнев, по всему вероятно, пускал между ними ложный слух провокационный, а этот слух они разносили как заразу среди населения» [Дело 1. Л. 40]. Член РКП(б) Д. С. Гордечев сообщил, что «во время царствования Керенского он (Бучнев. — В. А.) занял бывшего помещика Алехина дом, в котором завел монастырь, т. е. ярых приверженцев Николая», и «вообще священник Бучнев у нас все общество как-то расстроил, что бабы, например, готовы за него в огонь броситься, а часть мужчин идут против него» [Дело 1. Л. 37]. Крестьянин И. И. Насонов показал, что «священник Бучнев очень тонкий и умный человек, он с мужчинами почти ничего не говорил, а больше ведет разговор с бабами. <...> Провокационные слухи через его “монашенок” пускает, которых у него бывает много» [Дело 1. Л. 38]. В данных против о. Митрофана показаниях звучит как личная обида (кому-то он отказал в избрании ктитором из-за тюремного срока, другому по каким-то причинам в венчании и т. д.), так и не скрываемое уязвленное мужское самолюбие, если не прямая ревность.

В конце июня очередная депутация доставила в коллегиию губчека три протокола собраний сельских сходов с требованием освободить священника и пристрастно допросить граждан, воз-

ведших на него напраслину. В это время прот. Митрофан Бучнев находился в Воронежской губернской реформатории (исправительно-трудовой дом), отрицая предъявленные ему обвинения в антисоветской агитации и создании контрреволюционной группы. На вопрос об организаторе общины о. Митрофан отвечал: «Организатором являюсь я, но не моя инициатива. — Кто же организатор этой общины? — Свободная воля приходящих, желающих жить при мне» [Дело 1. Л. 48]. На вопросы о девушках из его общины он ответил, что они живут при церкви и исполняют функции певчих, сторожей и просфорен. На вопрос же о политических убеждениях о. Митрофан дал достойный ответ: «Без пристрастий согласно долгу призвания» [Дело 1. Л. 28–28 об].

Вывод обвинения был противоречив — с одной стороны, утверждалось, что показания свидетелей характеризуют прот. Митрофана Бучнева как «ярого контрреволюционера», с другой — отмечалось, что значительное число людей, подписавших протоколы собраний («общественный приговор») опровергают это [Дело 1. Л. 60]. В итоге дело было направлено в Воронежский губернский революционный трибунал, который счел обвинение доказанным. Однако, несмотря на грозные обвинения, приговор был на удивление мягким — заключение в концлагерь сроком на пять лет условно [Дело 1. Л. 63]. Представляется, что решающую роль в этом сыграло народное заступничество. В условиях гражданской войны не достаточно еще окрепшая советская власть явно не рискнула идти на новую конфронтацию с населением целой волости, уже несколько раз открыто встававшим на защиту своего священника.

В 1922 г. о. Митрофан Бучнев вместе с семьей и взятыми на воспитание девушками-сиротами (Агриппиной Петровной Пономаревой, Пелагеей Ивановной Хорошиловой и Прасковьей Абашкиной) переехал на жительство в Воронеж. Здесь он поселился у пожилых сестер Прасковьи и Агриппины Павленковых по адресу ул. Бедноты, д. 61. Оставшись без прихода, прот. Митрофан продолжал служить молебны и активно боролся против обновленчества, так что в чекистских сводках за ним закрепилось прозвище «тихоновец». Переехавшие вслед за ним в Воронеж три десятка девушек из его общины разделяли отношение о. Митрофана к обновленцам. В отчетах обновленческих епископов постоянно отмечалось, что «тихоновским священникам активно помогают чернички... постоянно разоблачая обновленчество перед народом» [Дело 11. Л. 47 об.].

Протоиерей Митрофан Бучнев принял самое живое участие в судьбе приехавших в город девушек — часть из них удалось распределить по хуторам и городским семьям, устроив в качестве прислуги, оставшиеся исполняли роль певчих при молениях. Монахиня Екатерина (Е. В. Чичерина)⁵ свидетельствовала:

Протоиерей Митрофан собрал общину из девушек. <...> Но при нас община эта была в рассеянии, жили частично в городе, частично на хуторах, но связь поддерживалась [Екатерина, 137].

Впоследствии членов общины обвинят в агитации против советской власти и связях с кулачеством, хотя на самом деле сестры занимались благотворительностью — занимали на ночь очередь для тех, кто хотел попасть в тюрьму к родственникам с передачей, раздавали на вокзале теплые вещи отправляемым в Сибирь заключенным и т. д.

В Воронеже о. Митрофан познакомился с местными блаженными — Максимом Павловичем (Бессарабовым) и Феокистой Михайловной (Шульгиной), которых он высоко почитал. Сохранился ряд воспоминаний современников о взаимоотношениях прот. Митрофана Бучнева со знаменитыми воронежскими блаженными, тесно связанными с его общиной. Так, Н. Д. Морозова⁶ пишет о глубоком почитании священником Феокисты Михайловны, о чем свидетельствует следующая ситуация, свидетелями которой стали многие члены общины:

Однажды она сама пришла к нему. Пришла, как будто не раз бывала здесь, и говорит: «Отец, купи мне ботинки». Батюшка, как ни был строг с окружающими, с глубоким смирением, выполняя ее просьбу, сказал Нюре: «Пойди, купи ботинки, да самые лучшие». Когда Нюра принесла ботинки, красивые, желтые, матушка и говорит: «Отец, разрежь их». Батюшка смиренно разрезал сзади ботинки и, став на колени, своими руками лично

5. Екатерина, монахиня — Чичерина Елена Владимировна (09.10.1908, г. Самара — 21.07.1997, г. Владимир, Княгинин Свято-Успенский монастырь). Была арестована 26 января 1933 г. по обвинению в участии в «контрреволюционной организации христианской молодежи, нелегальных собраниях, проведении антисоветской агитации», осуждена на три года концлагерей (Алтайский край, г. Бийск, Сиблаг, Чуйское отделение). После освобождения в 1936 г. Е. В. Чичерина посели-

лась в Воронеже, затем переехала в Кострому, где окончила художественную школу. С 1948 г. жила в г. Загорск (Сергиев Посад), работая в канцелярии Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Реабилитирована в 1973 г. судебной коллегией по уголовным делам ВС РСФСР.

6. Морозова Нина Дмитриевна, 1922 г. р. — дочь членов общины: агронома Дмитрия Васильевича Рудакова и его жены Евгении Павловны.

одел эти ботинки матушке Феоктисте. Присутствовавшие здесь духовные дети батюшки возмутились. Их батюшка, совершивший столько чудес и исцелений, становится на колени перед какой-то дурочкой. Они стали ему говорить это. Батюшка строго на это им ответил: «Эта раба Божия в меру Антония Великого, я бы рад был день и ночь пребывать у ее ног!» [*Морозова, 185–186*].

Монахиня Екатерина (Е. В. Чичерина) оставила такое описание духовной атмосферы в Воронеже того времени:

Воронеж погружен во мрак обновленчества. Только одна церковь, за городом, православная. Добраться туда нелегко — далеко. Но духовная жизнь не замирает — благодаря двум светильникам, воронежским блаженным Феоктисте Михайловне и Максиму Павловичу. В городе они имеют несколько пристанищ: «белый дом», «красный дом»... Красный дом — в центре города. Белый — на окраине, недалеко от нас. <...> Феоктиста Михайловна всегда носила правый ботинок на левую ногу, а левый на правую, и рассказывали, что однажды о. Митрофан купил ей новые ботинки, она же надела их по своему обыкновению и велела разрезать их — что о. Митрофан безропотно и исполнил. Он почитал Феоктисту Михайловну как истинную блаженную во Христе, ценил ее духовную мудрость и был ее преданным послушником. <...> Максим Павлович помоложе Феоктисты Михайловны, ему примерно шестьдесят лет. В руках у него всегда неизменная палка и множество сумочек, меняющихся, и, говорили, не случайно, — то ключи носит, то замки. <...> Вот эти два человека, несшие подвиг юродства, непрерывно обходили город и поддерживали в нем дух благочестия [*Екатерина, 137–138*].

В свою очередь одна из членов общины — Агния Яковлевна Лихоносова вспоминала:

Лето 1928 года... Больной сердцем батюшка (отец Митрофан) лежит в маленьком своем палисадничке на складной кровати. Он в белом холщовом подрясничке, как всегда бодрый духом. Около него на табуретке сидит матушка Феоктиста Михайловна и кормит его виноградом. Батюшку она очень любит и пришла проведать его. Батюшка отвечает ей такой же любовью [*Лихоносова, 72*].

Другая современница, монахиня Ксения (Новикова), впоследствии насельница монастыря Владимирской иконы Божией Матерью в Сан-Франциско, свидетельствовала:

Отец Митрофан своим духовным авторитетом и праведной жизнью стяжал любовь к себе народа; особенно те любили его, чья душа стремилась к более совершенному образу жизни... Со временем вокруг о. Митрофана образовалась полумонашеская община, которую духовно удочерила местная Блаженная, Христа ради юродивая Феоктиста Михайловна, перед которой о. Митрофан благоговел и считал себя ее послушником. Блаженная же в свою очередь очень чтит о. Митрофана и была большой его помощницей в руководстве молодых послушниц — «черничек», как их тогда называли [*Новикова, 45*].

Помимо черничек к о. Митрофану в Воронеже потянулись и другие глубоко верующие люди, искавшие в нем нравственную опору в непростые времена. Журнал «Безбожник» так напишет впоследствии о составе общины прот. Митрофана:

До десятка лиц т. н. «советской» интеллигенции (интеллигентской гнили, нередко занимающей в наших советских органах ответственные посты) и 30–40 вдовушек и девиц, преимущественно из с. Красная Долина. Поставщиками девиц являются бывшие монахи Оптиной пустыни, компаньоны Бучнева [*Зарин, 13*].

В этих пренебрежительных строчках верно только одно — в общину действительно входили представители воронежской интеллигенции (врачи, учителя, агрономы, художники), наряду с простыми людьми и так называемыми «бывшими людьми» (помещиками и дворянами). К сожалению, документы, которые позволили бы реконструировать повседневную жизнь общины прот. Митрофана Бучнева, отсутствуют. Как справедливо отмечают исследователи:

...Священники в это время были ограничены в возможностях вести полноценную документацию, потому что документы могли в любую минуту послужить обвинительным и наводящим материалом для карательных органов. Скудость церковных архивных документов лишь в какой-то мере компенсируется следственными материалами того времени, хотя это источники с ограниченной информацией и нередко тенденциозные [*Кириченко 2011, 102*].

Можно лишь предположить, что, собираясь для братского общения на квартирах супругов Уймановых, Квитченко, П. А. Фомина, члены общины проводили совместные чтения житий святых и мучеников, моления и общие трапезы. Впоследствии на суде такие братские встречи назовут «конспиративными, контррево-

люционными собраниями, привлекавшими всякого рода бывших людей, а также представителей воронежской интеллигенции» [Реутский, 4].

В конце 1920-х гг. в стране был объявлен новый антирелигиозный поход. 24 января 1929 г. было принято обращение ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы», подписанное секретарем ЦК ВКП(б) Л. М. Кагановичем, в котором говорилось:

Наркомвнуделу и ОГПУ не допускать никоим образом нарушения советского законодательства религиозными обществами, имея в виду, что религиозные организации... являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы [Циркулярное письмо].

После принятия постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. и инструкции НКВД от 1 октября 1929 г. «О правах и обязанностях религиозных объединений» преследование религиозных общин возобновилось с утроенной силой. Воронежское Полномочное представительство ОГПУ рапортовало, что в 1929–1930 гг. на территории Центрального черноземного округа (ЦЧО) были ликвидированы три церковные контрреволюционные монархические организации, четыре организации с участием церковнослужителей и 30 контрреволюционных групп [Доклад, 1477]. Одной из них стала община прот. Митрофана Бучнева, названная в оперативном деле контрреволюционной церковной группировкой «Фанатики». Священник был обвинен в организации кружка «явных монархистов с целью создать группу для противодействия мероприятиям советской власти», состоявшую из «монашек, черничек, кликуш и всякого рода бывших людей» [Реутский, 4] и 21 октября 1929 г. арестован. Вместе с ним было арестовано еще пять человек из его общины — С. М. Веретенников, В. А. Бадина, А. П. Пономарева, П. А. Фомин, П. П. Чурилов. Все они обвинялись в антисоветской агитации и распространении провокационных слухов — члены общины якобы ходили по деревням и говорили, что «советская власть осквернила землю, поэтому в Девичьем монастыре из ног Спасителя (икона) появилась кровь; это предсказание скорой войны» [Доклад, 1479]. В обвинении также говорилось о том, что:

...Будучи изобретательной в формах антисоветской деятельности группа Бучнева... не ограничиваясь использованием членов кружка, приблизив

слабоумного Бессарабова Максима Павловича и дав ему название «юродивого», повела агитацию среди населения о скором падении советской власти, зная, что на юродивого фанатика смотрят как на святого человека. В успехе своего дела Бучнев был уверен, о чем неоднократно заявлял приближенным. Даже посторонним он высказывал уверенность в скором падении советской власти [Доклад, 1479].

Проведение священником религиозных обрядов, его способность к врачеванию и определенный дар прорицания, отмечавшиеся современниками, стали поводом для предъявления ему еще и обвинения в шарлатанстве. Многочисленные свидетельства о бескорыстии о. Митрофана не помешали обвинить его также в незаконных поборах (имелись в виду добровольные взносы прихожан), кроме того были и грязные обвинения в аморальности его отношений с прихожанками.

Дело так называемой антисоветской религиозной группы М. Ф. Бучнева было передано в областной суд для придания ему показательного характера. Суд проходил в бывшем Народном доме им. Царевича Алексея, переименованном после революции в клуб им. Коминтерна, при большом стечении народа, с освещением в местной и центральной печати. Анна Анисимова, впоследствии схимонахиня Иоанна, вспоминала, что на суд пришла блаженная Феоктиста, пытавшаяся защитить о. Митрофана:

Его в начале тридцатых судили в Воронеже. Рассказывают, что на суд пыталась пройти старица Феоктиста. <...> Она юродствовала. <...> Кричала: «Пустите меня поглядеть на этого нехорошего человека! Гоните его отсюда, гоните!» [Ефремов, 34].

Судебный процесс продолжался с 27 января по 3 февраля 1930 г. К сожалению, архивно-следственное дело прот. Митрофана Бучнева автору обнаружить не удалось и единственным источником для освещения процесса является воронежская газета «Коммуна», писавшая в то время:

Заядлый монархист, священник тихоновского толка Митрофан Бучнев... втихомолку занимался самым бессовестным знахарством и шарлатанством, «изгоняя бесов» и т. п. ...Он окружил себя компанией монашек, черничек, кликуш и всякого рода бывших людей, и вскоре сколотил из них нелегальную контрреволюционную организацию, [поставив религию на службу контрреволюции и мракобесия] [Реутский, 4].

3 февраля суд вынес приговор: возглавляемая М. Ф. Бучневым религиозная «антисоветская организация... <...> ...является общественно вредной, тормозящей социалистическое строительство, особенно в деревне» [*Приговор*]. Далее говорилось, что организация делилась на две группы: одна якобы руководила антисоветской агитацией в городах и селах, поддерживала связь с заграницей, другая распространяла антисоветские идеи М. Ф. Бучнева и вербовала его последователей. Его ближайшим помощником и правой рукой был признан С. М. Веретенников — представитель известной воронежской купеческой семьи, отягчающим обстоятельством для которого стала эмиграция в Париж сына-белогвардейца. О нем говорилось:

Крупным влиянием в организации пользовался С. Веретенников. Он также «пророчествовал» о скором падении советской власти. По поручению организации Веретенников часто ездил в Москву и привозил оттуда различные документы, распространяя их среди посетителей [*Реутский, 4*];

...При помощи Веретенникова Бучнев вербует в свою организацию ряд последователей, готовя группу для борьбы с советским правительством. К 1927 г. они сколотили довольно многочисленный кружок [*Контрреволюционер*].

Личным секретарем о. Митрофана, «рассылавшим контрреволюционные письма всем его почитателям», была объявлена агроном В. А. Бадина.

По итогам следствия суд вынес следующий приговор: М. Ф. Бучнев и С. М. Веретенников были приговорены к пяти годам концлагерей с конфискацией имущества священника на 500 руб. А. П. Пономареву и В. А. Бадину приговорили к трем годам концлагерей; носильщика железнодорожного вокзала П. А. Фомина — к трем месяцам принудительных работ; бывшего помещика, счетовода П. П. Чурилова оправдали [*Приговор*].

Накануне ссылки о. Митрофан Бучнев получил откровение (видение) о дороге в Сибирь от святителя Иннокентия (Кульчицкого) — первого епископа Иркутского. «Зовет меня к себе он», — сказал о. Митрофан близким [*Новикова*]. Свою общину прот. Митрофан Бучнев оставил под духовным попечительством воронежских блаженных. По свидетельству А. В. Анисифоровой, на вопрос членов общины, на кого же он их оставляет, о. Митрофан ответил: «На Феоктисту Михайловну и Максима Павловича» [*Анисифорова, 260*]. Феоктиста Михайловна будет духовно

окормлять общину вплоть до своей смерти в 1940 г. М. П. Бессарабов в 1937 г. будет арестован по обвинению в участии в контрреволюционной группе, антисоветской агитации и террористических намерениях против руководителей ВКП(б) и приговорен к высшей мере наказания — расстрелу [*Дело 25580. Л. 111*].

По пути в концлагерь 14 (27) марта 1930 г. (всего за несколько дней до кончины) о. Митрофан написал своим духовным чадам последнее письмо, которое сохранилось в архиве его внуков:

Пишите мне подробно обо всем, и самое главное о М. П. (Максиме Павловиче — В. А.) и Ф. М. (Феоктисте Михайловне. — В. А.)... Клянюсь вам всем земно и прошу не бросать детей! Научите их молиться за меня и за мать. Это для них необходимо, нужно! Память обо мне сохранит их от многих зол и искушений... <...> Прошу вас всех: потерпите мои немощи! Не малодушествуйте и не ропщите! Прошу ваших святых молитв. Пишу и плачу, что всех вас связал этой нудностью. Оставайтесь с Богом! [*Изакар и др., 335–336*].

22 марта 1930 г. (4 апреля по старому стилю) о. Митрофан скончался, это произошло в день 40 мучеников севастиийских. Протоиерея Митрофана Бучнева похоронили на берегу Ангары. Обстоятельства его смерти стали известны от отбывшего лагерный срок осужденного, привезшего его родственникам личные вещи священника — очки и лапти. Когда тот заболел на пути следования в лагерь, протоиерей отдал ему свою теплую одежду, сам же простудился, получил воспаление легких и умер [*Изакар и др., 336*]. Так завершился жизненный путь о. Митрофана Бучнева, характеризующийся поразительной стойкостью, мужественным служением вере и самопожертвованием.

Узнав о смерти о. Митрофана, члены его общины долгое время не могли в это поверить, не могли представить своей жизни без его духовного попечительства. Агния Лихоносова пишет:

22 марта (по церковному календарю) 1930 года скончался наш батюшка — далеко от нас, на чужбине. Мы были в большом горе и даже в каком-то недоумении. Мы не могли себе представить, что батюшка мог умереть, да еще так скоростижно, и первое время по получении этой вести просто не верили в его смерть. Думали, это умер кто-то другой и нам ошибочно сообщили. Но то была правда. Мы осиротели, стали страшно одиноки душой [*Лихоносова, 72*].

Однако смерть духовного отца стала лишь первым испытанием среди тех, которые предстояло перенести многим из членов

общины. Вскоре начались аресты, связанные не только с гонениями на носителей веры, но и с их социальным происхождением или принадлежностью к той или иной сфере профессиональной деятельности, против представителей которой были возбуждены дела по обвинению во «вредительстве» и препятствованию социалистическому строительству.

Ниже приводится состав общины прот. Митрофана Бучнева, который автору впервые удалось выявить по опубликованным и архивным источникам [*Дело 25580; Дело П 10083; Доклад; Анисифорова; Лихоносова; Зарин; Реутский; Контрреволюционер*].

1. Абашкина Прасковья.

2. Амосова Зинаида — жена ревизора ЮВЖД.

3. Анисифорова Анна Васильевна (1896–21.02.1967) — уроженка г. Воронежа, окончила математический факультет МГУ, бывшая служащая Московского областного статистического отдела. В 1924 г. была арестована в Москве за участие в Русском студенческом христианском движении (вменялись связи с заграницей), после освобождения переехала к матери в Воронеж (Чернавская ул., д. 10). А. Анисифорова — духовная дочь блаженной Феокисты Михайловны, называвшей одну из сопровождавших ее девушек — Анну «красноноска-водовозка» за ее красный нос (предположительно это келейница Феокисты — Анна Петровна Козлова, известная воронежская праведница, скончавшаяся в 1980 г. — В. А.), а Анну Васильевну — «белая девка». Из послушания А. Анисифорова отказалась от земных благ и комфорта и сопровождала блаженную в ее странствиях с 1929 по 1940 гг.

4. Бадина Вера Александровна — дочь помещика Симбирской губернии, агроном. На следствии названа «личным секретарем» прот. Бучнева, рассылавшим от его имени «контрреволюционные» письма.

5. Бессарабов Максим Павлович — блаженный, Христа ради юродивый. Родился в 1882 г. в г. Калач Воронежской губернии, из крестьян, неграмотный, безработный. Арестован 27 июля 1937 г. в с. Новоольшанка Нижнедевицкого района Воронежской области. При обыске у него не оказалось никаких вещей, ценностей и документов, кроме медного креста на железной цепочке, который и был изъят [*Дело 8573. Л. 55*]. Бессарабов был обвинен в участии в контрреволюционной группе, а также в том, что «бродяжничал по селам, проводил агитацию, направленную на развал колхозов и распространял контрреволюционные монархические листовки, высказывал террористические намерения против руководителей

ВКПб» [Дело 8573. Л. 111]. Осужден 23 августа 1937 г. постановлением тройки УНКВД по Воронежской области по ст. 58-10 и приговорен к высшей мере наказания, расстрелян 28 августа 1937 г. Реабилитирован 17 июня 1989 г. прокуратурой Воронежской области [Книга памяти, 37].

6. Ватулин Михаил Тимофеевич — преподаватель школы № 3 II ступени г. Воронежа. Выходец из крестьянской семьи, окончил Воронежскую духовную семинарию в 1906 г. и Московскую духовную академию в 1910 г. Защитил диссертацию на тему «Учение апостола Павла о спасении Израиля (Толкование Послания к римлянам. XI гл.)», получив степень кандидата богословия. Преподавал гомилетику, литургику и практическое руководство для пастырей в Воронежской духовной семинарии. С 1910 г. — коллежский асессор, с 1911 г. состоял действительным членом Воронежского историко-археологического комитета, миссионерского совета, секретарем правления духовной семинарии.

7. Веретенников Сергей Митрофанович — родился 3 июня 1869 г. в известной воронежской купеческой семье, получил среднее образование. До революции был потомственным почетным гражданином г. Воронежа, членом правления товарищества механического завода «В. Г. Столь и К^о», его уполномоченным в городской думе (1901–1909), членом партии кадетов, активным деятелем местного отделения Общества правильной охоты. В 1930 г. по обвинению в участии в «антисоветской группе М. Бучнева» сослан в концлагерь на пять лет. После освобождения 25 сентября 1935 г. был вновь арестован. Осужден 31 марта 1936 г. приговором Специальной следственной коллегии Воронежского областного суда по ст. 58-10 на три года заключения. Наказание отбывал в тюрьме в г. Воронеже. Реабилитирован 19 февраля 1992 г. прокуратурой Воронежской области [Книга памяти, 73].

8. Екимова Мария Ивановна — бывшая учительница.

9. Квитченко Порфирий — экономист Облторготдела и агроном.

10. Квитченко Анна Яковлевна — жена П. Квитченко, бывшая домовладелица, инженер завода им. Ленина, проживала на ул. 9 января.

11. Лихоносова Агнесса (Агния) Яковлевна (сестра А. Я. Квитченко) — духовная дочь и сподвижница старицы Феоктисты Михайловны с 1928 по 1940 гг. Образование — высшее. Ее воспоминания являются одним из основных источников для изучения жизни блаженной Феоктисты. В сводках ОГПУ о сестрах Лихоносовых значится: «Их отец Генрихсдорф эмигрировал в Германию,

имеют в Москве близких родственников Бари, бывших до революции пайщиками в предприятии их отца» [Доклад]. Во время войны А. Лихоносова находилась в эвакуации, затем жила со своим слепым мужем и дочерью Ниной в Москве.

12. Мануйлов Алексей Павлович (15/28.03.1900, Воронежская губерния — 14.01.1986, Джорданвилль, шт. Нью-Йорк, США) — окончил агрономический факультет Воронежского сельскохозяйственного института. Сын священника о. Павла Мануйлова и Анны Константиновны (урожд. Григорьевской). В 1924 г. женился на дочери прот. Митрофана Бучнева Надежде. Эмигрировал вместе с ней в 1943 г. в Германию, жил в лагере для перемещенных лиц, исполняя в церкви обязанности псаломщика. Перейдя в юрисдикцию РПЦЗ, был псаломщиком в разных приходах в Германии. После смерти жены (15.02.1953) поступил в монастырь преподобного Иова Почаевского в Мюнхене, приняв по совету духовника, архиепископа Брюссельского и Западно-Европейского Иоанна (Максимовича) постриг с именем Митрофана. В 1954–1958 гг. был настоятелем церкви Воскресения Христова в г. Тунисе, также окормлял русскую православную общину в г. Бизерте (Тунис). В 1958–1961 гг. был помощником настоятеля храма Всех Святых, в земле Российской просиявших, в Париже, с 1961 г. — игуменом. Одновременно состоял законоучителем в Русском кадетском корпусе в Версале. В 1964 г. переехал в США, где стал настоятелем Свято-Тихоновской церкви в Сан-Франциско (1964–1985), архимандритом (1967). С 1985 г., выйдя за штат, проживал в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле, где и скончался [*Российское зарубежье, 200*].

По свидетельству современников, А. П. Мануйлов «смотрел на своего тестя как на великого духовного руководителя, духовника и душеведца и благоговел пред ним» [*Новикова*].

13. Павленкова Прасковья — одна из двух сестер, у которых прот. Митрофан Бучнев поселился в Воронеже по адресу: ул. Бедноты, д. 61.

14. Павленкова Агриппина.

15. Пономарева Агриппина Петровна.

16. Присяжный Михаил Калинович — дьякон Ильинской церкви; в прошлом высланный административно казачий офицер.

17. Рудаков Дмитрий Васильевич — родился в 1888 г. в сл. Воронцовка Россосанского уезда Воронежской губернии. Образование — высшее, занимал должность областного агронома Воронежского областного земельного управления, а также был

научным сотрудником Облплана. 13 июля 1930 г. был арестован по обвинению в принадлежности к контрреволюционной организации Трудовая Крестьянская партия. Постановлением Коллегии ОГПУ от 18.02.1931 г. в числе руководителей партии был приговорен к высшей мере наказания, которая была заменена заключением на десять лет в Карагандинский концлагерь. В порядке частной амнистии срок был сокращен и в июле 1933 г. Рудаков освобожден из заключения, однако в 1937 г. он был осужден вторично на три года заключения. Впоследствии проживал с семьей в г. Загорске. В 1956 г. он давал показания в связи с началом процесса по реабилитации осужденных по делу сфабрикованной Трудовой Крестьянской партии. Военным трибуналом Воронежского военного округа 28 мая 1957 г. приговор был отменен и дело прекращено с полной реабилитацией Д. В. Рудакова [*Дело П 10083. Т. 9. Л. 271, Т. 13. Л. 264–266*].

18. Рудакова Евгения Павловна (урожденная Проценко) — жена Д. В. Рудакова, окончила Высшие женские курсы. До революции входила в Московский христианский студенческий кружок, возглавляемый известным мыслителем и публицистом В. Ф. Марцинковским. После ареста мужа осталась с четырьмя детьми без средств к существованию, вскоре была выслана из Воронежа. В январе 1932 г. Е. П. Рудаковой разрешили свободное перемещение по стране и она возвратилась в Воронеж, однако ее материальное положение оставалось крайне тяжелым. В надежде на помощь она обращалась в «Общество помощи политзаключенным», возглавляемое Е. П. Пешковой. В письме от 29 мая 1933 г. Е. П. Рудакова писала:

Екатерина Павловна, как к женщине, как к матери я обращаюсь к Вам — помогите голодным детям. Это не слова, а тяжелый факт жизни. Ведь детей ждет смерть. Что же мне делать? На их голод не могу смотреть. Два года до возвращения отца мы не переживем. Помогите нам. Я не знаю, как просить Вас, — ведь есть буквально нечего, и никаких перспектив относительно работы нет. А впереди еще, кроме голода, холодная зима. Ужас берет... Положение мое крайне тяжелое. 8-летняя девочка от недостатка питания больна туберкулезом. С детьми и нищетой измучилась до крайности. <...> Возвратите моим детям отца, не дайте им умереть с голоду, не думайте, что это слово — нужду мы несем ужасную [*Дело 977. Л. 119*].

19. Светозарова Евдокия — учительница; родилась 14 августа 1878 г. в семье свящ. Порфирия Доримедонтовича Светозарова,

служившего в с. Верхняя Гайворонка Землянского уезда Воронежской губернии. В 1890–1896 гг. обучалась в Воронежском епархиальном женском училище.

20. Светозарова, сестра Евдокии (имя неизвестно).

21. Уйманов А. — приказчик Воронежторга, проживал на пр. Революции, д. 54.

22. Уйманова Варвара Александровна — его жена.

23. Фомин Петр Алексеевич — носильщик воронежского вокзала (ст. Воронеж-1), жил на ул. Средне-Смоленской, 34. У него проживал блаженный Максим Бессарабов.

24. Хорошилова Пелагея Ивановна.

25. Чирко Елизавета Алексеевна — жена советского служащего.

26. Чурилов Павел Павлович — 1868 г. р., счетовод, бывший помещик, административно высланный. Предположительно, это о его смерти оставила воспоминания А. Лихоносова:

Умирал наш дорогой сосед — старик Павел Павлович. Однажды он мне рассказал про матушку (хотя вообще не жаловал юридивых): «Она самая умная, самая добрая и самая хорошая, какую я когда-либо знал». Павел Павлович умирал от гнояного плеврита, и болезнь шла так быстро, что не успели позвать священника, которого нелегко было тогда найти. У нас ночевала матушка. Ночью Павлу Павловичу было очень плохо, и, вероятно, его мучила сильная боль. Он был в полной памяти и громко стонал, так что и у нас слышно было. Мы стали просить матушку сходить к нему. Она велела положить варенье в блюдечко и пошла... Ее посещение было особенное, какое-то торжественное и благодатное. Она подошла к его кровати и села на стул, подала ему блюдечко с вареньем и велела все съесть. Павел Павлович ел без сопротивления и только говорил: «Какая сладость, какая сладость», и боли как будто не чувствовал. Матушка посидела молча и ушла, мы за ней вышли. Павел Павлович притих и больше не стонал. Он умер на следующий день без сильных мучений [Цит. по: *Миронова*].

27. Чурилова Наталья — преподаватель музыкального техникума.

28. Чугунов Яков Яковлевич — агроном, родился в 1890 г. в с. Васьюково Сыченского уезда Смоленской губернии в крестьянской семье. В 1912 г. поступил в Петровскую сельскохозяйственную академию. С 1917 г. работал в г. Туле в сельскохозяйственной кооперации; в 1919–1921 гг. — в г. Острогожске Воронежской губернии заведующим подотделом коллективных хозяйств (Уколхоз), с августа 1921 г. по день ареста 22 августа

1930 г. — заведующий отделом луговодства Воронежского отделения сельскохозяйственной опытной станции (ВОСХОС) в с. Никольском (Никольское опытное поле), имел печатные работы по луговодству. Был арестован ОГПУ по Воронежской области по обвинению в участии в группировке Трудовой Крестьянской партии. 18 февраля 1931 г. Постановлением Коллегии ОГПУ по ст. 58, пп. 7, 10, 11 был приговорен к 10 годам заключения в концлагерь (Сиблаг) с конфискацией имущества и высылкой семьи [*Дело П 10083. Т. 9. Л. 592–594*]. Его жена и пятеро детей в возрасте от двух до 14-ти лет в ссылке остались без средств к существованию, один ребенок умер.

28 мая 1957 г. Я. Я. Чугунов был реабилитирован Военным трибуналом Воронежского военного округа, однако до этого момента не дожил. Его жена — учительница на пенсии Надежда Александровна Чугунова, проживавшая в г. Нахабине Московской области, писала в адрес Военного трибунала Воронежского военного округа:

...10 человек не признали себя виновными в принадлежности к партии ТКП и не слышали о ней. Среди них и мой муж Чугунов Яков Яковлевич. О своей невинности он писал и мне. Письмо передо мной. Мужа уже нет в живых, но хотелось бы, чтобы хоть посмертно его имя было чисто... [*Дело П 10083. Т. 14. Л. 972–973*].

29. Шпиганович Владимир Иванович — врач, состоял в переписке с Л. Н. Толстым. В письме от 6 октября 1910 г. Шпиганович рассказал ему об одном враче (очевидно, подразумевался он сам), стремившемся переменить обеспеченный образ жизни и поселиться среди бедноты, но встретившем противодействие жены и детей. В ответном письме из Ясной поляны от 9 октября 1910 г. Л. Н. Толстой написал:

Нет тех условий, в которых человек не мог бы исполнить требований своей совести. Они могут быть очень трудны, как они трудны в прекрасно описанном вами случае. Но дело все в том, что условия становятся невыносимо трудными только тогда, когда подлежащий им человек ставит задачей своей жизни устройство ее в известных, определенных им в своем воображении, внешних условиях (поставить себя в условия бедности, равные большинству народа), а не служение делу Божию посредством увеличения в себе любви во всех, каких бы то ни было условиях. Только смотри он так на свое положение, и оно представится ему не несчастьем, не препятствием в деле жизни,

а испытанием, материалом для работы над собой в деле увеличения любви... [Толстой, 183].

На конверте письма Шпигановича Толстой пометил: «Спросить у Душана (Душан Петрович Маковицкий — врач семьи Толстого. — В. А.), кто это?»

30. Шитов Алексей Кузьмич — художник, родился 2 декабря 1884 г. в с. Песчаное Троицкого уезда Оренбургской губернии (в советское время — Челябинской области). Окончил частную художественную школу «Онеллес». В 1918–1919 гг. учился в Высшем Московском художественном училище, затем стал священником. 13 ноября 1924 г. был арестован по обвинению в принадлежности к Русскому студенческому христианскому движению, признанному контрреволюционным. Осужден 12 декабря 1924 г. Особым совещанием при коллегии ОГПУ по обвинению в «участии в неразрешенном обществе» по статье 61 УК РСФСР (групповое дело «дело “Христианского студенческого союза”, Москва, 1924 г.»). В Воронеже проживал по адресу: Кречетниковский пер., д. № 7, кв. 5. Реабилитирован 29 ноября 1988 г. прокуратурой СССР [*Новомученики*].

31. Шульгина Феоктиста Михайловна (1855–1940) — подвижница, Христа ради юродивая. Родилась в Новочеркасске в дворянской семье с именем Анфиса, получила хорошее образование, которое впоследствии старалась тщательно скрывать. После смерти мужа — морского офицера, погибшего во время русско-японской войны 1904–1905 гг., решила посвятить себя Богу. Проведя несколько лет в странствиях по святым местам, Шульгина приняла постриг с именем Феоктисты («Богом созданная», вместо прежнего имени — «цветущая»), более соответствующее избранному ею многотрудному пути, так как она взяла на себя подвиг юродства во Христе. Феоктиста, имевшая дар прозорливости и исцеления, была принята в число насельниц Покровского женского монастыря в г. Воронеже и прожила в нем вплоть до закрытия в 1929 г. Она была в большой духовной дружбе с архиеп. Петром (Зверевым) и свящ. Митрофаном Бучневым. Скончалась 6 марта 1940 г. В 2009 г. состоялось перенесение честных останков блаженной Феоктисты Михайловны с городского Левобережного кладбища Воронежа в некрополь Алексиево-Акатова женского монастыря, ныне ее могила является местом паломничества.

Источники

1. *Анисифорова* = Анисифорова А. В. Записки Анны Васильевны Анисифоровой, которая ходила с матушкой Феоктистой по «дорогам» // Жены-мироносицы XX века / Сост. А. Ильинская. М. : Паломник, 2005. С. 253–266.
2. *Дело 1* = ГАВО. Ф. Р-1676. Оп. 1. Д. 1.
3. *Дело 11* = ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11.
4. *Дело 168* = ГАЛО. Ф. 272. Оп. 1. Д. 168.
5. *Дело 25580* = ГАОПИВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 25580.
6. *Дело 8573* = ГАОПИВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 8573.
7. *Дело 977* = ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 977.
8. *Дело П 10083* = ГАОПИВО. Ф 9353. Оп. 2. Д. П 10083.
9. *Доклад* = Доклад ПП ОГПУ по ЦЧО о контрреволюционных церковных и сектантских организациях и группах, ликвидированных ПП ОГПУ по ЦЧО в 1930 г. 15 октября 1930 г. // «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). Т. 8. Ч. 2. 1930 г. М. : Наука, 2008. С. 1458–1503.
10. *Зарин* = Зарин П. Как они работали // Безбожник. 1930. № 6. С. 13.
11. *Контрреволюционер* = Контрреволюционер под маской «прозорливца». Дело священника Бучнева // Коммуна. 1930. 29 января. № 23. С. 5.
12. *Лихоносова* = Лихоносова А. Я. «Она ушла к себе домой...»: Воспоминания о блаженной Феоктисте // ВЕВ. 2003. № 1. С. 72–77.
13. *Морозова* = Морозова Н. Д. Воспоминания. Матушка Феоктиста Михайловна // Жены-мироносицы XX века / Сост. А. Ильинская. М. : Паломник, 2005. С. 177–238.
14. *Приговор* = Приговор по делу Бучнева // Коммуна. 1930. 4 февраля. № 28. С. 4.
15. *Разрядный список* = Разрядный список воспитанников Воронежской духовной семинарии, составленный после выпускных испытаний, произведенных в мае-июне 1897 г. // ВЕВ. 1897. № 13. С. 248–267.
16. *Распоряжения 1897* = Распоряжения епархиального начальства // ВЕВ. 1897. № 23. С. 479–481.
17. *Распоряжения 1898* = Распоряжения епархиального начальства // ВЕВ. 1898. № 11. С. 189–190.
18. *Распоряжения 1902* = Распоряжения епархиального начальства // ВЕВ. 1902. № 18. С. 339–341.
19. *Распоряжения 1906* = Распоряжения епархиального начальства // ВЕВ. 1906. № 2. С. 12–16.
20. *Распоряжения 1908* = Распоряжения епархиального начальства // ВЕВ. 1908. № 22. С. 415–420.

21. *Реутский* = Реутский И. Житие Митрофана Бучнева // Коммуна. 1930. 5 января. № 4. С. 4.
22. *Список* = Список пастырей и верных чад Русской Православной Церкви, невинно убиенных за веру Христову в годы Советской власти // ВЕВ. 1992. № 1–2. С. 36–40.
23. *Толстой* = Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Серия 3 : Письма. Т. 81–82 : [1910 (январь-апрель) — 1910 (май-ноябрь)]. М. ; Л. : Гос. изд-во худож. лит., 1956. 335 с.
24. *Циркулярное письмо* = Из циркулярного письма ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы» (Утверждено ЦК ВКП(б) 24 января 1929 г.). Архив Александра Н. Яковлева URL: <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1005110> (дата обращения: 10.11.2017).
25. *Екатерина* = Екатерина (Елена Владимировна Чичерина). Воспоминания // Жены-мироносицы XX века / Сост. А. Ильинская. М. : Паломник, 2005. С. 130–152.

Литература

1. *Блаженная Феоктиста* = Блаженная Феоктиста Михайловна Шульгина // Монастырский вестник. URL: http://monasterium.ru/monastyri/svyatie/blazhennaya-feoktista-mikhaylovna-shulgina-voronezhskiy-alekseevsko-akatov-monastyr/?from_monastery=32297 (дата обращения: 10.11.2017).
2. *Емченко* = Емченко Е. Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII — начале XIX века // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 151–161.
3. *Ефремов* = Ефремов Э. П. «Ходим по дорогам святых...». Воронеж : Воронеж. обл. тип.-изд. им. Е. А. Болховитинова, 2009. 277 с.
4. *Изакар и др.* = Изакар Андрей, прот., Makeев Н. В., Козак Е. Н. Жизнеописание блаженной Феоктисты Воронежской (Анфисы Михайловны Шульгиной, 1855–1940), Христа ради юродивой, память 21 февраля/6 марта : Материалы к канонизации // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии. Воронеж, 2012. Вып. 6. С. 313–366.
5. *Кириченко 2010* = Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.) : Автореферат дис. докт. ист. наук : 07.00.07 / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2010. 38 с.
6. *Кириченко 2011* = Кириченко О. В. Православное женское монашество в советское время // Вопросы истории. 2011. № 1. С. 101–114.

7. *Книга памяти* = Книга памяти жертв политических репрессий Воронежской области. Т. 3. Воронеж : Воронежская обл. типография, 2017. 392 с.
8. *Миροнова* = Миронова К. «Это раба Божия в силу Антония Великого» // Православный крест: Информационный вестник. 2014. 1 марта. № 5 (101). С. 12.
9. *Новикова* = Новикова Ксения, мон. Блаженная Феокиста Михайловна, Воронежская Христа ради юродивая // Русский паломник. 1999. № 19. С. 45.
10. *Новомученики* = Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans (дата обращения: 10.11.2017).
11. *Российское зарубежье* = Российское зарубежье во Франции, 1919–2000 : Биографический словарь : В 3 т. Т. 2 : Л–Р. М. : Наука : Дом-музей Марины Цветаевой, 2010. 683 с.
12. *Тульцева 1999* = Тульцева Л. А. К этнопсихологической характеристике одного типа русских женщин: Христовы невесты (чернички) // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1999. С. 286–292.
13. *Тульцева 2006* = Тульцева Л. А. Сельское черничество как путь религиозного служения Богу и миру (конец XIX–XX век) // Россия в духовных поисках современного мира : Материалы Второй всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород : Глагол, 2006. С. 209–227.

Список сокращений

ВЕВ	Воронежские епархиальные ведомости
ГАВО	Государственный архив Воронежской области
ГАЛО	Государственный архив Липецкой области
ГАОПИВО	Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации

V. A. Allenova

Voronezh Community of Archpriest Mitrofan Buchnev

The article introduces into academic discourse the history and composition of the women's religious community created before the revolution in Red Valley village, Zadonsk district, Voronezh province, by Priest Mitrophan Fyodorovich Buchnev whose name is included in the database "New Martyrs, Confessors for Christ who suffered during the persecution of the Russian Orthodox Church in the XX century". After his conditional conviction in 1920 and his relocation to Voronezh, some members of the community followed him. Soon this association became the centre of attraction for Voronezh believers from different social strata. The life journeys of the community members and of the priest himself are traced on the basis of documentary sources.

KEYWORDS: Voronezh, M. F. Buchnev, Blessed Theoktista, community, chernichki, repression against clergy, concentration camp.

К. А. Мозгов

Значение литургического языка для участия церковного народа в богослужении

Многогранная задача осмысленного участия людей в храмовой молитве в данной статье рассматривается с точки зрения используемого при этом языка. В истории Русской православной церкви вопрос языка богослужения решался по-разному, и, несмотря на его серьезное обсуждение и предложения Великого Московского собора 1917–1918 гг., остается на сегодняшний день достаточно острым. Чтобы лучше увидеть и оценить существующие пути решения этой проблемы, предлагается обратиться не только к собственной истории, но и к опыту других славянских церквей в XX в., включивших национальный язык в богослужение.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: участие в богослужении, богослужение на национальных языках, церковнославянский язык, богослужебные переводы, история богослужебных переводов, церковно-русский язык.

Вопрос о богослужебном языке уже неоднократно становился предметом дискуссии не только во внутрицерковном, но и в научном сообществе¹. В данной статье проблема богослужебного языка ставится в связи с задачами миссии как «постоянного служения Церкви по распространению и утверждению духа христианства...» [Кочетков, 6] и катехизации, предполагающей постепенное введение людей, обучающихся основам христианской веры, в литургическую традицию Православной церкви.

Вопрос богослужебного языка связан с проблемой восстановления в церкви святоотеческого принципа единства веры, молитвы и жизни, или триединого закона: *lex credendi, lex orandi*

1. См. подробнее, напр.: [Язык Церкви 1; Язык Церкви 2; Десницкий].

и *lex vivendi*². «Осмысленное участие человека в богослужении» святейший патриарх Кирилл считает одной из важнейших задач Православной церкви в настоящее время:

Мы должны делать все необходимое для того, чтобы служба Божия была понятна народу, чтобы люди в ней участвовали с разумением [*Кирилл*].

Христианству в принципе чужда идея сакрального языка³ и уже давно признано, что вопрос богослужебного языка не является вопросом догматическим⁴, однако на практике современный человек, приходя в церковь, до сих пор сталкивается с языковым барьером. Русская история и опыт других православных церквей дают нам разные примеры решения проблемы достижения большей понятности богослужебных текстов. Первые попытки книжной sprawy предпринял еще митрополит Московский Варлаам в первой половине XVI в.; затем этот вопрос обсуждался Стоглавым собором в 1551 г. Показательна в этом отношении 27 глава Стоглава «О святыхъ Иконахъ и о исправлении книжномъ»:

Да протопопомъ и старшимъ священникомъ избраннымъ, со всѣми священники, въ коемъждо градѣ, во всѣхъ святыхъ Церквахъ... которыя святыя будутъ книги, Евангеліи и Апостолы и Псалтыри, и прочія книги въ коейждо Церкви, суть обрящете неправленіи, описливы, и вы тѣ святыя книги съ добрыхъ переводовъ исправили бы соборнѣ, занеже священная правила о томъ запрещаютъ, и не повелѣвають неправедныхъ книгъ въ Церковь вносить, и ничто же по нихъ пѣти [*Стоглавъ, 70*].

Необходимость редактирования была обусловлена языковой ситуацией на Руси, однако критерии качества книжной sprawy в эту эпоху не обсуждались и выработаны не были, поэтому многое зависело от произвола писцов⁵.

2. См. об этом: [*Гаврилюк, 56*].

3. См. об этом также [*Аверинцев 2000, 387*]: «...христианству изначально чужд концепт особого “сакрального” языка, на котором, и на нем одном, может говорить Откровение».

4. «На Юбилейном Соборе митр. Филарет сообщил, что Синодальная богословская комиссия признала, что для сохранения особого языка богослужения нет никаких оснований: “Можно ли вообще считать оправданным, с точки зрения веры в Боговоплощение, то противопоставление сакрального

и профанного языков, которое характерно скорее для нехристианских религиозных традиций?” (Доклад председателя Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха Всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. Москва, Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года)» [*Верховский, 207*].

5. Подробнее см.: [*Успенский, 36–37*].

Б. И. Сове указывал на раскол в Русской церкви как одну из основных причин, остановивших прежде непрерывную работу по совершенствованию богослужебных текстов:

Трагическое явление старообрядческого раскола, возникшего в связи с исправлением богослужебных книг при патриархе Никоне, настолько потрясло Русскую Церковь и запугало церковную власть, что с конца XVII в. прекращаются ее заботы об улучшении богослужебного текста, которые являлись традиционными с конца XV в. и выражались в многократном, можно сказать, почти непрерывном исправлении текста московскими справщиками — монастырскими старцами и протопопами в XVI и XVII веках [Сове, 25].

В XVII в. возникают молитвенные последования для мирян, начинают издаваться различные сборники, например, включающие утреннее и вечернее правила, т. е. появляются молитвословы. В начале XVIII в. молитвослов уже складывается как закрепленный в своем составе сборник, дошедший в таком виде до настоящего времени. Традиция использования в личном молитвенном правиле богослужебных текстов суточного круга сохранилась только у старообрядцев, которые до сих пор вечером вычитывают малое повечерие. Если в литургической практике древней Руси имели место отдельные молитвы по разным поводам, то при митр. Петре (Могиле) возникают молебны. В Западно-русской митрополии начинают формироваться также первые Акафистники, получившие особенную популярность в XIX в. Пробразом для многих новых книг стали католические сборники для мирян, например, «Малая подорожная книжица» католика Франциска Скорины.

Следующая эпоха — XVIII–XIX вв. — эпоха стабильности и консервации того, что было сделано в XVII в. Своего рода литургический кризис этого периода приводит к тому, что благочестивое сознание ищет удовлетворения в новых паралитургических последованиях (акафисты, пассии, молебны и т. д.). Начинает складываться ситуация, расцвет которой описал в середине XX в. исповедник веры прот. Георгий Ивакин-Тревогин:

Из наблюдений над молящимися мы знаем, что в большинстве случаев они молятся сами по себе и почти никогда не вникают в чтения кафизм псалтыри [Ивакин-Тревогин, 104].

В начале XX в. вопрос о необходимости исправления сложившейся ситуации стал очевиден для многих священников и иерархов, ставших впоследствии исповедниками веры:

Пора, пора серьезно подумать о назревшей нужде — замене церковнославянского богослужебного языка — русским. Сама жизнь, потребность в религиозной осмысленности, необходимость сознательного в молитве общения с Богом — все это давно вопиет о живом, понятном для всех языке богослужения. Я только при наличии русского языка в богослужении увидел, что наше православное богослужение есть самая лучшая проповедь о всем деле нашего спасения. ...Затемнять это, предлагать в неясном и непонятном виде есть большая и вредная ошибка...

— писал свящ. Николай Пономарев в 1912 г. [*Пономарев, 696*].

В начале XX в. в связи с подготовкой Поместного собора РПЦ больше половины архиереев назвали в списке наиболее животрепещущих проблем непонятность богослужебного языка [*Отзывы; Кравецкий, Плетнева, 52–73*]. Необходимо отметить, что в то время вопрос о языке воспринимался не в догматической и не в канонической плоскости, а потому, несмотря на большой диапазон мнений — от предложения перевести все богослужение на современный русский язык до пожелания минимально отредактировать самые невразумительные и просто ошибочно переведенные места, — практически все признавали, что перемены в богослужебных книгах необходимы. На самом Соборе, на заседаниях отдела о богослужении, проповедничестве и храме, обсуждению этой проблемы было посвящено немало времени и даже был учрежден особый подотдел о богослужебном языке. Те 10 тезисов подотдела, которые были одобрены и переданы по установленному порядку в Соборный совет по обстоятельствам времени рассмотрены на нем не были. Однако «передача не рассмотренного Собором по существу, а стало быть и не принятого доклада в ВЦУ означала, что Святейший патриарх и Священный Синод могут по своему усмотрению и по мере надобности вводить в жизнь предложения отдела, но отнюдь не обязаны делать это» [*Балашов, 157*]. Видимо, именно этим руководствовался в 1930 г. патриарший местоблюститель митр. Сергей (Страгородский), разрешая о. Василию (в монашестве — Феофану) Адаменко из Нижнего Новгорода совершать богослужение на русском языке. Этот пример показал, что, несмотря на несовершенство переводов, они помогали людям глубже и серьезнее участвовать в богослужении.

Современные интернет-дискуссии также обращаются к вопросам понимания богослужения и указывают на опасности, вытекающие из разрыва веры и молитвы. Например, в одном из текстов, опубликованных на портале «Приходы», ставится вопрос, помогает ли нам церковнославянский язык уйти из современного поверхностного мира к Богу. Ведь главной проблемой современности стал уход от реальности, жизнь в виртуальном мире. Автор подчеркивает, что эту главную проблему церковнославянский язык не решает, а напротив усугубляет. Он точно так же способствует уходу от реальности, как и «Фейсбук», создавая свою особенную виртуальную реальность, не связанную с подлинной реальностью нашей жизни: «...Какая разница, чем заткнуть себе уши — наушниками от айфона или словами “николиже” и “непщевати”, — если через это не слышно, что Бог говорит тебе здесь и сейчас?» [Зайцева].

Проблемы с богослужебным языком знакомы и другим православным церквям. Для некоторых из них (причем не только для расположенных на славянских землях) долгое время основным и единственным языком церковной молитвы оставался церковнославянский. Церковнославянский язык в разное время был признанным богослужебным языком в Русской, Сербской, Украинской, Белорусской, Польской, Чешской, Словацкой и Румынской церквях. В Румынии, например, церковь перешла с церковнославянского на румынский лишь в конце XVI — начале XVII вв., во многом благодаря прозелитической деятельности кальвинистов и лютеран и разумной реакции на нее православной иерархии, в частности деятельности митр. Симеона (Стефана).

Использование национального языка в той или иной степени возможно сегодня в болгарской, македонской, сербской, польской, чешской и украинской православных церквях. Даже славяне, включая тех, чей родной язык по своему происхождению относится к той же южной ветви славянских языков, что и церковнославянский, и кому, таким образом, он должен быть роднее и понятнее, чем кому бы то ни было, в XX в. были вынуждены признать невозможность продолжать совершать богослужение лишь на нем⁶.

6. «На самом деле, современным богослужебным языком Болгарской православной церкви является церковнославянский. Действительно, это мертвый язык, ни один народ не использует его в

живой речи. Он представляет из себя застывшую русскую редакцию XVII века языка староболгарского» [Енев 1]. (Здесь и далее перевод со славянских языков мой. — К. М.).

Тема национального языка богослужения в Чешской церкви имеет долгую историю. Как отмечает о. Горазд (Вопатрный), на нынешних чешских (моравских) землях славянское богослужение, введенное свв. Кириллом и Мефодием, было запрещено папой Римским Стефаном V в булле *Quia te zelo fidei*. О необходимости иметь Писание и богослужение на понятном народу языке говорил Ян Гус. Он не только перевел на чешский язык Библию, но и отстаивал право чехов на богослужение на родном — чешском — языке, апеллируя при этом именно к кирилло-мефодиевской традиции. Этот же вопрос во многом определил решение чешских католиков покинуть Римскую католическую церковь. В 1919 г. в Рим была отправлена делегация, попросившая у папы Бенедикта XV для чешских католиков «отмены целибата и разрешения совершать богослужение на чешском языке» [*Vopatrný, 87*]. Не получив от папы положительного ответа, тысячи чехов покинули католическую церковь и перешли в основанную в 1920 г. Народную Чехословацкую церковь, совершавшую богослужение по-чешски. Сегодня эта так называемая Гуситская церковь остается в Чехии самой многочисленной.

Тема богослужения на национальном языке в Болгарской православной церкви была поднята в начала XX в. Первые переводы богослужения на болгарский язык были опубликованы Охридским митрополитом Борисом в 1908 г. (Требник) и 1910 г. (параллельный церковнославянско-болгарский Служебник). В 20-е гг. XX в. была опубликована Синодальная Библия на современном болгарском языке, а вслед за ней Апостол, Паремийник, Часослов, Акафистник и Молитвенник [*Енев 1*].

Церковно-Народный собор Болгарской православной церкви под председательством патр. Максима в 1998 г. официально разрешил чтение и пение в храмах на современном болгарском языке. С тех пор в Болгарии нет никаких формальных препятствий для желающих служить по-болгарски. При этом сторонники богослужения на новоболгарском языке обращаются именно к традиции свв. Кирилла и Мефодия:

Итак, оставим предрассудки, воспользуемся свободой и будем православными. Последуем примеру свв. братьев Кирилла и Мефодия, которые некогда приобщили славян к Церкви известным нам способом — через язык. Не будем робеть перед фальшивыми и псевдоболгарскими взглядами, которые делают священным церковнославянский язык и не будем лицемерить, притворяясь, что понимаем богослужебный текст. Мы же не хо-

тим, чтобы люди входили в храм со словарем и пособием по грамматике подмышкой... [Енев 2].

Необходимость перейти на богослужение на национальном языке в Сербской православной церкви (СПЦ) также начала обсуждаться более ста лет назад. В итоге возможность совершать богослужение как на церковнославянском, так и на сербском языке существует в Сербии уже почти пятьдесят лет. Такое положение в сегодняшней СПЦ — плод многолетних трудов и еще более долгой дискуссии, начало которой относится к 60-м годам XIX в. Тогда рассматривалась возможность выбора в церкви одного из трех богослужебных языков — сербскославянского (имевшего в Сербии многовековую историю), церковнославянского языка русской редакции (насилено введенного в Сербии в XVIII в. под давлением Российской империи) и современного сербского языка. Сторонники каждой позиции в этой полемике допускали порой весьма радикальные высказывания. Например, прот. Стефан Димитриевич считал, что церковнославянский «поддерживает высший, таинственный смысл богослужения», а потому от него невозможно отказаться по крайней мере в «тайносовершительных формулах»⁷. С другой стороны, сторонник сербского богослужения прот. Милош Анджелкович утверждал, что «любое богослужение, совершаемое не на народном языке, не добивается своей цели»⁸.

Профессор богословского факультета СПЦ в Белграде Ксения Кончаревич обращает внимание на то, что:

...Высшие органы Сербской Православной Церкви никогда не выступали за радикальные решения, т. е. они не одобряли полный переход на сербский язык и выход церковнославянского из употребления, и вместе с тем им была далека и позиция об исключительности и обязательности церковнославянского богослужения. Доклады митрополита Загребского Дамаскина (Грданичкого) Священному синоду и Собору (1963 г.) и соответствующее распоряжение Синода (1964 г.) предлагают весьма умеренные решения для частичного введения в богослужебное употребление сербского языка [Кончаревич 2003].

Такая позиция совершенно не противоречит предложениям сторонников сербизации богослужения, понимавших предстоя-

7. Цит. по: [Кончаревич 2003].

8. Цит. по: [Кончаревич 2003].

щий объем работ и потому предлагавших принцип постепенности переводческой работы. Разумеется, здесь важно правильно расставить приоритеты, и, выбирая между предложением начать с основных текстов или сначала переводить наиболее редко звучащие молитвы, в сербской церкви предпочли первое, как предлагал, например, Д. Чонич: начать работу с перевода Священного писания Ветхого и Нового завета, затем Требника, Часослова, Служебника, а после Октоиха, Сборника церковных песнопений и Минеи⁹.

В результате сегодня священники в Сербской церкви пользуются полной свободой выбора богослужебного языка (включая возможность их сочетания в одном богослужении)¹⁰.

Подводя некоторые итоги после первых десятилетий опыта параллельного функционирования сербского и церковнославянского языков в сербской среде, К. Кончаревич задается вопросом об отношении современного поколения верующих к такому положению дел в СПЦ:

Какому языку сербские верующие отдают предпочтение? Большинство высказалось за комбинированные богослужения (57,8 %), 20,8 % за церковнославянский и 20 % за сербский. О перспективе двух богослужебных языков мнения следующие: подавляющее большинство опрошенных (71,8 %) считает, что оба языка — сербский и церковнославянский — останутся в богослужебном употреблении, а 24,6 % думают, что церковнославянский постепенно выйдет из употребления [Кончаревич 2003].

Что же касается использования переводов богослужения на сербский язык, то большинству опрошенных (78,2 %) наиболее приемлемым кажется издание книг с параллельным текстом на обоих языках¹¹.

Продолжая сегодня дискуссию о введении в практику РПЦ богослужения на родном языке, стоит обратить внимание на опыт

9. Цит. по: [Кончаревич 2003].

10. «Предпочтение того или иного решения во многом обуславливается конкретными условиями, т. е. зависит от специфических местных особенностей и характеристик среды: так, в диаспоре и в местах с многонациональным составом населения служат преимущественно по-сербски, в духовных школах и в монастырях — преимущественно по-славянски. Выбор языка зависит и от характеристик конкретной структурной части богослужения: элементы с ярко выраженной дидактической функцией — апостольское и евангельское чтение,

а также совместные моления — произносятся преимущественно на сербском языке, тогда как элементы с функцией величания, возношения хвалы — антифоны, изобразительные псалмы, тропари, кондаки, богослужебные гимны — главным образом остаются на церковнославянском языке» [Кончаревич 2003].

11. К. Кончаревич приводит данные статистического опроса, проведенного ее аспиранткой Р. Баич в 2001 г. среди верующих разных возрастных и профессиональных категорий из Сербии, Черногории, Сербской республики и сербской диаспоры.

тех православных церквей, которые на практике в течение ряда лет решают эту проблему. Этот опыт позволяет выявить как сильные, так и слабые стороны этого процесса. Так, если в Сербской церкви введение богослужения на современном родном языке позволило привлечь людей и активизировать церковную жизнь, то в Болгарии храмы по-прежнему пустуют. В лавках при храме практически ничего не найти, кроме свечей и икон. Это лишний раз показывает, что молитва на родном языке еще не решает всех проблем церковной жизни и только изменение языка не наполняет храмы людьми. Есть и не менее весомые причины внеязыкового характера. Как уже не раз говорилось, востребованность проповеди и богослужения на родном языке во многом определяется общей обстановкой и атмосферой церковной жизни. Если Анафора не будет читаться вслух, то переводы, учитывая затраты на их создание, окажутся неоправданной роскошью. Но если всерьез задумываться о включении верующих в молитву (или о миссионерском значении богослужения), то вопрос языка обойти невозможно, поэтому он приносит хорошие плоды именно в сочетании с катехизацией и другой просветительской деятельностью.

Определение Архиерейского собора РПЦ 1994 г. гласит:

Собор считает исключительно важным глубокое изучение вопроса о возрождении миссионерского воздействия православного богослужения. В связи с тем, что развитие литургической жизни в нашей Церкви практически остановилось в первые послереволюционные годы, а большинство жителей наших стран безвозвратно утратило традиционную для прошлых веков культуру, представляется необходимым сделать более доступным их пониманию смысл священнодействий и богослужебных текстов, хранящих в себе величайшую боговдохновенную мудрость и могущих быть действенными средствами православного образования и воспитания [*Определение*].

С тех пор к этому вопросу на официальном уровне практически не обращались.

Здесь коротко стоит вспомнить, что несколько лет назад для обсуждения был предложен проект документа «Церковнославянский язык в жизни Русской православной церкви XXI века» [*Церковнославянский*]. Однако если аналогичные документы, подготовленные Межсоборным присутствием, например, о современной миссии или даже церковном управлении, собрали

всего несколько комментариев, то здесь в считанные дни комментарии стали исчисляться сотнями, хотя сам текст, пусть и вызывал некоторые вопросы (например, когда речь шла о первых переводах равноапостольных Кирилла и Мефодия, которые, как известно, переводили не на церковнославянский, сложившийся не раньше XI в., а на старославянский язык, и пр.), в целом ничего радикального в себе не содержал¹². Можно было бы только приветствовать предложение создать «Священным Синодом рабочий орган с участием иерархов, клириков, литургистов, историков и филологов». Хотелось бы, конечно, чтобы этот орган мог использовать не только «литургические и филологические изыскания XIX — начала XX вв.», но и более современные работы как русских¹³, так и сербских авторов¹⁴.

В документе аккуратно отмечалась возможность замены «полностью малопонятных церковнославянских слов, а также тех слов, которые в современном русском языке имеют принципиально иное значение по сравнению с церковнославянским». Не проясненным остается вопрос, относится ли русский язык к национальным языкам: если в п. *i*. он попадает в число таковых, то, получается, что он должен быть и там, где упоминаются «богослужebные тексты и на национальных языках» (п. *ii*.).

Тем не менее большая часть комментариев относилась не столько к содержанию текста, сколько выражала требование вообще не прикасаться к священному языку. Они были услышаны, и документ с рассмотрения был снят.

Разумеется, когда речь идет о необходимости ввести в богослужebное употребление живой русский язык, то никто не говорит о замене возвышенного церковнославянского бытовым (и лишь поэтому понятным) разговорным русским или корявым подстрочником. Эту подмену часто используют в своей аргументации сторонники неприкосновенности церковнославянского языка.

Уже отмечалось, что в Сербской церкви почти 80 % опрошенных предпочитают иметь богослужebные книги на двух языках. Это действительно один из путей решения проблемы. На сегодня

12. Подробнее см.: «Стану молиться духом, стану молиться и умом»: Комментарий Кирилла Мозгова, преподавателя Свято-Филаретовского института, к проекту документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной церкви XXI века». URL: <https://sfi.ru/sfi-today/publication/>

stanu-molitsya-duhom-stanu-molitsya-i-umom.html (дата обращения: 22.06.2018).

13. См., напр.: [Михаил (Мудьюгин); Кравецкий, Плетнева; Язык Церкви 3].

14. См. об этом: [Бајић; Кончаревич 2014; Левушкина].

нышний день и в Русской церкви существует целый ряд двуязычных изданий, не считая небольших распечаток литургических чтений или отдельных песнопений, которые могут раздаваться прихожанам в отдельных храмах на службах.

Об этом же говорил недавно и святейший патриарх Кирилл:

Можно приветствовать предпринимаемые на приходах Первопрестольного града усилия по обеспечению прихожан богослужебными текстами, иногда с параллельным переводом или пояснениями, установке средств звукоусиления в храме и при необходимости трансляции за его стены для облегчения понимания богослужения людьми. Все это уже делается на многих приходах, и было бы правильно, чтобы удачный опыт одних церковных общин заимствовался другими [Доклад].

Говоря о современных богослужебных переводах¹⁵, В. Вукашинович пишет:

Вопрос литургического языка не решается только на уровне выбора между современным или традиционным языком богослужения. Возникает другая проблема: какой вид современного языка соответствует богослужению Церкви? [Вукашинович, 182].

Это снова напоминает нам о необходимости решать вопрос комплексно, обращаясь как к исторической литургике, так и к пастырскому богословию. Предлагаемые сегодня переводы (осуществленные, например, академиком С. С. Аверинцевым [Аверинцев 2005] и переводческим коллективом Свято-Филаретовского православно-христианского института¹⁶), в отличие от многих предыдущих, ориентированы как раз на то, чтобы по ним можно было совершать богослужение. В них за основу взят не современный разговорный язык, а верхние лексические, стилистические и прочие пласты русского языка. Задача таких переводов вполне согласуется с Кирилло-Мефодиевской традицией — выработать, сформировать особый литургический стиль русского языка, или церковно-русский язык, используя все на-

15. На сегодняшний день существует уже несколько таких переводов.

16. Православное богослужение : В переводе с греческого и церковнославянского языков. Кн. 1–7. М. : СФИ, 2007–2010.

копленное к сегодняшнему дню богатство русского литературного языка. Конечно, эта работа никак не может считаться завершенной, она еще требует более детального рассмотрения, но сам факт создания именно таких переводов уже свидетельствует о том, что и в Русской церкви процесс литургического возрождения, основанный на обращении к православному преданию и традиции святых, не только не угас, но и приносит весьма достойные плоды.

Источники и литература

1. *Аверинцев 2000* = Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое // София–Логос : Словарь. К. : Дух и Литера, 2000. С. 382–391.
2. *Аверинцев 2005* = Избранные псалмы / Пер., комм. С. С. Аверинцева. М. : СФИ, 2005. 171, [4] с. : ил.
3. *Балашов* = Балашов Николай, прот. На пути к литургическому возрождению. М. : Культурно-просветительский центр «Духовная Библиотека», 2001. 510 с.
4. *Бајић* = Бајић Р. Богослужбени језик у Српској православној цркви : Прошлост, савремено стање, перспективе. Београд : Манастир Бањска и Институт за српски језик САНУ, 2007. 415 с.
5. *Верховский* = Верховский А. М. Политическое православие : Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М. : Центр «Сова», 2003. 316 с.
6. *Вукашинович* = Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX веке / Пер. с серб. В. Белова. [Б. м.] : Христианская Россия, 2005. 237 с.
7. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с., цв. илл.
8. *Десницкий* = Десницкий А. С. Богослужебный язык Российской Церкви (опыт критического обзора одной дискуссии). URL: <http://www.slavdict.ru/art09.htm> (дата обращения: 01.08.2018).
9. *Доклад* = Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (21 декабря 2017 года). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5085962.html> (дата обращения: 6.06.2018).
10. *Енев 1* = Енев Д. Да се модернизира ли езикът на богослужението? URL: <https://www.pravoslavie.bg/анализи/да-се-модернизира-ли-езикът-на-богослу/> (дата обращения: 01.06.2018).
11. *Енев 2* = Енев Д. На каком языке молится современный болгарин? URL: <http://www.dveri.bg/content/view/1329/172/> (дата обращения: 01.06.2018.).

12. *Зайцева* = Зайцева Т. Русский язык как выход в реальность. URL: <https://prichod.ru/aktualniye-voprosy/14691/> (дата обращения: 22.06.2018).
13. *Ивакин-Тревогин* = Ивакин-Тревогин Георгий, прот. О переводе богослужебных книг на русский язык // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2018. Вып. 25. С. 103–119.
14. *Кирилл* = Святейший Патриарх Кирилл: Мы должны делать все необходимое для того, чтобы служба Божия была понятна народу. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5086523.html> (дата обращения: 10.06.2018).
15. *Кончаревич 2003* = Кончаревич К. Дискуссия о богослужебном языке в Сербской православной церкви. URL: <http://krotov.info/history/20/1990/koncharevich.html> (дата обращения: 06.06.2018).
16. *Кончаревич 2014* = Кончаревич К. Вопрос о богослужебном языке и литургическое возрождение в сербской церкви XIX–XX вв. // Православие в славянском мире: история, культура, язык / Под ред. Е. А. Потехиной и А. Г. Кравецкого. Olsztyn, 2014. С. 211–227. (Fontes Slavia Orthodoxa).
17. *Кочетков* = А. (Кочетков Георгий, священник). Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–44.
18. *Кравецкий, Плетнева* = Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М. : Языки русской культуры, 2001. 398 с.
19. *Левушкина* = Левушкина Р. Вопросы восприятия богослужебного языка в Сербской православной церкви // Православие в славянском мире: история, культура, язык / Под ред. Е. А. Потехиной и А. Г. Кравецкого. Olsztyn, 2014. С. 228–236. (Fontes Slavia Orthodoxa).
20. *Михаил (Мудьюгин)* = Михаил (Мудьюгин), архиеп. К вопросу о богослужебном языке Русской православной церкви // Язык Церкви. Вып. 1. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 61–67.
21. *Определение* = Определение «О православной миссии в современном мире» [Архиерейский Собор 1994 г.]. URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/527258.html> (дата обращения: 01.06.2018).
22. *Отзывы* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. 1–2. М., 2004.
23. *Пономарев* = Пономарев Николай, священник. О церковно-богослужебном языке // Самарские епархиальные ведомости. 1912. № 23. С. 692–696.
24. *Сове* = Сове Б. И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. 1970. № 5. С. 25–68.
25. *Стоглавъ* = Стоглавъ. Соборъ бывшій въ Москвѣ при великомъ государѣ царѣ и великомъ князѣ Иванѣ Васильевичѣ (въ лѣто 7059). Лондон : Trübner & Co, 1860. 256 с.

26. *Успенский* = Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М. : Гнозис, 1994. 239 с.
27. *Церковнославянский* = Церковнославянский язык в жизни Русской православной церкви XXI века. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1542499.html> (дата обращения: 01.06.2018).
28. *Язык Церкви 1* = Язык Церкви. Вып. 1. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. 100 с.
29. *Язык Церкви 2* = Язык Церкви. Вып. 2. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. 117 с.
30. *Язык Церкви 3* = Язык Церкви. Вып. 3. М. : СФИ, 2004. 325 с.
31. *Vopatrny* = Vopatrny G. Dědictví otců: Osudy svaté pravoslavné víry na území bývalého Československa. Praha : Knižní dílna Rubato, 1999. 167 s.

K. A. Mozgov

The Significance of Liturgical Language for Engaging Church People in Worship

The multifaceted objective of meaningful participation of people in church prayer is considered in this article in relation to the used language. In the history of the Russian Orthodox Church, the issue of liturgical language was addressed in different ways. Despite the serious debates and suggestions at the 1917–1918 Great Moscow Council, this problem remains quite pressing today. In order to better approach and to evaluate existing solutions, it is recommended to refer not only to the history of the Russian Orthodox Church but also to the experience of other Slavic churches in the XX century that introduced their national languages in worship.

KEYWORDS: participation in worship, divine service in national languages, Church Slavonic language, liturgical translations, history of liturgical translations.

Е. Б. Смагина

Повествование о «монашеской утопии» в коптской литературе как результат конвергенции

Статья посвящена одному из бродячих сюжетов христианской литературы — образу монашеского земного рая или утопии в писаниях жанра «хождений». Предметом исследования служит коптская версия изложения данного сюжета в «Житии св. Онуфрия Отшельника». Предметом рассмотрения служат различные варианты повествования об отдаленном рае в раннехристианской и дохристианской литературе. При сопоставлении коптской версии изложения данного сюжета в «Житии св. Онуфрия Отшельника» с греческим и версией на другом коптском диалекте некоторые детали показывают, что коптские версии переведены не с того варианта греческого текста, который сохранился и издан. С другой стороны, прослеживаются параллели с изложениями псевдоэпиграфических сюжетов — легенды о жилище египетских жрецов Ианния и Иамврия, дохристианской легенды о блаженных потомках Рехава. Совпадение деталей, особенности имен собственных и структурная близость позволяют предположить, что коптский текст представляет собой результат конвергенции разных традиций.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: раннее христианство, псевдоэпиграфы, земной рай.

Предметом исследования в данной статье являются различные варианты повествования об отдаленном земном рае в раннехристианской и дохристианской литературе. Цель статьи — раздвинуть рамки монашеской литературы житий и хождений, чтобы выявить бытование данного сюжета в более широком контексте. В таком аспекте тема еще недостаточно исследована. Цитируемые тексты переводятся на русский язык впервые. Тексты снабжены подробно разработанными комментариями.

Агиографическое писание под заглавием «Житие святого Онуфрия Отшельника», первоначально написанное по-гречески, дошло

до нас в ранних переводах на многие языки, в том числе на языки христианского Востока [Войтенко 2015, 80]¹. Книга озаглавлена как «житие», но по тематике и композиции не похожа на традиционное произведение в жанре жития. Ее скорее следует отнести к другому жанру — «странствия» или «хождения» (*peregrinatio*) [Войтенко 2015, 80], это повествование о странствии по святым местам, изложенное от первого лица монахом Пафнутием.

Версия жития на саидском диалекте коптского языка сохранилась в рукописи № 7027 из собрания восточных рукописей Британского музея (*Brit. Mus. MS. Oriental. N. 7027*). В колофоне рукописи датируется 721 г. «эры мучеников», то есть 1005 г. н. э.

Примечателен, в частности, эпизод жития, который можно было бы назвать «монашеским раем» или «монашеской утопией».

Версия на бохайрском диалекте, изданная Амелино, явно выполнена с какого-то другого варианта жития². Но основные черты «монашеского рая» остаются неизменными.

Вот перевод этого эпизода, повествующего о последнем этапе «хождения» Пафнутия в глубокой пустыне, вдали даже от самых дальних отшельнических поселений³.

Когда я удалился от них⁴ примерно на день пути, я пришел к некоему источнику водному. Я ненадолго присел от усталости. И большие деревья росли у источника⁵. Когда я отдохнул немного, то продолжал путь среди деревьев, дивясь и думая: «Кто насадил их здесь?» И были среди них финиковые пальмы, обремененные плодами, лимонные, гранатовые деревья, смоковницы, яблони, виноградные лозы, персиковые деревья, ююба (?)⁶ и другие деревья, расточающие благоуха-

1. Пользуюсь случаем поблагодарить Антона Анатольевича Войтенко, любезно предоставившего мне литературу для данной статьи.

2. Текст исследовался по изданию: [Amélineau, 185]. Далее в примечаниях будут отмечаться основные расхождения бохайрской версии с саидской.

3. Перевод выполнен по изданию: [Coptic Martyrdoms, 219–222].

4. Имеются в виду отшельники, которых Пафнутий посетил перед этим.

5. В греческом тексте жития, тип 1, раздел 24, лист 133 v [Πάσχος, 851; Halkin, 22], пейзаж несколько отличается: «Итак, идя целый день, я подошел к некой пещере. Возле нее я увидел источник, вещь для меня невероятную, но также и множество разнообразных деревьев украшало это место, и все было плодovито и ароматно».

6. «Ибо были там финиковые пальмы, и лимоны, и гранаты, и яблони, и виноградные лозы, и персики, и ююбы (?), и много других, чьи плоды прекрасны, чей вкус сладок, как мед. Мирты росли среди них и другие деревья, источающие сильное благоухание». В данном тексте **ΚΙΣΜΑ** — название какого-то плода, плодового дерева. Нигде более не засвидетельствовано. В изданиях слово оставлено без перевода. Наш перевод ююба — условный, по аналогии с бохайрской версией, где на этом месте стоит **ΣΙΣΙΦΟΣ**, предположительно из искаж. греч. ζίζυφον (ююба), лат. *zizyphus* или *ziziphus* [Greek-English Lexicon, 756 B] (см.: [Войтенко 2015, 83]). Можно также предположить, что **ΚΙΣΜΑ** в саидском тексте — это сильно искаженное οὐκίμνον (шелковица).

ние. Источник изливал воду и орошал все деревья, что росли в том месте. И пока я дивился деревьям, созерцал их и плоды их — вот, четверо юношей пришли издалека, прекрасные обликом, и прекрасные кожаные одежды были надеты на них, наподобие набедренников⁷. Когда они приблизились ко мне, то сказали мне: «Здравствуй, Пафнутий, наш возлюбленный брат».

Я же пал ниц и поклонился им, а они подняли меня и поцеловали. Пребывали они в великой безмятежности, как будто вернулись из иного века в радости и утешении для меня. Они стали собирать плоды с деревьев и кормить меня из рук. А мое сердце возрадовалось их попечению обо мне. Ибо я пробыл у них семь дней, и мы питались плодами деревьев.

Я спросил их: «Откуда вы пришли сюда? И из каких вы мест?»

Они сказали мне⁸: «Брат наш! Бог послал тебя к нам, и мы расскажем тебе всю нашу жизнь. Мы уроженцы египетского города Пемдже⁹. Наши отцы были сенаторами города. А нас послали учиться в школу. В школе мы держались вместе, будучи одних мыслей.

И когда мы выучились в школе, послали нас в коллегийум¹⁰. И когда мы хорошо выучились и затвердили всякую премудрость мира сего, захотели мы теперь учиться премудрости Божьей. Однажды, когда говорили мы друг с другом такие речи, благая мысль возникла в душе нашей¹¹. Мы встали вчетвером и ушли в пустыню¹², чтобы побыть в тишине, пока не увидим, что Господь укажет нам. Мы взяли с собой немного хлеба, с расчетом примерно на семь дней.

И когда мы удалились в пустыню, тотчас на нас снизошло видение. Некий человек, весь светозарный, взял нас за руки и привел сюда. А придя сюда, мы нашли

7. В оригинале: **ΖΕΝΠΕΡΙΣΩΜΑ**. И первый издатель саидской версии Бадж, и автор нового перевода понимают **ΠΕΡΙ ΣΩΜΑ** как греческую предложную конструкцию и переводят: «одежды, обернутые вокруг тела» или «покрывающие все тело» ([*Coptic Martyrdoms*, 219.31, 469; *Histories of the Monks*, 162]). Но неопределенный артикль **ΖΕΝ-** показывает, что перед нами имя существительное с приставкой **περι-**. Кроме того, оно входит в генитивную конструкцию с предшествующим **ΜΠΕΣΜΟΤ Ν-** *наподобие, на манер (чего)*. Слово * **περισωμα** не засвидетельствовано ни в классическом, ни в более позднем греческом. Но есть существительное **περί-ζωια** *пояс, передник, набедренник*. Замена звонких согласных глухими (реже наоборот) — типичное явление при адаптации греческих заимствований в коптском языке. Таким образом, перед нами, скорее всего, искаж. **περίζωια**, т. е. отшельники представлены одетыми в одни набедренники.

Бохайрская версия текста поддерживает это предположение: «Пока я сидел и дивился этим деревьям — вот, 4 молодых юноши пришли, прекрасные образом, и одежды кожаные были надеты

на них, как опоясания (**ΠΕΡΙΣΩΜΑ**). Подойдя ко мне, они сказали мне: “Брат наш Пафнутий!”» (заметим, что в бохайрской версии юноши называют Пафнутия по имени, хотя видят его впервые).

То же в коптском словаре В. Э. Крама: при цитировании этого места слово передается как **περιζωιατα** (см.: [*A Coptic Dictionary*, 38 A]).

В данном случае немаловажно, что в Септуагинте именно словом **περιζωια** называется первая одежда Адама и Евы — набедренные повязки из фиговых листьев (**Быт 3:7**).

8. В рукописи **ΝΑϞ** ему. По всей вероятности, это ошибка писца, следует читать **ΝΑΙ** мне.

9. Греческое название города — Оксиринх.

10. Слово **ΖΗΜΙΟΝ** неясного происхождения (очевидно, искаженное греческое); в изданиях переводится *college* [*Coptic Martyrdoms*, 220.17–18, 469; *Histories of the Monks*, 163]. Засвидетельствовано редкое слово в египетском греческом: **οεινείον** *святилище, храм* [*Greek-English Lexicon*, 1690 B]. Может быть, имеется в виду школа при храме.

11. Букв. *в нашем внутреннем человеке*.

12. Букв. *в гору*.

святого человека Божьего, и ангел Господень вверил нас ему. Он целый год учил нас служить Богу. По прошествии же года святой блаженный старец опочил, и мы одни пребываем здесь. О господин наш брат! Господь свидетель, вот уже шестьдесят¹³ лет мы не ведаем вкуса хлеба и никакой пищи, кроме как (с) этих деревьев, и живем их плодами. Ибо если мы желаем увидеться друг с другом, мы каждую неделю приходим сюда повидаться и проводим всю воскресную ночь вместе. После этого каждый уходит и живет своей жизнью».

А я сказал им: «Где вы причащаетесь?»

Они сказали мне: «Для этого мы и собираемся сюда. Потому что каждую субботу прибывает ангел Божий и дает нам причастие субботнее и воскресное».

И я пребывал с ними в великой радости¹⁴.

«На седьмой день прибывает ангел Господень, он причастит нас и тебя заодно. А человек, который причастится от того ангела, очистится от всякого греха, и никакой враг не пересилит его».

И пока мы говорили друг с другом, я ощутил великое благоухание, какого никогда не обонял. Тотчас же, когда это благоухание достигло нас, мы поднялись, встали и благословили Бога. После этого пришел ангел и причастил нас всех вместе телом и кровью Господней. А я сделался как спящие от страха перед тем, что увидел. Он благословил нас и вознесся на небеса, а мы смотрели ему вслед своими глазами. И когда он отбыл, они ободрили меня и сказали мне: «Крепись, держись и будь сильным!» Тотчас же я ободрился, как те, кто выпил вина¹⁵. И мы провели всю воскресную ночь, стоя на молитве до утра. А когда наступил рассвет воскресенья — вот, мы опять обоняли сладостное благоухание, наслаждались им и радовались, как пребывающие в ином веке¹⁶.

После этого прибыл ангел, собрал нас и благословил каждого из нас, говоря: «Да будет тебе жизнь вечная и пророчество нетленное». А мы все разом едиными устами ответили: «Аминь! Да будет так».

Потом ангел обернулся ко мне и сказал мне: «Поднимайся, иди в Египет и расскажи то, что видел, благочестивым братьям, чтобы они были ревностны в святых

13. В бохайрской версии: «Вот, мы признаемся тебе, о наш возлюбленный брат, что вот уже 6 лет мы вовсе не вкушали хлеба, но плодом этих деревьев живем».

Если сравнить сайдскую версию с бохайрской, то можно предположить, что **СЕ** в данном случае — вариант написания числительного **СО, СОЕ** «шесть» (ж. р.). Если же чтение «шестьдесят» верно, значит, имеется в виду, что отшельники в награду за праведность получили также долголетие и вечную юность. Ср. далее — о долголетии рехавитов.

14. После этой реплики снова следует прямая речь молодых отшельников.

15. Эпизод типичен для апокалипсисов, особенно для апокалипсисов «с вознесением», где духовидец

не просто наблюдает видения, но возносится во плоти. Последний эпизод — обычная деталь апокалиптической литературы, начиная с Дан 7:17–18:27: при восприятии божественного видения духовидец изнемогает, и требуется вмешательство божества или небесной силы, чтобы вернуть его к жизни.

16. Примечательно, что в бохайрской версии присутствует подобное же выражение, но в другом эпизоде — при первой встрече и беседе Пафнутия с юношами: «И они были в великом довольстве, как если бы перешли в другой век (**ΑΙΩΝ**), от радости и ликования обо мне». Это еще одно доказательство того, что сайдская и бохайрская версии выполнены с двух разных вариантов оригинала, хотя и восходящих к некоему единому первоисточнику.

делах»¹⁷. Я попросил его, чтобы он оставил меня у них. Он сказал мне: «Господь не велел нам, чтобы мы трудились по (собственному) побуждению, но Бог дает каждому, насколько тот сможет вынести. А теперь поднимайся и иди, ибо так Он велел тебе». Он благословил меня и вознесся на небо во славе.

Они принесли множество плодов, мы поели вместе, и я ушел от них, а они провожали меня примерно шесть миль. И я попросил их: «Скажите мне ваши имена». Они сказали мне каждый свое имя: первый — Иоанн, второй — Андрей, третий — Иракламмон¹⁸, четвертый — Феофил. Они велели мне сказать их имена братьям, чтобы те поминали их. А я просил их, чтобы они поминали меня. Мы помолились, поцеловались, и я ушел, весьма печалюсь, но так как святые дали мне благословение, я еще и радовался. Я пришел в Египет, пройдя три дня пути. И когда я нашел благочестивых братьев, то отдохнул у них десять дней и рассказал им, что было со мной.

Как будет показано ниже, отшельники не случайно носят именно такие имена: в их именах можно обнаружить параллели, как бы переключку с другими текстами в жанре «хождения».

Этот эпизод, заключающий хождение Пафнутия, в некоторых отношениях выглядит вставным. Более того, сюжет можно отнести к разряду блуждающих: подобные же описания «монашеского рая» или «псевдо-рая» засвидетельствованы в других книгах агиографического жанра. Об этом подробно написал в своей статье А. А. Войтенко [Войтенко 2011]. В частности, как отмечает автор названной работы, очевидны параллели с описанием райского сада, где обитали египетские жрецы Ианний и Иамврий (Ианнес и Иамбрес) — персонажи легенды, основанной на библейском эпизоде пребывания Моисея в Египте и его состязания с египетскими жрецами^{*1}.

*1 Исх 2:10; 8
и далее

К этому можно добавить, что ассоциация «монашеской утопии» в «Житии св. Онуфрия» с раем Ианния и Иамврия (Ианнеса и Иамбреса) тем более ощутима, что первых двух юношей-пустынников зовут Иоанн (ΙΩΨΑΝΝΗΣ) и Андрей (ΑΝΔΡΕΑΣ) — явное созвучие с именами легендарных египетских жрецов.

Легенда о них, как считает издатель текста, зародилась в Палестине [Pietersma, 10]. По одному варианту легенды, Ианний и Иамврий были соперниками Моисея в Египте, по другому — его

17. В переводе, выполненном Амелино с бохайрской версии, реплика ангела начинается словами «Встань и иди в Египет», но в воспроизведенном им тексте ее нет.

18. В бохайрской версии «Ракламмон».

наставниками. Барэбрей (XIII в.), ссылаясь на автора по имени Артабан, называет Ианния и Иамбрию египетскими учителями Моисея. Антагонистами Моисея их представляют несколько сирийских авторов, таких как Дад-Ишо (VI в.), цитируемый у Соломона из Бостры, Псевдо-Дионисий, Феодор Бар Конай (VIII в.) и некий анонимный автор. Но не меньше авторов называют их учителями Моисея: Ишо'дад (1-я пол. IX в.), Агапий (X в.), Михаил Сириец (XII в.), Барэбрей и еще два анонимных автора [*Pietersma*, 4, 9]. Поэтому остается открытым вопрос, какую из этих двух ролей они играли в первоначальном варианте легенды. Возможно даже предположить такой первоначальный сюжет: египетские жрецы сначала были наставниками Моисея, а затем стали соперниками.

В житийной литературе «рай Ианния и Иамврия» показан как нечто канувшее в прошлое, а возможно, и никогда не существовавшее: главный герой пытается найти его, но не находит или сбивается с дороги [*Войтенко 2011, 264–265*].

Интересна концовка такого бесплодного поиска в «Лавсаике»^{*1}. На месте райского сада искатель обнаруживает только медный кувшинчик, железную колодезную цепь и высохший гранат:

Он же пожелал, как сам рассказывает, войти в сад-гробницу Ианнеса и Иамброса, магов при фараоне... <...> Итак, войдя, говорит он, я все осмотрел и нашел там... оставшийся медный кувшин, висящий на железной цепи над колодцем, траченный временем, и гранатовый плод, у которого внутри ничего не было; ибо (гранаты) были иссушены солнцем.

Иссушенный солнцем гранат, очевидно, изображает то, что осталось от плодовых деревьев райского сада. Помимо того, что концовка явно вставная, можно предположить здесь аллюзию на поэтическое описание конца человеческой жизни в последней главе Экклезиаста^{*2}:

...пока еще не порвался серебряный шнур, и не раскололась золотая чаша, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодцем (Масоретский текст цитируется по новому переводу Российского Библейского общества. — *Е. С.*).

Точнее говоря, концовка может быть основана на версии этого стиха по Септуагинте. Она довольно существенно отличается от масоретского оригинала:

^{*1} *Historia ad Lausum. Col. 1051–1052*

^{*2} Эккл 12:6

ἕως ὅτου μὴ ἀνατραπῆ σχοινίον τοῦ ἀργυροῦ, καὶ συνθλιβῆ ἀν-
θέμιον τοῦ χρυσοῦ, καὶ συντριβῆ ὑδρία ἐπὶ τὴν πηγὴν, καὶ συντρο-
χάσῃ ὁ τροχὸς ἐπὶ τὸν λάκκον.

Буквальный перевод:

...пока не упала (или: оборвалась) серебряная цепь (шнур), и не съезжился (или: покоробился, усох) цвет золота, и не раскололся кувшин для воды над источником (колодцем), и не укатилось колесо над водоемом.

Составитель «Лавсаика» несколько скорректировал и приземлил это описание, сделал его, так сказать, дешевле: цепь не серебряная, а железная, о золоте вообще речь не идет, кувшин медный и притом изъеденный временем.

Иначе говоря, земной рай Ианния и Иамбрия определяется как нечто действительно существовавшее, но безвозвратно ушедшее.

На основании этого можно предположить, что первична легенда, где обитель египетских жрецов представлена именно как рай на земле, а не «псевдо-рай» и не фикция.

Но это не единственный сходный эпизод в раннехристианской литературе. Разительные параллели обнаруживает другое апокрифическое повествование, также основанное на библейской истории: легенда о рехавитах и об их пребывании в земном раю.

Сведения о рехавитах содержатся в главе 35 книги Иеремии. Родоначальник этого рода Ионадав, сын Рехава, заповедал своим потомкам не пить вина, не строить домов, не заниматься земледелием и жить в шатрах^{*1}. Верность рехавитов обетам предков предносится в книге Иеремии как пример Иуде и Иерусалиму^{*2}.

*1 Иер 35:6–7

*2 Иер 35:14–19

На этом построен апокриф о рехавитах. Возможно, изначально он был дохристианским, а христианские детали представляют собой позднейшие интерполяции¹⁹. Апокриф сохранился на нескольких языках, известны краткие и пространные редакции текста [Haelewysk, 96]. Самыми ранними, очевидно, следует считать сирийскую и греческую версии, причем целый ряд эпизодов в них существенно различается.

Прежде всего, следует остановиться на имени центрального персонажа: это отшельник по имени Зосима. Возможно, не слу-

19. Перевод исследовался по изданию: [Haelewysk]. Интересующие нас разделы см. на с. 101–131.

чайно он оказывается тезкой монаха, который в своем «хождении» встретил в глубокой пустыне святую Марию Египетскую (не исключено, что это вообще одно и то же лицо). Это уже наводит на мысль, что дохристианская легенда о рехавитах включена в позднейшие рамки «хождения» с традиционным для данного жанра центральным персонажем, носящим греческое имя.

Бог отвечает на мольбы Зосимы, «чтобы Он открыл ему, куда перенес блаженных сынов Ионадава, восхитенных из мира во дни пророка Иеремии, и где поселил их» (глава I, раздел 2). Ангел выводит его из пустыни, а затем «некое животное» (в греческой версии — верблюд), а затем ураганный ветер переносит на берег (II.1–6). В сирийской версии это берег «великого Океана (*'wqulws*)», далее именуемого «море Океан», а в греческой — реки под названием Эвмел. Вспомним, что в древнегреческой мифологии Океан представляется рекой, окружающей мир. Зосима чудесным образом переносится через Океан (реку) на остров с цветущей долиной и великолепным плодовым садом (III.6–7), орошаемым источниками²⁰.

Первый же рехавит, которого встречает Зосима, оказывается нагим (IV.1). По этому поводу между ними происходит примечательный диалог:

«...Но скажи мне, почему ты наг?». Он же сказал мне: «Это ты наг и не ведаешь того. Потому что твоя одежда тленна, а моя одежда нетленна. Если ты хочешь увидеть меня, погляди²¹ в высь небесную». И когда я посмотрел, то увидел, что его лицо (*pršwr*) — как лицо ангела (V.2–4).

В греческом тексте ответ рехавита следующий:

Знаешь ли, что сам ты наг? Что с того, что ты носишь овечьи шкуры? Они истлевают вместе с твоим телом. Но посмотри в небесную высь — и узри мое одеяние, каково оно (V. 3).

Может быть, нелогичность в сирийском тексте (непонятно, зачем смотреть в небо) говорит о том, что краткая редакция — результат сокращения, в данном случае не слишком умелого.

20. Обе версии отмечают, что на острове нет «ни горы, ни холма». Очевидно, здесь бесплодная гористая местность противопоставляется плодородной долине.

21. В другой рукописи: «не гляди».

О наготе рехавитов еще раз заходит речь в одном из следующих разделов:

А наги мы не так, как вы думаете, но (*l'*) облачены облачением славы, и не видны друг другу в наготе плоти, но (*l'*) облачены одеждой (*stl'*) славы, которой были одеты Адам и Ева до того, как согрешили²² (XII.2).

Реакция Зосимы на светлый облик рехавита также подобна реакции апокалиптических духовидцев на небесное видение:

И от страха у меня потемнело в глазах, и я упал на землю. Тогда он подошел ко мне, взял меня за руку и поднял на ноги (V.5–VI.1).

Появление прекрасных юношей также находит параллель в легенде о рехавитах:

И были в собрании избранных прекрасные юноши и величественные старцы (VI.3).

Кроме того, здесь тоже присутствуют два ангела, возвещающие рехавитам о событиях во внешнем мире (V.6–7).

Следует отметить, как главный персонаж описывает обитель рехавитов: «это место было подобно раю (*prdy's*) Божьему, а эти блаженные — Адаму и Еве до того, как те согрешили» (VII.2). Далее еще будет сказано о первоначальной наготе Адама и Евы.

В следующих разделах повествуется, что рехавиты записывают для Зосимы свою историю на каменных таблицах²³. История представляет собой апокрифическое добавление к Иер 35. Например, к описанию заповеданной рехавитам аскезы (запрет пить вино, строить дома и заниматься земледелием^{*1}) апокриф прибавляет еще одну деталь: им было запрещено носить одежду.

*1 Иер 35:6–7

После смерти Иосии некий нечестивый царь²⁴ пытался заставить их отказаться от своих обетов и от верности Богу, а за отказ бросил в тюрьму (раздел IX). Далее они рассказывают о своем чудесном спасении: ангелы вывели их из темницы и перенесли на этот остров, где они проживают долгую жизнь (несколько сот

22. В греческом тексте: «И мы не наги телом, как вы полагаете, ибо у нас есть одеяние праведности, и мы не стыдимся друг друга».

23. В греческих рукописях имя их родоначальника Рехав может иметь вариант «Рахам». См. далее,

о переводах легенды, где рехавиты называются «рахманами».

24. Очевидно, один из сыновей и преемников Иосии — Иоахаз или Иоаким (см. 4 Цар 23). Оба они в Библии представлены нечестивцами.

лет), проводя время в молитвах, не зная труда, непогоды, болезней и злых чувств. С ними обитают ангелы, которые хоронят их после блаженной и беспечальной кончины.

Обращает на себя внимание следующая подробность:

Солнце не восходит у нас, потому что препятствует ему облако, которое окружает нас. И земля, где мы пребываем, наполнена светом сияющим, тьма и ночь не проникают в него. Мы лучезарны видом и обитаем в свете (XI.6).

Известны ранние толкования на книгу Бытия, где делается различие между первозданным светом, первым творением Божьим^{*1}, и светом солнца, луны и звезд, которые созданы в четвертый день творения^{*2}. В конце книги Исаяи^{*3} указывается, что праведнику в будущем мессианском веке не потребуются свет солнца и луны, потому что Господь будет для него «вечным светом». На это место ссылается комментатор в мидраше на Бытие «Берешит Раба» [*Midrash*, 3.6], говоря, что этот первозданный свет, который «затмил бы круг солнца», скрыт и «уготован праведникам в грядущем»²⁵.

Возможно, и эта черта, как нагота праведников, указывает на возвращение к первозданному раю. Это тем более очевидно, что сопровождается еще одной деталью:

Измерения лет у нас нет... И исчисления месяцев или недель нет у нас (XII.1).

Примечательно, как сочетаются в жизни рехавитов аскетизм и брак ради продолжения рода:

Муж сходится с женой один раз, потом они разделяются друг с другом и пребывают в чистоте до конца жизни. И никто из них не вспоминает своего супружества, как будто вырос в девственности... Женщина, зачав, рождает двух детей. Один из них — для супружества, а второй вырастает в девственности (XII.6–8).

Можно вспомнить, что в ряде псевдоэпиграфов, основанных на Танахе, разврату противопоставляется не аскетизм, а «нормальный» праведный брак.

25. Перевод на англ. см. по изданию: [*Genesis Rabbah*].

*1 Быт 1:3

*2 Быт 1:14–16

*3 Ис 60:19–20

В разделах XII–XIII повествуется о том, что рехавиты знают от ангелов о событиях Нового Завета и соблюдают христианские праздники. Этот эпизод стоит особняком в повествовании и, по всей вероятности, должен считаться вставным.

Как можно заметить, образ жизни рехавитов во многих деталях напоминает повествования античных авторов о терапевтах и ессеях. Но обнаруживаются здесь и общие черты с описанием «монашеского рая» в «Житии св. Онуфрия»: рай как сад с плодовыми деревьями, орошаемыми водой, постоянное посещение и окормление ангелом.

Многочисленные параллели в описаниях «земного рая» или обители блаженных в христианских и нехристианских письменных источниках уже давно отметил и обобщил А. Н. Веселовский²⁶. Непосредственным предметом его исследования стала позднейшая версия повествования об Александре Македонском (так называемая «Александрия Сербская»), но автор чрезвычайно широко подходит к данной теме и прослеживает литературную преемственность до ее самых ранних истоков. В большой мере это касается эпизода с пребыванием Александра у брахманов или гимнософистов (по терминологии Веселовского, «нагомудрецов»). Главные группы текстов, где Веселовский усматривает параллели, следующие: а) повествование об Александре и брахманах, об Александре и гимнософистах в разных вариантах; б) рассказ о хождении Зосимы к рехавитам (в славянских версиях они могут называться «рахманы») [*Ванеева; Мильков*]; в) разнообразные агиографические повествования о хождении к «монашескому раю».

В дополнение к выводам Веселовского о сходстве основных положений и сюжетных линий (общими чертами оказываются местоположение «блаженных» в недоступных областях, за устрашающими преградами, которые преодолевает главный герой — глубокая пустыня, океан, непреодолимая река, области, населенные чудовищами; образ земного рая как плодового сада, орошаемого чудесным источником; нагота или скудная одежда обитателей «рая»; покровительство некой небесной силы, общение с ней; безгрешная и безмятежная жизнь; полное безбрачие или краткий брачный период ради продолжения рода; долголетие, беспечальная смерть, знание срока своей кончины) следует

26. См. об этом: [Веселовский, 130–328]. См. в особенности одну из глав раздела «К вопросу об источниках сербской Александрии» (с. 220 и далее).

также отметить совпадение и более мелких деталей. Оно иной раз говорит больше, чем общие сюжетные линии, которые легко списать на типологическое родство. Так, во многих источниках «блаженные» при встрече называют главного героя по имени, хотя в первый раз его видят (гимнософисты — Александра, Мария Египетская — Зосиму, четверо юношей — Пафнутия).

Следует обратить внимание, как уже говорилось, на совпадения имен в перечисленных источниках.

Первые два из имен четырех юношей в «Житии Онуфрия» — Иоанн (ΙΩΣΑΝΝΗΣ) и Андрей (ΑΝΔΡΕΑΣ) — обнаруживают сходство с именами Ианнес и Иамбрес.

Греко-египетское имя третьего юноши Ἰρακλάμιων «Геракламмон (Иракламмон)» неоднократно засвидетельствовано в надписях позднеантичного времени²⁷. Греческую «составляющую» этого синкретического имени можно найти в одном из упомянутых литературных памятников как имя обитателя и правителя земли блаженных, а египетскую часть — как патроним Александра. В новогреческой и сербской версиях романа об Александре «нагомудрецы» (гимнософисты) говорят, что имя Александра возвестил им предводитель народа блаженных царь Ираклий: «Ираклий с царицей Севирой и со своим народом ушел от мира, впадшего в грех, и поселился в тех местах»²⁸. Эпизод, где по пути к брахманам Александр обнаруживает статую Геракла, встречается в разных версиях романа [Веселовский, 273–274]. С другой стороны, у Псевдо-Каллисфена^{*1} Александр называет себя «сыном Амона»²⁹.

Что касается соединения имен Геракла и Амона в одном теофорном имени, то это не уникальное явление в греко-египетской ономастике; ср. имя коптского святого Фойбаммон, составленное из имен Феб и Амон. Хорошо известно обыкновение греков отождествлять чужеземных божеств со своими богами или полубогами. В частности, Геродот^{*2} сообщает, что в обрядах фиванцев в честь «Зевса, которого они называют Амоном», фигурирует статуя Геракла, то есть сына Зевса.

Наконец, в христианской литературе жанра «хождений» встречается и четвертое имя — Феофил. В греческой минее сохрани-

*1 *Hist. Alexandri Magni*. 35

*2 *Herod. Hist.* II. 42.

27. См., напр.: [Cuvigny, Hussein, Wagner, 80], остракон 76 и примечание к нему; [Cuvigny, Wagner, Nr. 249, 339].

28. Русский перевод Веселовского: [Веселовский, 266].

29. В романе он оказывается сыном фараона Нектанеба; это позволяет предположить, что книга написана в Египте. В литературе коптского периода не раз засвидетельствовано, что знаменитому историческому лицу (например, Диоклетиану) приписывается египетское происхождение.

лось сказание о трех иноках из Месопотамии, которые в своих странствиях встретили св. Макария. В финале своего странствия, миновав Азию и Индию, они через страшные и гибельные места доходят до сада с источником сладкой воды и алтарем [Веселовский, 305–306] — своего рода вариант земного рая, хотя и без обитателей. Одного из иноков зовут Феофил.

Можно предположить, что «хождение» Пафнутия представляет собой своего рода попытку окончательно свести воедино повествования о земном рае. Во всяком случае, на это может указывать переключка имен.

Возможно, Зосима, центральный персонаж хождения к рехавитам, и Зосима, который в странствии по пустыне встречается прп. Марию Египетскую, не случайно оказываются тезками — даже если не идентифицировать этих персонажей по примеру Веселовского.

Уже многие исследователи замечали, что в поздней традиции основанная на библейских апокрифах легенда о рехавитах и индийская (?) легенда о брахманах и гимнософистах претерпели вторичное слияние. Примечательно, что в славянском варианте хождения обитатели «монашеского рая» именуются рахманами, а рассказ о них почти дословно повторяет греческий текст повествования о рехавитах. Исходя из этого, можно предположить, что «Рехам» — один из вариантов библейского имени Рехав в греческой версии легенды, — тоже свидетельство конвергенции сюжетов о рехавитах и брахманах в христианской литературе³⁰.

Таким образом, легенда о труднодоступном земном рае представляет собой бродячий сюжет, по-разному представленный в раннехристианских и дохристианских источниках. Типологическое сопоставление и анализ ономастики позволяет предположить, что в повествовании выделяются два основных источника: античная легенда о народе блаженных и библейское повествование о праведном роде. Возможно, текст, отраженный в коптском житии, представляет собой попытку свести воедино различные варианты легенды.

30. Библиографию исследований (до 2000 г. включительно), посвященных роману об Александре и, в частности, истории с брахманами, см.: [Steinmann].

Источники и литература

1. *Ванеева* = Ванеева Е. И. Хожение Зосимы к рахманам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2 : Л–Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л. : Наука, 1989. С. 489–491.
2. *Веселовский* = Веселовский А. Н. Из истории романа и повести: Материалы и исследования. Вып. 1 : Греко-византийский период. СПб. : Тип. Импер. акад. наук, 1886. 607 с.
3. *Войтенко 2011* = Войтенко А. А. Оазис Ианния и Иамврия в агиографической традиции IV в. // Диалог со временем. 2011. Вып. 37. С. 262–273.
4. *Войтенко 2015* = Войтенко А. А. Яблоки и фиги. Одно разночтение в Житии св. Онуфрия Великого // Вестник Московского городского педагогического университета : Серия «Исторические науки». 2015. № 3 (19). С. 80–88.
5. *Мильков* = Мильков В. В. Тема земного рая в древнерусских апокрифах. 1: Хожение Зосимы к рахманам // Язык и текст. 2016. Т. 3. № 4. С. 44–71.
6. *Amélineau* = Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le desert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes : Pour servir de bulletin à la Mission Française du Caire. 1885. V. 6. N. 3–4. P. 166–194.
7. *Coptic Martyrdoms* = Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt / Ed., Engl. transl. by E. A. Wallis Budge. London : The British Museum, 1914. 523 p. (Coptic Texts; v. IV).
8. *A Coptic Dictionary* = A Coptic Dictionary / Compiled with the help of many scholars by W. E. Crum. Oxford : Oxford University Press, 1979. xxiii+953 p.
9. *Cuvigny, Hussein, Wagner* = Cuvigny H., Hussein A., Wagner G. Les ostraca grecs d'Aïn Waqfa : Oasis de Kharga. Le Caire : IFAO, 1993. 91 p., 15 plates. (Documents de fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; XXX).
10. *Cuvigny, Wagner* = Cuvigny H., Wagner G. Les Ostraca grecs de Douch. [Le Caire] : IFAO, 1986–1992. Fasc. 1–3. 1–57; 59–183; 506–539.
11. *Genesis Rabbah* = Genesis Rabbah : The Judaic Commentary to the Book of Genesis / Ed. J. Neusner. Atlanta, GA : Scholars Press, 1985. V. 1–3.
12. *Greek-English Lexicon* = Greek-English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell & K. Scott ; Rev. and augm. by H. S. Jones & R. Mackenzie. A New Edition. Oxford : Clarendon Press, 1966. 804 p.
13. *Haelewyck* = Haelewyck J.-C. Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum : Édition de la version syriaque brève // Le Muséon. 2014. V. 127. N. 1–2. P. 95–147.
14. *Halkin* = Halkin F. La vie de saint Onuphre par Nikolaos le Sinaïte // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. 1987. N. S. V. 24. P. 7–27.

15. *Historia ad Lausum* = Palladii, episcopi Helenopoleos. *Historia ad Lausum* // PG. V. 34. Col. 991–1278.
16. *Histories of the Monk* = *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius* by Paphnutius with a Discourse on saint Onnophrius by Pisentius of Coptos / Transl., with an Introd. by T. Vivian. Kalamazoo, MI : Cistercian Publications, 2000. 179 p. (Cistercian Studies; n. 140).
17. *Midrash* = *Midrash Bereshit Rabbah : Critical Edition with Notes and Commentary* / Ed. J. Theodor and Ch. Albeck. V. 1. 2nd ed. Jerusalem : Shalem Books, 1996.
18. *Pietersma* = Pietersma A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the magicians* : P. Chester Beatty XVI. Leiden : Brill, 1994. 349 S.
19. *Steinmann* = Steinmann M. *Collatio Alexandri et Dindimi — eine annotierte Arbeitsbibliographie* // *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*. Bd. 4. 2001. S. 51–84.
20. Πάσχος = Πάσχος Π. Β. Ὁ ἀναχωρήτικος μοναχισμὸς κατὰ τὸν Δ΄ αἰῶνα (Ὁ βίος τοῦ Μεγάλου Ὀνοφρίου) // *Θεολογία*. 1990. Αρ. 61. Σ. 817–857.

Список сокращений

PG Patrologiae cursus completus : Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1860.

Е. В. Smagina

Narrative of the “Monastic Utopia” in the Coptic Literature as a Result of Convergence

The article investigates one of the “wandering” topics of Christian literature — the image of the monastic earthly paradise or utopia in the writings of the “peregrination” genre. This study is focused on the development of this topic in the Coptic “Life of St. Onuphrius the Anchorite”. Some details in the Coptic versions show that their Greek original was different from the extant Greek text. On the other hand, it is possible to trace parallels with the topics of the pseudepigrapha — the legend about the paradise of the Egyptian priests Jannes and Jambres, the pre-Christian legend of the blessed descendants of Rechab. The coincidence of details, especially in some proper names, and the structural similarity suggest that the Coptic text is a result of the convergence of different traditions.

KEYWORDS: Christianity, patristic hagiography, pseudepigrapha, earthly paradise.

К 120-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ И 40-ЛЕТИЮ
СО ДНЯ КОНЧИНЫ АРХИМАНДРИТА ТАВРИОНА (БАТОЗСКОГО)

А. М. Копировский, А. Н. Лепёхина

Архимандрит Таврион (Батозский): к проблеме канонизации

Архимандрит Таврион (Батозский) (1898–1978) — монах и священник Русской православной церкви, годы служения которого пришлись на времена гонений на церковь в СССР. Свидетельства святости его жизни проявились прежде всего в традиционных формах его служения: литургического, проповеднического, пастырского. В то же время его жизнь и служение имели целый ряд особенностей, характерных для исповедания веры и созидания церковной жизни в советский период. Цель настоящей статьи — выделить уникальные стороны служения архим. Тавриона, позволяющие говорить о его святости в контексте «нового мученичества и исповедничества» XX века.

В качестве материалов исследования использовались публикации и расшифровки проповедей архим. Тавриона; его личные воспоминания, письма из ссылок духовным чадам; воспоминания и свидетельства его духовных чад, а также архивные материалы (следственные дела и др.).

ключевые слова: архим. Таврион (Батозский), новые мученики и исповедники XX в., канонизация, критерии канонизации, святость.

Архимандрит Таврион (Батозский) (1898–1978) — священнослужитель Русской православной церкви, проповедник, церковный деятель, оказавший своей проповеднической, литургической и пастырской деятельностью большое влияние на многих людей в 1930–1970-е годы в СССР, в том числе на представителей интеллигенции. Архимандрит Таврион широко почитался церковным народом, в связи с чем уже в 1990-е гг. появились предложения причислить его к лику святых (обращения редакции журнала «Православная община» (православного братства «Сретение») в 1991 г. [*Обращение*], автора сборника «Вся

жизнь — Пасха Христова» свящ. Владимира Вильгерта [*Вильгерт*, 5], конференции в память архим. Тавриона в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете в 2008 г. [*Зайцева*]; свидетельство доктора богословия, профессора МДА, К. Е. Скурата [*Скурат*] и др.).

Однако постановка вопроса о канонизации архим. Тавриона обнаружила следующую коллизию: с одной стороны, архим. Таврион служил Богу и Церкви как традиционно-церковный человек (аскет, исповедник веры, пастырь-духовник), достигнув на этом пути несомненной для большинства тех, кто его знал, святости; с другой — особенностями совершения богослужений и духовной практики он вызывал нарекания у многих священнослужителей, монахов и мирян¹. Рассмотрение этой коллизии связано с проблемой критериев канонизации (т. е. признания церковью святости того или иного человека) в эпоху, наступившую после завершения так называемого константиновского периода [*Булгаков 1921*; *Булгаков 1965*, 342–344, 400–401], т. е. после завершения эпохи христианской государственности, и существенно, а иногда — радикально отличавшуюся от предыдущей.

Явление святости архимандрита Тавриона в контексте традиционных критериев канонизации

Для свидетельства о святости архим. Тавриона необходимо сопоставить особенности его жизни и служения с традиционными критериями канонизации, принятыми в Русской православной церкви [*Ювеналий*, 56–57].

С ранних лет и в течение всей жизни архим. Таврион (мирское имя — Тихон) тяготел к глубоко аскетическому образу жизни. В детстве он много молился в храме и дома, тянулся к монастырской жизни и уже тогда имел намерение ежедневно участвовать в литургии. В 15 лет Тихон отпросился у родителей и поступил в Глинскую пустынь [*Костина*, 12–14], где окончил миссионерские курсы, а главное — приобрел практику ежедневного чтения Евангелия [*Бычков*, 55].

1. См., напр.: Иоанн (Маслов), архим. Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX вв. М.: Издат. отдел Московского патриархата, 1994. С. 513–514; Каверин Н. Кто добивается канонизации архимандрита Тавриона (Батозского)? // *Благодатный*

Огонь. 2008. № 9. URL: <http://www.blagogon.ru/articles/246/> (дата обращения: 31.05.2018); Каверин Н. Сверхчастое причащение и обновленчество // *Благодатный огонь*. 2007. № 16. URL: <http://www.blagogon.ru/articles/144/> (дата обращения: 31.05.2018).

Когда в январе 1920 г. Тихон был призван в ряды Красной армии для отбытия воинской повинности, то на призывном пункте объяснил причину своего отрицательного отношения к воинской службе тем, что, будучи послушником в монастыре, отдал себя на служение только Богу, и большевики его отпустили [Костина, 17]. Стремясь как можно скорее вернуться в обитель, на обратном пути он едва не погиб. Этот трагический и вместе с тем чудесный случай спасения от смерти в зимней реке, когда ему пришлось пробыть в ледяной воде четыре с лишним часа, описан о. Таврионом в его кратких воспоминаниях [Таврион (Батозский) 1991б].

После пострига монах Таврион прошел все ступени традиционного монашеского пути, стал архимандритом и сподобился особых духовных даров, в том числе даров прозорливости и чудотворения. Большое число свидетельств прозорливости архим. Тавриона относятся к тому, когда в пастырской беседе с человеком он видел его дальнейший жизненный путь [Копировский] или в проповеди отвечал на неозвученные вопросы молящихся [Вильгерст 2001, 101–102]. Кроме того есть свидетельства о чудесах, совершавшихся по молитвам о. Тавриона при его жизни и по молитве к нему после его кончины [Вильгерст 2001, 101–102, 104–115]. Духовные дарования о. Тавриона проявлялись особенно ярко в последнее десятилетие его служения (1969–1978), когда он был духовником небольшого женского монастыря в Латвии — Спасо-Преображенской пустыни под Елгавой.

Став монахом, а затем в 1923 г. — священнослужителем, о. Таврион сразу же попросил и получил благословение на ежедневное служение литургии «идеже прилучится» (т. е. буквально: «там, где получится»), что и было написано на дарованном ему переносном антиминсе [Бычков, 92]. Это благословение он исполнял всю свою жизнь, в течение более пятидесяти лет, во всех ссылках и лагерях, храня антиминс на время арестов и заключения у верных людей [Костина, 25].

В общей сложности архим. Таврион провел в тюрьмах, лагерях и ссылках 19 лет², везде продолжая ежедневно совершать ли-

2. При возведении о. Тавриона в сан архимандрита, епископ Павлин поздравил его словами: «Не думай, что это тебе дается за заслуги, это тебе на будущее, потому что о тебе там (имеются в виду власти) так думают, что, я полагаю, ты всю жизнь проведешь в тюрьме» [Костина, 31].

В зависимости от того, как считать сроки ссылок и лагерей, пережитых архим. Таврионом, их про-

должительность по данным одних исследователей составляет 19 лет, по данным других — около 26 лет. Если считать по хронологии событий, приведенных в опубликованных исследованиях С. С. Бычкова и В. А. Костиной, общий срок пребывания о. Тавриона в тюрьмах, лагерях и ссылках составит около 19 лет: 1929–1930 гг. — первый арест, тюрьма; 1930–1932 — лагерь, 1940–1948 гг. — вто-

тургию, неся пастырское попечение о заключенных вместе с ним людьми (существуют сведения, что он принимал у них исповедь в их предсмертные минуты [Костина, 62]). Архимандрит Таврион вспоминал об этом опыте так: «В какой-нибудь трущобе, яме, а литургия совершалась» [Священноисповедник]; часто при этом:

...Храмом и жертвой (здесь — жертвенником) при всех утеснениях служили грудь и сердце (т. е. за неимением престола он совершал литургию на груди, лежа. — А. К., А. Л.), а Чашей — консервная банка [Костина, 171].

Архимандрит Таврион всегда горячо и вдохновенно проповедовал во время богослужений, что вызывало у молящихся огромный духовный подъем³. С особой силой дар проповеди проявился во время его служения в Спасо-Преображенской пустыни под Елгавой. Духовная дочь архим. Тавриона Лидия Лях вспоминала:

Бывало, стоишь на службе, вспоминаешь свое прошлое. Становится стыдно, и думаешь: «Да простит ли Господь содеянное?..» Начинается проповедь, и о. Таврион говорит: «Блудница оmyвает ноги Спасителя, волосами отирает и говорит: “Господи, возлюби любящую Тя и праведно ненавидимую”. Вот картина! Она знала, что Бог есть любовь, она не усомнилась: “Простит ли меня Господь?” “Возлюби меня”, — говорит». Батюшка дал полный ответ на мое сомнение и смущение [Костина, 184]⁴.

Проповеди произносились на каждом богослужении [Вильгерт 2008, 129]; звучавший на них призыв к свидетельству и возвещению слова Божьего был обращен ко всем — как священнослужителям, так и мирянам:

Нам, как христианам, следует всегда трудиться, проповедуя слово Божие. Слово Божие не скрывает от нас того, что мы из себя представляем, и что нам нужно. <...> А поступаем как неверующие! Отрезвитесь! Будем отрезвляться! Особенно в настоящее время, потому что причина неверия, которое мы видим, которое часто близко нас касается, в самих нас лежит.

рой арест, Туринский концлагерь; 1948–1956 — ссылка в Кустанайскую обл., Казахстан. Если рассматривать в том числе период нелегального («катакомбного») служения архим. Тавриона в 1932–1940 гг., то получится около 26 лет.

3. См., напр.: [Вильгерт 2008, 128; Копировский, 10–11; Виктор (Мамонтов) 2001, 43; Литургия, 67; Бибихин, 239].

4. Множество воспоминаний о прозорливости и духовной помощи по молитвам архим. Тавриона собрала В. А. Костина в своей книге «Богом моим пройду стену...»; много таких примеров приводит и С. С. Бычков; они содержатся практически во всех воспоминаниях бывавших в Пустыньке людей.

Посылая учеников на проповедь, Христос сказал: «Идите и проповедуйте Евангелие всей твари». Потом Он говорит: «Вы свет мира, вы соль земли». Вот какой должна быть наша христианская вера и христианская жизнь! [Таврион (Батозский) 2002, 58–59].

Как пастырь, архим. Таврион умел не только утешать, но укреплять и вдохновлять людей: в своих проповедях и личных беседах он «задавал такой внутренний тон, что все постепенно росли и что-то понимали про ответственность за церковь» [Копировский, 11]. По словам архим. Виктора (Мамонтова), его «жажда творить нового человека во Христе встретила с жаждой веры и истины у тех, кто сопротивлялся духу лжи и распада» [Виктор (Мамонтов) 2001, 42].

Еще при жизни архим. Таврион почитался как угодник Божий многими православными людьми из интеллигенции и простого народа⁵. Так вспоминает об архим. Таврионе В. В. Бибихин:

Подвиг Тавриона в том, что его не понять. Он берет на себя тяготу как Святогор тягу земную. В 27 лет архимандрит: «за будущие страдания». Потом немислимо долго, десятилетие за десятилетием, в сибирских лагерях, какое-то время за уборкой трупов. Он давно не в этой жизни [Бибихин, 240–241].

Таким образом, в жизни и служении архим. Тавриона проявились следующие традиционные признаки святости, перечисленные в докладе митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Поместном соборе РПЦ 1988 г., в частности:

- истязание за веру Христову;
- чудотворения, совершаемые святым по его молитвам;
- большие заслуги перед Церковью и народом Божиим (возрождение храмовой, приходской и монастырской жизни во время гонений на веру и церковь. — А. К., А. Л.);
- добродетельная, праведная и святая жизнь;
- противостояние за веру даже до крови;
- проявление Богом сверхъестественных знамений и чудес;
- большое почитание его народом... еще при жизни [Ювеналий, 25–26; Георгий (Тертышников), 186–193].

5. См. напр.: [Бибихин, 240–241; Вильгерст 2001, 101–102, 104–115].

Свидетельства святости архимандрита Тавриона вне традиционных критериев канонизации

Особый характер служения архим. Тавриона проявлялся в постоянном собирании церковного народа везде, где архим. Таврион поставлялся на приходское служение. В 1928 г. иеромон. Таврион был назначен настоятелем храма свт. Феодосия Черниговского в Перми, первоначально — храма «тихоновской» ориентации, впоследствии захваченного обновленцами. Добившись возвращения храма патриаршей церкви, архим. Таврион собрал местное расcеянное монашество (в приход съехались бывшие насельники Белогорской мужской и Успенской женской обителей, в результате чего «образовался настоящий монастырь: здесь объединились около 40 монахов и монахинь» [Костина, 35]). Он организовал в приходе богослужения с всенародным пением, ввел частую проповедь, вовлекал прихожан в общинно-приходскую жизнь (был образован церковный совет, помогавший настоятелю; тайная детская церковно-приходская школа, где с согласия родителей шло обучение детей Закону Божию, чтение духовной литературы) [Костина, 30–32]. В результате таких усилий архим. Тавриону удалось сделать освобожденный им от обновленцев храм оплотом православия. Успешная борьба с обновленцами была подлинной причиной его первого ареста в 1929 г., когда он был обвинен в антисоветской агитации. На следствии архим. Таврион заявил: «Предъявленное мне обвинение считаю вымышленным, и признаю его лишь как испытание, чтобы пострадать за Христа-Спасителя»⁶.

В период нелегального («катакомбного») служения в Перми, Усолье, затем в Калуге, выезжая оттуда в Москву, Казань, Пермь, Липецк, Воронежскую область⁷, архим. Таврион постоянно встречался с мирянами и священнослужителями, совершал богослужения в тайных домашних церквях-общинах, а также постриги в монашество и схиму [Костина, 47–60].

В годы служения архим. Тавриона в Спасо-Преображенской пустыни в летние месяцы каждый день собиралось до 150–200 паломников [Вильгерт 2000, 98]. Часто они приезжали из мест, где не было храма или церковной общины. Тогда монастырь, где служил о. Таврион, становился для них местом молитвы и участия

6. ЦА ФСБ. Д. № П-8887. Л. 47 (цит. по: [Бычков, 117]).

7. От освобождения архим. Тавриона из лагеря в 1932 г. до второго ареста в 1940 г.

в таинствах, но главное — духовной школой и возможностью, часто впервые, ощутить Церковь как евхаристическую общину [Виктор (Мамонтов) 2000, 130], в которой собраны «все на одно и то же» (ἐνὶ τῷ αὐτῷ)⁸.

*1 Ср.: 2 Тим 2:2

Приходских священников о. Таврион призывал поддерживать и собирать в первую очередь тех, кто может потом научить других^{*1}, пока невозможно научение всех [Евгений (Румянцев) 2]. По определению свящ. Георгия Кочеткова, архим. Таврион «собирал Церковь в масштабе не приходском и даже не епархиальном, а как бы *общецерковном*» [Литургия, 64].

По воспоминанию людей, близко знавших архим. Тавриона, он «задумал превратить пустыньку в миссионерский монастырь, который бы осуществлял евангелизацию обезбоженного советского общества» [Бычков, 277]. Основой для решения этой задачи он сделал радикальное изменение отношения паломников к евхаристии. Назначение современного монастыря архим. Таврион видел в том, чтобы, прежде всего, служить приходящим в него людям «преподанием Чаши Христовой» [Бычков, 277–278], чтобы восстановить разрушенную в абсолютном большинстве приходо-практику регулярного причащения. Это значительно отличалось от бытовавших многие века представлений, в соответствии с которыми монастырь должен быть местом духовного совершенствования его насельников с помощью регламентировавшего их жизнь общего для всех устава и назначенных каждому из них его старцем индивидуальных аскетических упражнений. В одной из своих проповедей архим. Таврион так раскрывал назначение современного монастыря:

Мы вас встречаем, как детей Божиих, и преподаем вам то, что велел нам Господь. А что нам велел Господь? Господь велел нам прощать вам грехи, Господь велел совершать для вас великое таинство. <...> И вот вы, дорогие наши богомольцы, приходите к Чаше Христовой. Эти моменты имеют неизгладимое для вас впечатление. Мы тоже вас принимаем, потому что каждый из вас лично приходит ко мне, рассказывает свои трудности, свои духовные переживания. <...> Это объединяет нас. <...> Мы видим в вас выполнение

8. Ср.: «Древнее церковное сознание знало, что надо быть всегда вместе (κοινῇ πάντες), собранными на одно и то же (ἐνὶ τῷ αὐτῷ). Мы сейчас почти никогда не бываем все вместе, но каждый за себя и для себя. Преодолеть эту замкнутость не всегда просто и легко, а особенно нелегко выйти на все-

ленские просторы церковной жизни. Но не будем обманываться: подлинные вселенские просторы открываются только в Церкви, а не вне ее. А если в Церкви, то тогда, когда мы “все вместе” собраны на одно и то же, т. е. когда мы собираемся в Церковь» [Афанасьев, 10].

воли Божьей, которая лежит на нас. <...> ...По отношению к вам у нас умиленная истинная благодарность за то усердие ваше, которым мы и существуем. Наше назначение в том, чтобы вам служить. А если не будем служить, то никакого предназначения нашего мы не исполняем. <...> ...На литургии — вы слышите слово Божие и краткое пояснение-напоминание. Этот долг проповеди мы тоже несем. Так мы стараемся взаимно восполнить то, что лежит на каждом из нас [Бычков, 277–278].

Любовь ко Христу и к человеку в обезбоженном мире архим. Таврион переживал очень остро и в ней видел высшую реальность [Бездетко, 51]. По мысли архим. Тавриона, через восстановление регулярного причащения обновляется и возрождается не только каждый верующий христианин, но жизнь Церкви в целом [Бездетко, 92].

Принципиальным моментом собирания людей на евхаристию для него был призыв к причастию за каждой литургией, т. е. фактически ежедневного, всех участвующих в богослужении паломников [Костина, 172]. При этом основной содержательный акцент делался архим. Таврионом не на укреплении личного благочестия каждого из причастников, а на осознании ими ответственности друг за друга, за тех, кто находится вне церкви и даже более — за весь мир, способствуя тем самым «сохранению его бытия» [Вильгерт 2001, 127]. По возвращении из монастыря, многие паломники начинали причащаться регулярно, сознательно и вдохновенно, и сохраняли это вдохновение навсегда.

Архимандрит Таврион всегда являл живой пример отношения к богослужению. Архимандрит Виктор (Мамонтов) отмечает, что во время богослужения архим. Таврион находился в постоянном общении с народом: он, в отличие от традиционного положения священника спиной к народу, почти всегда стоял к нему лицом [Виктор (Мамонтов) 2001, 44]. Во время литургии он, по выражению одного из присутствовавших на ней, «горел, как факел», и желал это выразить — в начале евхаристического канона он переоблачался в красное, как на Пасху [Копировский, 11]. На евхаристическом каноне два хора (монастырский и народный) и весь остальной народ сходились вместе в центре храма, чтобы и петь «едиными устами и единым сердцем» [Копировский, 11]. Так он выявлял и совершал вместе с народом основной принцип евхаристической молитвы Церкви — единства, соборности, полноты собрания — «все на одно и то же» (ἐν τῷ αὐτό), делая это дерзновенно, в свободе, безо всякого страха и оглядок по сторонам,

как может делать человек, в котором «сгорело все, кроме любви» [Лойченко] к Богу и ближнему.

Архимандрит Таврион дерзновенно позволял себе использовать в богослужении русский язык (например, при чтении Писания⁹), а также делать небольшие литургические вставки, которые развивали главные моменты богослужения:

Помолимся за нашу страждущую церковь. Это есть наши усопшие. Помолимся о тех, о ком некому вспомнить. Все вместе поем «Отче наш» [Таврион (Батозский) 2002, 83].

Наступают минуты, когда мы будем петь «Тебе поем...», старайтесь, братья и сестры, петь как один, как одно сердце, как одни уста, открытою верою, уверенною бодростью. Проявим Господу Богу нашему преданность...

— призывал архим. Таврион во время литургии [Виктор (Мамонтов) 2001, 43]. Он призывал молящихся к общему пению, делая их непосредственными участниками совершаемого таинства, помогая им как собранию народа Божьего выразить свою свободу, силу и дух [Таврион (Батозский) 1991а, 5].

Архимандриту Тавриону пришлось пережить противостояние попытке устроения монастырской жизни на новых началах, когда в 1957 г. он был поставлен настоятелем возрождаемой после войны Глинской обители. Тогда он призвал братию направить свои усилия не только на личное спасение, но, прежде всего, на свидетельство и возрождение духовной жизни соотечественников [Бычков, 230]. Архимандрит Таврион осуществил это в большом внимании и усилиях в отношении приема паломников, что во многом изменило привычный ход монастырской жизни: трижды в течение литургии он произносил проповедь, ориентированную прежде всего на паломников; призывал их к ежедневному причастию; вместо строгого партесного богослужебного пения, принятого в Глинской пустыни, ввел более простое, сделав его максимально доступным для понимания и соучастия церковного народа [Бычков, 229]. Возвращение к изначальному богослужебному уставу, призванное поднять молитвенный дух братии монастыря, миссионерская направленность архим. Тавриона и наплыв

9. Например, аудиозапись проповедей из архива СФИ: проповедь на всенощной 06.12.1975; проповедь на литургии на Евангелие 28.01.1976; и др.

народа вызвали напряжение и недовольство братии монастыря: призыв к ежедневному причастию был воспринят ими как «проповедь католицизма» [Бычков, 230]; восстановление изначального устава — как посягательство на отдых монахов после трудового дня или отдохновение для монахов старшего поколения после перенесенных страданий в тюрьмах и лагерях; монастырь воспринимался ими прежде всего как заслуженное пристанище покоя, уединения и сосредоточения на личном спасении [Бычков, 229–231], из «аскетического эгоизма» [Чистяков, 141].

В конце 1950-х — 1970-х гг. деятельность архим. Тавриона в монастыре пришла в противоречие с главным направлением жизни церкви. Размышляя о причинах конфликта в Глинской пустыни во время настоятельства архим. Тавриона¹⁰, С. С. Бычков дает этому конфликту такую оценку:

Те, кто прошел через тюрьмы и лагеря, получили прививку от конформизма. <...> Оказываясь после отбытия наказания вновь в гуще человеческого бытия, «зэка» прикладывает свои мерки ко всему происходящему... <...> Человеку, прошедшему через испытания тюрьмой и лагерем, трудно найти свое место среди людей, не прошедших этот страдный путь [Бычков, 238].

Объяснение своей личной позиции архим. Таврион дал в «Записке о Глинской пустыни» [Таврион (Батозский) 2007, 385–388], в которой писал, что стремился положить «начало нравственного усовершенствования насельников обители, как во внутреннем самоотречении, так и во внешнем благоустройении и распределении труда» [Таврион (Батозский) 2007, 385]. Он обличал многих насельников в «отсутствии усердия и самоотречения», расслабленности в «послушании, чинности, труде и чтении», в противовес ставя добрым примером горячее желание соборной молитвы и духовного труда у паломников [Таврион (Батозский) 2007, 386]. Стремление совершать полунощницу ровно в 12 часов ночи, как это было в дореволюционном уставе обители, архим. Таврион связывал прежде всего с молитвенным погружением в тайну «величайшего явления в мире» — Рождества Спасителя Иисуса Христа и Его Второго пришествия для суда живых и мертвых как Жениха Церкви [Таврион (Батозский) 2007, 385]. Требование верности изначальному уставу архим. Таврион воспринимал как

¹⁰ С марта 1957 г. по январь 1958 г., т. е. меньше года.

«долг нашей благодарности перед нашим православным русским народом, верность нашу православию и ревнование о славе нашей Русской Православной Церкви» [*Таврион (Батозский) 2007, 385*]. После изгнания архим. Тавриона из Глинской пустыни ему несколько раз пришлось менять места служения, власти не раз снимали его с регистрации за ревностные труды по восстановлению приходских общин и храмов [*Костина, 114–115*].

Архимандрит Таврион возродил свободную проповедь в условиях ее запрета или искажения, причем на каждом богослужении [*Вильгерт 2008, 129*], он призывал к свидетельству и проповеди слова Божьего всех — как священнослужителей, так и мирян [*Таврион (Батозский) 2002, 58–59*]. Спецификой его проповеди стал призыв к покаянию и возрождению человеческого достоинства как «чада Божьего», которое он видел в исполнении человеком своего призвания от Бога:

Ныне христианин забыл о своем великом призвании на земле. Ведь Господь во всем нам велел уподобляться Себе... Одно ваше присутствие в мире должно аромат нести, людей преобразовать, сеять пример увлекающий [*Таврион (Батозский) 1993, 5*].

...будем жить жизнью Божией, будем жить, как дети Божии, и, смотря на нас, люди станут так же жить [*Таврион (Батозский) 1995, 6*].

Это приносило конкретный плод в жизни людей — они начинали миссионерствовать, готовиться к пастырскому служению, получать духовное образование и развивать церковную науку, служить благотворительностью и милосердием, молитвой, принимали иноческие обеты и др., то есть ощущали свою ответственность за Церковь. Среди духовных чад архим. Тавриона — священнослужители, проповедники и пастыри: архим. Виктор (Мамонтов) [*Виктор (Мамонтов) 2000, 127–136; Виктор (Мамонтов) 2001, 39–49*], игум. Евгений (Румянцев) [*Евгений (Румянцев) 2; Евгений (Румянцев) 1*], свящ. Георгий Кочетков [*Литургия, 61–74*], свящ. Владимир Вильгерт [*Вильгерт 2000, 90–114*], философ В. В. Бибахин [*Бибахин, 226–241*], искусствовед А. М. Копировский [*Копировский, 10–11*], церковный историк С. С. Бычков [*Бычков*] и др.

Уникальным явлением духа свободы и любви в его пастырском служении в 70-е гг. XX в. были:

- обличение не безбожников, а прежде всего «своих»: фарисеев, обрядоверов, формалистов; призыв ко всем христианам не

спасаться индивидуально, а «жить в созидании Церкви Божьей» [Таврион (Батозский) 2002, 61–62];

- наставление человека на путь служения: «сеять пример увлекающий» [Таврион (Батозский) 1993, 5], «жить жизнью Божией» [Таврион (Батозский) 1995, 6], исполняя свое призвание от Бога в личном и личностном церковном служении; причем делать это через личное крестоношение. «Наше гнездышко на кресте!» — парадоксально утверждал он в одной из проповедей [Таврион (Батозский) 1995, 6];

- призыв к постоянной духовной борьбе со злом в сердцах людей, «невидимая брань» [Е. Н., 6–7], при этом под источником зла им понималась не столько «внешняя» советская действительность, сколько сердце человека, стремящегося к греху.

Свое («советское») время архим. Таврион не проклинал, но называл «апостольским», временем свидетельства веры [Таврион (Батозский) 2002, 65–66]. Под действием его проповеди и жизни люди обращались, становились «тем, чем должны быть», приходили «в себя» и ко Христу, становясь сами «святыми» в изначальном, апостольском смысле этого слова, т. е. посвятившими Богу свою жизнь. Из личного свидетельства Сергея Фёдорова:

За время пребывания в монастыре душа просветлялась все более и более. Мне стало казаться, что во мне такой же свет, как и в о. Таврионе. Много давало общение с паломниками — соседями по келье. Были и кандидаты наук, и священники, и старички, и молодежь. <...> Мне приснился ясный сон: Раскрытые царские врата. Я в голубом стихаре стою у иконы Божией Матери на соле. Из алтаря вышел о. Таврион в голубом облачении и, остановившись около меня, спросил, качнув головой: «Ну? Уверовал?!» <...> Я пришел прощаться к о. Тавриону. <...> Сказал, что сюда приехал неверующим человеком, но здесь я получил такой опыт, что стал верующим. О. Таврион сказал мне, что веровать надо так, как верили святые. Благодаря своей вере они имели дерзновение перед Богом и творили чудеса. <...> Мы простились. В Преображенской Пустыни я пробыл одну неделю. Но этот человек перевернул всю мою жизнь [Федоров].

Архимандрит Таврион вдохновлял человека, вводя его в пространство, где Бог был не помощником в житейских трудностях, а Тем, с Кем общаются, перед Кем «ходят» — это давало силы на то, чтобы не просто перетерпеть советскую власть, а жить в полноте церковной жизни даже в условиях богоборчества. По замечанию свящ. Георгия Кочеткова,

О. Таврион был настоящим старцем. <...> О. Таврион был уникален тем, что, пройдя через горнило страшных страданий, при этом никогда не отрываясь от Церкви, всегда выполняя какую-то важную церковную функцию, какое-то служение, являл удивительное внимание к каждому человеку, такое же, как и ко всей Церкви. Поэтому он и был так вдохновлен Евхаристией как таинством Церкви. Он был истинным старцем, судя по той заботе и по тому ощущению воли Божьей о каждом конкретном человеке, которые были не просто жалостью и не просто ответом на тот или иной вопрос о нуждах человека, но именно проявлением старшинства, старчества в Церкви [Кочетков].

Другим признаком подлинного старчества архим. Тавриона о. Георгий называет «постоянную жертвенную открытость к людям», в которой он в то время «не боялся принять любого человека, если он действительно нуждался в беседе и духовном общении» [Кочетков]. Такие люди, как о. Таврион «вырывались из тех оков, в которые их пытались заковать» [Кочетков].

Таким образом, в опыте жизни и служения архим. Тавриона раскрылись явления святости, которые выходят за рамки традиционных критериев канонизации. Отец Таврион может быть поставлен в ряд почитаемых в нашей церкви ее служителей, широко известных в качестве духовных наставников, собирателей церковного народа во времена гонений, создателей в исключительно трудных условиях новых приходов и приходских учреждений, благовестников, исповедников веры (некоторые даже приняли мученическую кончину), таких как архим. Серафим (Тяпочкин) († 1982), прот. Александр Мень († 1990), архим. Иоанн (Крестьянкин) († 2006), прот. Павел Адельгейм († 2013) и др. Вопрос их причисления к лику святых почти всегда может быть рассмотрен также с точки зрения и традиционных, и новых критериев канонизации.

В связи с постановкой вопроса о канонизации архим. Тавриона можно предложить, в порядке обсуждения, ряд новых критериев канонизации:

- 1) Восстановление христоцентричности церковной жизни, проявляющееся в собирании личной и церковной жизни человека и собрания в Евхаристии как таинстве собрания, таинстве благодарения, таинстве братотворения и миротворения, общинотворения и со-причастия Христу и друг другу, — за каждой Литургией. Где при этом Евхаристия понимается буквально как таинство, совершаемое за «жизнь мира», а не индивидуализированно «для личного (индивидуально понятого) спасения».

2) Восстановление словесности, логистичности, диалогичности церковного собрания — через проповедь, молитву на понятном языке, особенно в условиях их запрета или искажения, подмены, когда церковь становится собранием взаимного общения и взаимопонимания, отклика, диалога, рассуждения.

3) Восстановление экклезиоцентричности жизни; собрание церкви и восстановление ее соборности, в том числе как мирное и непримиримое противостояние расколу в церкви и вовне ее, а также — «темным двойникам» церкви.

4) Восстановление антропоцентричности церковной жизни как содействие возрождению и обновлению достоинства людей в духе личного и личностного дара свободы и любви ко Христу, в условиях последствий «антропологической катастрофы» XX в., подавления и разрушения личностного начала в человеке.

5) Восстановление пневмоцентричности жизни церкви как постоянного поиска, отклика и плодоношения на получаемые дары Святого Духа; жизнь в духе любви и свободы.

Эти критерии необходимы как мерило жизни Церкви верных — не после их кончины, а при жизни, равно тому, как ап. Павел называл всех верных «призванными святыми»^{*1}. Святой человек помогает, прежде всего, выявить такие качества жизни верных Церкви Небесной, которые проявляют ее норму, а не нечто исключительное.

*1 Рим 1:7

Источники и литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, прот. Трапеза Господня. Киев : Храм прп. Агапита Печерского, 2003. 176 с.
2. *Бездетко* = Бездетко Е. Благовестие архимандрита Тавриона // Православная Москва. 1994. № 16. С. 43–51.
3. *Бибихин* = Бибихин В. В. Старец Таврион // Наше положение : Образ настоящего / О. А. Седакова, В. В. Бибихин и др. М.: Изд. гуманитар. литературы, 2000. С. 226–241.
4. *Булгаков 1921* = Булгаков Сергей, прот. На пиру богов : Pro и contra : Современ. диалоги. София : Рос.-Болг. книгоизд-во, 1921. 119 с.
5. *Булгаков 1965* = Булгаков Сергей, прот. Православие : Очерки учения Православной Церкви. Париж : YMCA-Press, 1965. 403 с.
6. *Бычков* = Бычков С. С. Страдный путь архимандрита Тавриона. М. : Тэтис Паблишн : [Sam&Sam], 2007. 462 с.
7. *Виктор (Мамонтов) 2000* = Виктор (Мамонтов), архим. О евхаристическом возрождении // Приход в православии : Материалы Международ-

- ной богословской конференции (Москва, октябрь 1994 г.). М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2000. С. 127–136.
8. *Виктор (Мамонтов) 2001* = Виктор (Мамонтов), архим. Отец пустыни // Сердце пустыни. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. С. 39–49.
 9. *Вильгерт 2000* = Вильгерт Владимир, свящ. Воспоминания об отце Таврионе Батозском // Православная община. 2000. № 55. С. 90–114.
 10. *Вильгерт 2001* = Вся жизнь — Пасха Христова. Архимандрит Таврион (Батозский) : Жизнеописание. Воспоминания духовных чад. Проповеди / Сост. В. Вильгерт. М. : Отчий дом, 2001. 206 с.
 11. *Вильгерт 2008* = Вильгерт Владимир, свящ. Новое вино — новые мехи // Христианос : Альманах. 2008. № 17. С. 127–136.
 12. *Георгий (Тертышников)* = Георгий (Тертышников), архим. Критерии канонизации местночтимых святых в Русской Православной Церкви // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 186–193.
 13. *Евгений (Румянцев) 1* = Евгений (Румянцев), игум. Воспоминания об архимандрите Таврионе (Батозском). Часть 1. URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/050818105609> (дата обращения 31.05.2018).
 14. *Евгений (Румянцев) 2* = Евгений (Румянцев), игум. Воспоминания об архимандрите Таврионе (Батозском). Часть 2. URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/050824125931.htm> (дата обращения: 31.05.2018).
 15. *Е. Н.* = Е. Н. Спасо-Преображенская пустынь, август 1977 г. Из воспоминаний об архимандрите Таврионе // Православная община. 1993. № 1–3 (13–15). С. 6–8.
 16. *Зайцева* = Зайцева Ю. Пора ли канонизировать о.Тавриона (Батозского)? URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=4&id=21220> (дата обращения: 31.05.2018).
 17. *Копировский* = Последний из «могикан» : Воспоминания А. М. Копировского об архимандрите Таврионе (Батозском) // Кифа. 2004. № 9 (24). С. 11.
 18. *Костина* = Костина В. А. «Богом моим пройду стену...» : Подвиг исповедничества архимандрита Тавриона (Батозского). Пермь : [Б. и.], 2010. 374 с. : ил.
 19. *Кочетков* = Сила свободы : Воспоминания свящ. Георгия Кочеткова об архим. Таврионе (Батозском). URL: http://www.psmb.ru/obshchinno-bratskaja_zhizn/u_kogo_mu_uchimsja/statja/sila-svobody (дата обращения: 02.08.2018).
 20. *Литургия* = Литургия отца Тавриона : Беседа со священником Георгием Кочетковым // Христианос : Альманах. 1998. № 7. С. 61–74.
 21. *Лойченко* = Лойченко С. Пусть все сгорит. Кроме любви. URL: <http://www.psmb.ru/aktualnye-temy/usvoen-li-cerkovju-ves-opyt->

- novomuchenikov/statja/pust-vse-sgorit-krome-ljubvi/ (дата обращения: 20.06.2018).
22. *Обращение* = Обращение редакции // Православная община. 1991. № 3. С. 3.
 23. *Священноисповедник* = Священноисповедник архимандрит Таврион. URL: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/starets_tavrion.htm (дата обращения: 04.06.2018).
 24. *Скурат* = Скурат К. Е. Необыкновенное в обыкновенном. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Skurat/neobyknovennoe-v-obyknovennom/#0_10 (дата обращения: 13.08.2018).
 25. *Таврион (Батозский) 1991а* = Таврион (Батозский), архим. Из проповедей // Православная община. 1991. № 2. С. 3–6.
 26. *Таврион (Батозский) 1991б* = Таврион (Батозский), архим. Чудесное избавление от смерти в 1920 году // Православная община. 1991. № 1. С. 53–60.
 27. *Таврион (Батозский) 1993* = Таврион (Батозский), архим. Из проповедей // Православная община. 1993. № 1–3 (13–15). С. 3–6.
 28. *Таврион (Батозский) 1995* = Таврион (Батозский), архим. Слово на всенощной в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы // Православная община. 1995. № 26. С. 3–6.
 29. *Таврион (Батозский) 2002* = Таврион (Батозский), архим. Наше назначение в том, чтобы Вам служить // Три праведника рассказывают об основных Таинствах Православия / Сост. С. С. Бычков. М. : Sam & Sam, 2002. С. 5–92.
 30. *Таврион (Батозский) 2007* = Таврион (Батозский), архим. Записка о Глинской пустыни // С. С. Бычков. Страдный путь архимандрита Тавриона. М. : Тэтис Паблишн : [Sam&Sam], 2007. С. 385–388.
 31. *Фёдоров* = Фёдоров С. Встреча с архим. Таврионом (Батозским), 1978 год. URL: <http://www.proza.ru/2009/01/06/314> (дата обращения: 14.06.2018).
 32. *Чистяков* = Чистяков П. «Мир спасает Чаша»: опыт служения архимандрита Тавриона // Христианос : Альманах. 2008. XVII. С. 137–148.
 33. *Ювеналий* = Ювеналий (Поярков), митр. О канонизации святых в Русской Православной Церкви : Доклад на Освященном Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси : Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 года // Канонизация святых в XX веке. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 1999. С. 21–73.

ON THE 120TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH AND ON THE 40TH
ANNIVERSARY OF THE PASSING OF ARCHIMANDRITE TAVRION (BATOZSKY)

A. M. Kopyrovsky, A. N. Lepyokhina

Archimandrite Tavrion (Batozsky): On the Issue of Canonisation

Archimandrite Tavrion (Batozsky) (1898–1978) was a monastic clergyman of the Russian Orthodox Church whose years of service fell within the period of persecution against the church in the USSR. The holiness of his life was primarily manifested in the traditional forms of his liturgical, preaching and pastoral ministry. Along with this, his life and ministry had several features characteristic of professing faith and building church life during the Soviet period. The article aims at highlighting the unique aspects of Archimandrite Tavrion's service as the signs of his holiness in terms of the "new martyrdom and confession" in the XX century.

The study is based on various sources such as the publications and transcripts of Archimandrite Tavrion's sermons, his personal memories and letters from exile to his flock, the memories and testimonies of his spiritual children, archive records (investigation files, etc.).

KEYWORDS: Archimandrite Tavrion (Batozsky), new martyrs and confessors of the XX century, canonisation, criteria of canonisation, holiness.

К 40-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ
МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА (РОТОВА)

А. К. Галкин

Отпевание А. А. Ахматовой в контексте церковной жизни Ленинграда 1960-х годов

Отпевание А. А. Ахматовой было организовано ее сыном Л. Н. Гумилевым при участии прот. Василия Бутыло. Первоначально предполагалось, что оно состоится в Спасо-Преображенском соборе Ленинграда. В результате визита Л. Н. Гумилева и о. Василия к викарному епископу Тихвинскому Филарету (Вахромееву) для отпевания был назначен кафедральный Николо-Богоявленский собор. Служил сам настоятель собора прот. Александр Медведский, единственный клирик города, награжденный Патриаршим крестом, с диак. Петром Колосовым. Уполномоченный Совета по делам религий по Ленинграду и области Г. С. Жаринов запретил совершать отпевание с участием нескольких священников, с большим хором и зажженными люстрами. Последние два запрета были нарушены. В статье обсуждается причастность митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима (Ротова) к устройению достойных проводов А. А. Ахматовой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: А. А. Ахматова, Л. Н. Гумилев, Ленинград, Николо-Богоявленский кафедральный собор, епископ Филарет (Вахромеев), митрополит Никодим (Ротов).

Церковные проводы известного человека — важное событие церковной истории. Любое дело можно осуществить и достойно, и иначе. Отпевание Анны Андреевны Ахматовой происходило в Ленинграде 10 марта 1966 г. С октября 1963 г. Ленинградскую кафедру возглавлял митрополит Никодим (Ротов; 1929–1978), председатель Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) — самой деятельной структуры Московской патриархии 1960-х — 1980-х гг. Он сменил переведенного на Крутицкую кафедру митр. Пимена (Извекова), будущего патриарха, неполные 2 года служения которого в Ленинграде стали для епархии периодом больших потерь (включая закрытие часовни Ксении Блаженной).

Перед митр. Никодимом стояла задача закрепиться на новом «рубеже отступления». Через год после отставки Хрущева ему удалось восстановить утраченную при митр. Пимене штатную должность vicария Ленинградской епархии: 8 октября 1965 г. (на другой день после ставшего последним приезда А.А. Ахматовой в Москву) назначением vicарным епископом Тихвинским получил инспектор Московской духовной академии и семинарии архим. Филарет (Вахромеев; 1935 г. р. — ныне здравствующий почетный экзарх всея Белоруссии). Он имел происхождение из «бывших» — видных ярославских купцов, получивших в 1913 г. дворянство. Отец еп. Филарета Варфоломей Александрович Вахромеев (1904–1984) преподавал в музыкальном училище при Московской консерватории и таким образом не мог не знать пианистку М.В. Юдину, дружившую с А.А. Ахматовой. Как и митрополит, vicарный епископ имел резиденцию в здании Ленинградской духовной академии и семинарии (Обводный кан., 17) — Духовский корпус лавры, переданный Епархиальному управлению в конце 1940-х гг., вновь был изъят в 1961 г.

В Ленинграде митр. Никодим, по меткому замечанию уполномоченного Совета по делам религий Г.С. Жаринова (1918–?; в должности с 1961 по 1987 гг.), бывал «только наездами» [Жаринов, 213]: все рабочие дни недели он обычно проводил в Москве, в Отделе, часто выезжал за границу. Текущее руководство епархиальными делами осуществлял vicарный епископ.

В начале 1966 г. митр. Никодим готовился принимать в Москве митрополита Илиопольского и Фирского Мелитона (Хатзиса; 1913–1998) (Константинопольский патриархат): его визит был запланирован на рубеж февраля — марта. В отличие от привычных для ОВЦС «братских контактов» по линии миротворчества и церковного хлебосольтва, это была очень ответственная и деликатная встреча: высокому иерарху-богослову с широким кругозором, настроенному далеко не просоветски, необходимо было продемонстрировать духовный потенциал Русской православной церкви, убедить его в том, что в условиях коммунистического режима она является жизнеспособной и имеющей светлое будущее частью мирового православия.

Но за месяц до приезда митр. Мелитона председатель ОВЦС, ответственный за прием судьбоносного гостя, оказался на волоске от смерти. В Москве, куда митр. Никодим выехал после Крещения (19/6 января), он был госпитализирован с гнойным аппендицитом в Боткинскую больницу. О том, что он начал слу-

жить с незажившей после операции раной, знал очень узкий круг людей [Кирилл (Гундяев), 266–267]. Визит митр. Мелитона прошел успешно. Ему были представлены учнейшие православные мужи Советского Союза — члены Комиссии по разработке тем Всеправославного Предсобора¹, он посетил Московскую духовную академию и даже съездил на один день, в сопровождении митр. Никодима, в Ленинград. В среду 2 марта греческий иерарх возглавил служение Преждеосвященной литургии в Никольском кафедральном соборе, вечером побывал в Ленинградской духовной академии [Филарет, 12–17].

Всю неделю с 6 по 13 марта, после напряженных и ненормированных трудов предшествующих дней, митр. Никодим, насколько можно судить по журналу его резолюций² (из которых 15 имеют дату 7 марта 1966 г.), целиком провел в Ленинграде. В воскресенье 6 марта он литургисал в Троицком соборе в Александро-Невской лавре, вечером служил первую пессию в Николо-Богоявленском кафедральном соборе, в нем же в субботу 12 марта совершил всенощное бдение и вынос креста. Таким образом, в дни прощания с А. А. Ахматовой в Ленинграде находились и правящий архиерей, и его викарий.

Обратимся к последовательности событий последних месяцев жизни А. А. Ахматовой. В июне 1965 г. она побывала в Англии, где ей был вручен диплом почетного доктора Оксфордского университета (годом ранее ее «выпустили» в Италию для получения престижной литературной премии). В сентябре 1965 г. из ссылки был досрочно освобожден Иосиф Бродский (Дзержинский суд г. Ленинграда приговорил его в марте 1964 г. к 5 годам «принудительного труда в отдаленной местности»). 7 октября Анна Андреевна приехала в Москву — через месяц у нее случился инфаркт, «по медицинскому счету третий, по ее собственному — четвертый», и она была госпитализирована в Боткинскую больницу [Чуковская, 320]. Здесь же, только в другом отделении, одновременно с А. А. Ахматовой в конце января 1966 г. находился на излечении и митрополит Никодим. В больнице Анна Андреевна оставалась больше 3-х месяцев: ее выписали только 19 февраля 1966 г., в субботу Сырной седмицы (масленицы). В квартире Ардовых на Большой Ордынке она провела 1-ю неделю Великого поста. Во втор-

1. Биографии членов Комиссии см.: [Митрополит Никодим, 242–271].

2. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 43. Л. 20 об.–34 об.

ник на 2-й неделе (1 марта) с ней случился сердечный приступ; в тот же день «достали» путевку в санаторий «Подмосковье» в Домодедове. У пользовавших ее врачей было противоположное мнение о методах лечения: один велел лежать, другой — как можно скорее ехать на воздух [Чуковская, 331]. Утром третьего дня пребывания в санатории у Анны Андреевны остановилось сердце. Кроме 13-й годовщины смерти Сталина, это был день памяти прп. Корнилия Псково-Печерского (20 февраля/5 марта), которого, по преданию, Иван Грозный казнил собственноручно³, и по календарю 1966 г. — суббота 2-й недели поста, первая из установленных для великопостного поминовения усопших Вселенских родительских суббот.

Девятью годами ранее А. А. Ахматова написала:

Я научила женщин говорить...
 Но, Боже, как их замолчать заставить!
 (Эпиграмма. 1957 г. Комарово)

Ей довелось скончаться в дни, когда вся страна впервые готовилась к встрече Международного женского дня 8 марта в качестве праздника государственного масштаба. Л. И. Брежнев, свергнувший в октябре 1964 г. Хрущева, через полгода после прихода к власти даровал советскому народу два новых «табельных дня» — 9 мая и 8 марта, причем второй из них вводился в употребление с 1966 г.

Тело А. А. Ахматовой до конца отмечания «дня 8 марта» покоилось в морге московского института им. Склифосовского (Шереметевский Странноприимный дом). Собравшихся проститься с нею 9 марта ожидал отработанный «провокационный трюк». «Сначала людей заставили больше часа толочься в полной неизвестности... Потом вдруг — скорее, скорее! — десятиминутное прощание под непрерывное понукание милицейского и литфондовского начальства» [Оксман, 142], после чего гроб был отправлен самолетом в Ленинград. Л. Н. Гумилев сразу после кончины матери принял решение об ее отпевании.

Для помощи в организации церковных проводов А. А. Ахматовой Л. Н. Гумилев обратился к знакомому священнику о. Василию Бутыло, служившему в Павловском соборе г. Гатчины. Знакомство состоялось, когда Лев Николаевич задумал освятить комна-

3. Молитва прп. Корнилию включает прошение о защите «от навета злых человек, от нихже и самы невинно на земли пострадал еси».

ту, в которой жил в коммунальной квартире, и люди указали ему на о. Василия, как на «безотказного» [Бутыло, 307].

Василий Емельянович Бутыло (1926–2012) стал гражданином СССР в 13 лет, с «воссоединением» Западной Белоруссии. Его детство прошло в «буржуазной Польше», в богатом селе с двумя действующими церквями, жители которого не познали ни раскулачивания, ни расцерковления. В 1947 г. он поступил в организованную в тот год в Жировичском монастыре (Барановичской, ныне Гродненской области) Минскую духовную семинарию; в 1956 г. окончил Ленинградскую духовную академию, получив степень кандидата богословия за сочинение «Князь Андрей Курбский и его борьба против унии в Польско-Литовском государстве».

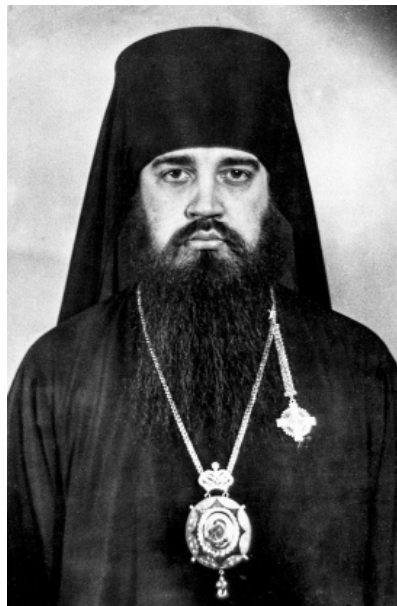
Будучи студентом академии 4 года управлял хором левого клироса ее домового храма. Рукоположен во священника 20 октября 1957 г. в только что освященном Троицком соборе Александроневской лавры. В 1958–1960 гг. преподавал церковное пение в Саратовской духовной семинарии, которую в 1960 г. стали готовить к закрытию. С 14 декабря 1960 г. — настоятель Екатерининской церкви в Петрозаводске. Когда через год ему отказали во временной прописке в столице Карелии, вернулся к семье в Ленинград и в течение нескольких месяцев оставался безработным. Чтобы заставить митр. Пимена определить его на вакантное место, потребовалось вмешательство патриарха Алексия I (Симанского), бывшего в 1933–1945 гг. митрополитом Ленинградским (письмо от 4 мая 1962)⁴: только благодаря ему о. Василий получил 15 июня 1962 г. назначение в штат Павловского собора Гатчины. С Пасхи 1964 г. — протоиерей. 18 декабря 1969 г. переведен в штат Екатерининской церкви в пос. Динамо (бывш. Царская Славянка)⁵, который находится на самой границе Ленинграда и области, на юго-западном краю Павловска.

Доступ к патриарху о. Василию Бутыло обеспечивал его двоюродный брат и односельчанин, доцент Московской духовной академии Николай Николаевич Ричко (1924–1972), который с 1955 г. по совместительству состоял регентом патриаршей Крестовой церкви в Троице-Сергиевой лавре [Иванов]. Через него о. Василий получил от патриарха Алексия справку с благословением совершать требы в домах прихожан. Власти так ценили лояльность патриарха, что закрывали глаза на его единичные «вольности»,

4. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 397. Л. 80.

5. В своих «Воспоминаниях» [Бутыло, 307] о. Василий называет эту церковь церковью «в Ропши-

но» — вместо «в Антропшино» (ее местоположение иногда определяют по ближайшей железнодорожной станции — Антропшино).



Слева: протоиерей Василий Бутыло.
Справа: епископ Тихвинский Филарет (Вахромеев), викарий Ленинградской епархии.

которые не нарушали писанные советские законы, хотя и противоречили секретным инструкциям.

По свидетельству прот. Василия Бутыло, он предложил Льву Николаевичу «взять разрешение отпеть Анну Андреевну» у епархиальной власти, поскольку знал, что «к нему привязываются все». Вдвоем они отправились «в Лавру» (т. е. в Епархиальное управление в здании духовной семинарии; Обводный кан., 17). Их принял еп. Филарет, который, по свидетельству о. Василия, «благословил именно меня отпевать и опускать в могилу. Даже дал письменное разрешение» [Бутыло, 308]⁶. Через своего двоюродного брата о. Василий Бутыло вполне мог познакомиться с Филаретом (Вахромеевым) еще в 1961–1965 гг., когда тот трудился в Московской духовной академии.

Дата этого визита не указана. Очевидно, он состоялся в понедельник 7 марта. В воспоминаниях Л. К. Чуковской есть очень важные строки, датированные 8 марта:

6. Автор называет епископа Филарета «митрополитом Минским и Белорусским» — этот титул он носил в 1978–1989 гг.

9-го... перевезут тело на аэродром и отправят в Ленинград; там, в Спасо-Преображенском соборе (моем!) ⁷, будет отпевание... Похороны в Комарове [Чуковская, 515].

8/III 66 вечер.

Новые вести: в Ленинграде будут отпевать не в Спасо-Преображенском, а в Никол[о]-Морском (Садовая, у Крюкова моста) [Чуковская, 517].

Таким образом, эта запись позволяет сделать принципиально важный вывод: вопрос с кладбищем был решен раньше, чем с местом отпевания.

По логике вещей, Спасо-Преображенский собор, расположенный поблизости от Дома писателей — места проведения гражданской панихиды, вполне подходил для совершения отпевания. Однако уже объявленный выбор был отменен, и для отпевания назначили самый статусный собор города — кафедральный Никольский. Совершенно очевидно, что такая перемена к лучшему (Никольский собор почти вдвое обширнее Преображенского, имеет больше входов-выходов, деревянный пол), не могла совершиться без ведома, а то и прямого распоряжения митр. Никодима. Об этом свидетельствует и прот. Василий Бутыло (правда, не называя имя архиерея): «А в Никольском соборе отпевали, потому что Владыка разрешил» [Бутыло, 308]. Человек с гораздо более широким кругозором, чем работники «охранного» ведомства, митрополит не мог не понимать, что А. А. Ахматова относится к культурной элите мирового уровня и к ее похоронам будет привлечено внимание цивилизованного мира. Поэтому всякие инциденты, в том числе давку в храме, желательно исключить — имидж СССР от этого только выиграет. Назначение к отпеванию настоятеля собора прот. Александра Медведского (вместо очередного требного священника) также следует связать с волей митр. Никодима. Более заслуженного священника в Ленинграде на 1966 г. не имелось ⁸.

Документы советской тайной полиции и связанных с нею структур (в том числе аппарата уполномоченного Совета по делам религий) остаются недоступными, а церковное делопроиз-

7. Чуковские с 1919 по 1938 г. жили в Манежном пер., д. 6 — окно кабинета выходило на собор.

8. В примечании к опубликованному в 1966 г. в парижском «Вестнике РСХД» письму очевидца от-

певания А. А. Ахматовой прот. Александр Медведский подчеркнут как «славящийся в России своим проповедническим даром»; при этом он ошибочно назван Алексием [Выдержки, 51].

водство в условиях «отделенности» Церкви от советского государства не имело права отражать какие-либо реалии церковной жизни. Поэтому пока приходится ограничиться общими сведениями о соборных служителях — участниках отпевания А. А. Ахматовой, кафедральном протоиерее Александре Медведском и диаконе Петре Колосове.

Но прежде обратимся к тем ахматовским строкам, в которых угадывается храм, где над их автором был совершен «трогательный чин — ему же все должны». Золотоглавый собор в стиле Елизаветинского барокко, Никола Морской, как его зовут в народе, со стоящей отдельно колокольной, является одним из главных архитектурных символов города на Неве. Поскольку в нем не прерывалось богослужение, он сохранил и внутреннее убранство. Интерьер трехпрестольного нижнего храма по-домашнему уютен. Как и Фонтанный дом, в одном из флигелей которого долго жила Анна Андреевна, собор проектировал С. И. Чевакинский. Колокольня Никольского собора, отражающаяся в водах закованного в гранит Крюкова канала, узнается в стихотворении Ахматовой «Ленинград в марте 1941», написанном ею ровно за 25 лет до кончины:

О, есть ли что на свете мне знакомей,
Чем шпилей блеск и отблеск этих вод!

25-летняя Ахматова писала:

Как люблю, как любила глядеть я
На закованные берега,
На балконы, куда столетья
Не ступала ничья нога.
И воистину ты — столица
Для безумных и светлых нас...
(1916)

Уникальной особенностью «Николы Морского» является его «девятибалконность» (по три балкона на каждом фасаде, кроме восточного). Выход на них всегда закрыт, но раз в год, на Пасху, двери среднего из каждой тройки соборных балконов распахивались. Из верхнего храма на балкон выходил митрополит и на три стороны света с высоты второго этажа возглашал «Христос Воскресе!» тысячам людей, стоявшим в ограде собора, — тем, кого

не мог вместить переполненный храм и кто молился под открытым небом (на моей памяти это бывало в 1970-е гг., а возможно, случалось и раньше). Появление на балконе митр. Никодима, совершавшего богослужения с выверенной до мелочей красотой и назидательностью, производило незабываемое впечатление. Прообразом этой картины была встреча апостолов с воскресшим Христом, явившимся к ним «дверем затворенным»^{*1}.

*1 Ин 20:19

Особое место в летописи Николо-Богоявленского собора занимают годы Великой Отечественной войны и, прежде всего период ленинградской блокады. Собор стал кафедральным за 3 месяца до нападения гитлеровской Германии на СССР, тогда же в помещении на хорах его верхнего храма поселился митрополит Ленинградский Алексий (Симанский). Для него эта Мировая война не была первой — август 1914 года он встретил уже епископом. Митрополит остался со своей паствой, а собор, в котором он жил, сделался духовным оплотом обороны осажденного города. В нем шла ежедневная служба, и верующий народ знал, что владыка каждый вечер творит молебен «о граде нашем» перед чудотворной иконой «победе тезоименитого» святителя Николая в нижнем храме собора [*Алексий*, 117]. Митрополит Алексий нередко служил в кафедральном соборе простым иерейским чином, здесь он проповедовал и писал послания, укрепляя «уверенность в непобедимой помощи Божией» [*Алексий*, 26]. Некоторые их строки перекликаются со стихами А. А. Ахматовой военных лет. После освобождения города от блокады, 20 января 1944 г. (по церковному календарю эта была «Неделя по Просвещении», первое воскресенье после праздника Богоявления⁹ — престольного праздника верхнего храма Николо-Морского собора), митрополит с давно не виданной торжественностью совершил в нем общегородской благодарственный молебен. Неделю спустя «возвращенный из смертной бездны Ленинград» салютовал себе. Митрополичий молебен и ахматовское четверостишие глубже всего отразили эту «победную весть, весть о радости нашей» [*Алексий*, 31].

В третьей четверти XX века, при шести митрополитах, настоятелем кафедрального собора Ленинграда 19 лет оставался митро-

9. В 1944 г. Неделя по Просвещении припала на следующий день после праздника Богоявления (Крещения Господня), отмечаемого 19/6 января.

форный протоиерей Александр Васильевич Медведский (1890–1973)¹⁰ [*Ранне, 20–21*] — «огромный, величественный, с густым басом», почти ровесник А. А. Ахматовой. Судя по фамилии, он ведет свой род из тех мест, где «Марфа правила и правил Аракчеев»: древний Медведский погост близ Новгорода стал одним из центров военных поселений. Известно, что его прадед и отец были священниками: прадед из среднего отделения Новгородской духовной семинарии в 1823 г. попал в хор Александро-Невской лавры; отец окончил С.-Петербургскую духовную семинарию в 1867 году. Александр Васильевич окончил ту же семинарию в 1911 году — в год, когда Анна Ахматова опубликовала первые стихи. В том же году он женился на Ольге Дмитриевне Ивановой — дочери «заведующего хозяйственной частью постройки церкви» в дачном поселке Ковшевка (с 1914 г. — Сусанино) Царскосельского уезда, на полпути между Павловском и Вырицей, и был рукоположен к ней во священника. Содержание штата причта, открытого при этой церкви 26 октября 1911 г., было обеспечено капиталом, который внесла ее строительница А. Г. Семенова [*Щедрая храмоздательница, 18*]: кандидат на такое завидное место не мог быть случайным. Закладку ковшевской Казанской церкви возглавил и в ее освящении 5 сентября 1910 г. участвовал настоятель царскосельского Екатерининского собора митрофорный протоиерей Афанасий Беляев. Он же с диаконом Порфирием Рудаковым совершил крещение Льва Гумилева¹¹.

Самостоятельный приход при Казанской церкви в Ковшевке был учрежден 28 сентября 1912 г. — через 10 дней после рождения будущего создателя пассионарной теории этногенеза. Зимой он был немногочисленным, но в летний (дачный) период число жителей поселка возрастало в несколько раз. Летом 1918 г. о. Александр Медведский был награжден камилавкой — в исключительно торжественной обстановке. Награду возложил митрополит Петроградский Вениамин (Казанский), прибывший в Сусанино вечером 21/8 июля. «В сознании великой чести, оказываемой поселку, весь православный люд от мала до велика вышел навстречу Архипастырю» [*В Ковшовке*]. Отец Александр возглавлял Су-

10. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 187, 188.

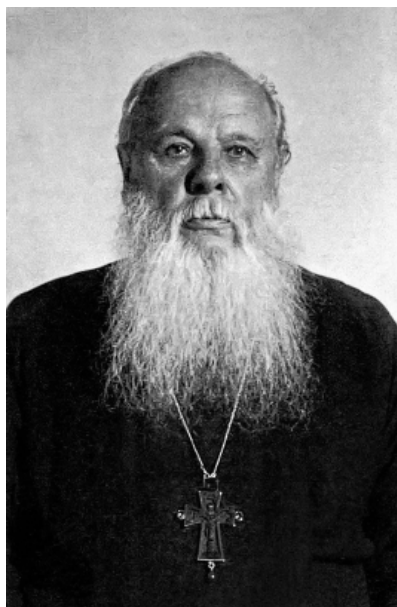
11. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 2681. Л. 582 об.—583. Благодарю А. А. Бовкало за предоставленное сообщение. Протоиерей Афанасий Беляев скончался 21 августа 1921 г., за 5 дней до расстрела Н. С. Гумилева.

санинский приход до 1920 г., когда был перемещен в Петроград, настоятелем Преображенского храма вблизи Новодевичьего монастыря (закрыт и снесен в 1932 г.). Вскоре он получил общегородскую известность как проповедник, и, по свидетельству очевидца, «лишь он один в официальной церкви мог соперничать с прославленными обновленческими златоустами» [*Краснов-Левитин, 208*]. Через 10 лет, уже в сане протоиерея, о. Александр Медведский становится настоятелем Князь-Владимирского собора. Там ему не довелось прослужить и двух лет: 5-летие «легализации» Московской патриархии власти Ленинграда ознаменовали массовыми арестами монашества. В числе слегка «разбавившего» их ряды белого духовенства оказался о. Александр (возможно, поводом к его аресту послужил тот факт, что в 1920-х гг. он часто проповедовал в храмах Новодевичьего монастыря). Проведя около 3 лет в Свирьлаге, следующие 11 лет он коротал в ссылке в Боровичах. Там он в 1935 г. вернулся было к «служению культу» и даже пережил Большой террор, но с 1 января 1939 г. вынужден был переквалифицироваться в бухгалтера утильзаготартели. В декабре 1943 г., вскоре после исторической встречи Сталина с тремя митрополитами, он направил одному из ее участников — Ленинградскому митрополиту Алексию (Симанскому), будущему патриарху Алексию I, заявление о желании «окончить дни моей жизни в служении Св<ятой> церкви»¹². Назначения пришлось ждать больше года — советская власть демонстративно не спешила с открытием в г. Боровичи храма, несмотря на наличие священника.

7 сентября 1945 г. Ленинградскую и Новгородскую кафедру занял митр. Григорий (Чуков), с лета 1944 г. временно управлявший этими епархиями в сане архиепископа Псковского и Порховского. Во 2-й половине 1940-х митр. Григорий делал все возможное, чтобы уцелевшие ленинградские священники из числа высланных вернулись в город на Неве. 30 апреля 1946 г. о. Александр Медведский получил назначение в Князь-Владимирский собор, из которого был «взят» 14 годами ранее. Как и А. А. Ахматова, о. Александр мог сказать о себе, что он был

...С моим народом,
Там, где мой народ, к несчастью, был.
(*Реквием. 1961*)

12. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 26 (3). Д. 3. Л. 65.



*Слева: настоятель собора митрофорный протоиерей Александр Медведский.
Справа: диакон собора Петр Колосов.*

Позднее, на рубеже 1940-х — 1950-х гг., о. Александр служил настоятелем Князь-Владимирского собора. В ходе осуществленного им ремонта интерьер был дополнен двумя мемориальными киотами для чудотворных икон Божией Матери — Казанской и «Скоропослушницы». Они должны были напоминать о нескончаемых молитвах верующих у этих икон об избавлении города от тисков блокады. К этому времени (1949 г.) относится характеристика прот. Александра Медведского: «Священник образованный, начитанный. Богослужение совершает внимательно, благоговейно. Проповедник очень хороший. Говорит с воодушевлением, содержательно, сердечно. <...> В личной жизни безупречен»¹³.

За 10 дней до смерти Сталина о. Александра перевели настоятелем Николо-Богоявленского кафедрального собора, где он и служил до выхода за штат по болезни в 1972 г. Заслуги прот. Александра Медведского отмечены исключительными для того времени церковными наградами: в июле 1961 г., в связи с 50-летием священства, он был награжден Патриаршим

¹³. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 187. Л. 8.

крестом; в сентябре 1965 г., в связи с 75-летием — орденом св. Владимира II ст.

Диакон (с 1975 г. — протодиакон) Петр Кузьмич Колосов (1926–1989)¹⁴, в отличие от протоиерея Бутыло, воспитывался в условиях «советской действительности», в приграничном с Латвией районе Ленинградской (с 1935 г. — Калининской) области. В 1941 г. окончил 7 классов школы в с. Велье Пушкиногорского р-на и весь период оккупации — с 7 июля 1941 по 17 июля 1944 г., — как он писал в автобиографии, «занимался домашним хозяйством». В конце августа 1941 г. в Велье прибыл священник-миссионер Владимир Толстоухов, выпускник Свято-Сергиевского богословского института в Париже, и возобновил богослужения в простоявшей несколько предвоенных лет «без пения» местной Крестовоздвиженской церкви (26 марта 1943 переведен в г. Дно) [Обозный, 49–50]. Один из самых ярких представителей псковской духовной миссии, выдающийся проповедник, педагог и воспитатель, он и уловил юного Петра в «мрежу Христову». П. Колосов пел и читал на клиросе, а после освобождения родных мест был мобилизован в Красную армию. Быстро отвоевав, он уже в 1946 г., при открытии в Ленинграде семинарии, поступил в нее. В 1954 г., по окончании Ленинградской духовной академии, зачислен псаломщиком в Никольский собор, где и прослужил 35 лет, до кончины. 6 декабря 1958 рукоположен целибатов (без вступления в брак) во диакона. В 1963 г. награжден двойным ораером, в 1975 — саном протодиакона, в 1978 — камилавкой, в 1986 — орденом св. Владимира III ст. Протоиерей Александр Медведский в 1959 г. дал ему такую характеристику: «обладает хорошим голосом, к службе относится с усердием, любит церковное дело, в частной жизни безупречен»¹⁵.

К 100-летию со дня рождения А. А. Ахматовой, до которого о. Петр не дожил 2 месяца, журнал «Аврора» опубликовал несколько строк его воспоминаний о 10 марта 1966 г.:

Я живу совсем рядом с собором, всегда хожу туда пешком. Когда в тот день подходил к собору, смотрю — вокруг большое скопление машин и автобусов, даже с киностудии приехали. Вообще-то без специального разрешения

14. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 135; Вечная память почившим [Колосов П. К., протодиакон, Ленинград] : [Некролог] // ЖМП. 1990. № 6. С. 38.

15. АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 135. Л. 29.

в храме снимать нельзя, но распорядитель церемонии отец Василий [Бутыло. — А. Г.] сказал, чтобы мы не обращали внимания. <...> Как раз в тот день нам принесли новые белые ризы, очень торжественные и красивые. Такое вот получилось совпадение... [*К столетию*, 8].

В марте 1976 г. о. Петр Колосов рассказал мне, что уполномоченный Совета по делам религий Г. С. Жаринов запретил отпевать Анну Андреевну «соборне» (т. е. с участием нескольких священников), с большим хором и зажженными люстрами. Два последних запрета, так наглядно демонстрирующих мелочность и злобность советских «блюстителей свободы совести», «церковники» проигнорировали, и маститый протоиерей Александр Медведский получил «нагоняй» от уполномоченного. Не исполнить первый запрет было невозможно — уполномоченные вели регистрацию служителей культа, имея право налагать на любого из них запрет на профессию, т. е. снимать с регистрации (без справки о регистрации никакой архиерейский указ о назначении не имел силы). Протоиерей Василий Бутыло, очевидно, до конца дней испытывал досаду от того, что его не допустили до участия в надгробном пении в Никольском соборе:

Позвонил кто-то из КГБ: не дать отцу Василию облачения, снять с него облачение. <...> Вот так меня и разоблачили. <...> ...Я остался с крестом в рясе и командовал отпеванием [*Бутыло*, 308].

Роль прот. Василия Бутыло в проводах А. А. Ахматовой была важной, но заключалась в другом. Зная церковную жизнь изнутри, он «командовал отпеванием» в широком масштабе, как координатор «параллельной похоронной комиссии». Он не побоялся поехать на кладбище в Комарово, чтобы предать гроб земле, и потом еще на даче (в «будке») отслужил панихиду. На 9-й день (т. е. в воскресенье 13 марта) Л. Н. Гумилев приехал к о. Василию в гатчинский собор «маму помянуть. <...> ...Мы и помянули новопреставленную Анну и убиенного Николая» [*Бутыло*, 309].

Митрополит Никодим в тот день (Крестопоклонное воскресенье) служил литургию в Екатерининской церкви пос. Динамо Пушкинского района Ленинграда — единственном действовавшем тогда храме на весь г. Пушкин (бывш. Царское Село) и его окрестности [*Ленинградская епархия*, 22]. Было ли это своего рода данью памяти «царскосельской веселой грешнице», или нет, судить не берусь — но факт есть факт.

Присутствовавшие 10 марта 1966 г. в Никольском соборе отмечали, что их объединяло «состояние соборности» [*Копылов, Позднякова, 18*]. Что касается духовенства, то, несмотря на запрет «соборного служения», в церковном прощании с А. А. Ахматовой приняли участие представители всех основных групп, составлявших клир Русской православной церкви к началу третьего послевоенного десятилетия. Протоиерей Александр Медведский олицетворял испытанное судьбой и доживающее свой век потомственное духовное сословие. Василий Бутыло и Петр Колосов принадлежали к молодому поколению, часть которого родилась и воспитывалась за границами «страны воинствующего безбожия», а часть пришла к вере в военные годы на оккупированных территориях, где ничто не препятствовало религиозному возрождению.

Источники и литература

1. *Алексий* = Алексей [(Симанский)], патр. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М. : Изд-во Московск. патриархии, 1948. 248 с.
2. *Бутыло* = Бутыло Василий, свящ. Мои встречи с Л. Н. Гумилевым // «Живя в чужих словах...» : Воспоминания о Л. Н. Гумилеве. 2-е изд., доп. СПб. : Росток, 2006. С. 307–309.
3. *В Ковшовке* = В Ковшовке // Петроградский церковный вестник. 1918. № 20. С. 3.
4. *Выдержки* = Выдержки из писем о похоронах Анны Ахматовой // Вестник РСХД. 1966. № 80. С. 49–52.
5. *Жаринов* = Жаринов Г. С. Справка-характеристика на митрополита Ленинградского и Ладужского Никодима [1967 г.] // Митрополит Никодим (Ротов) — православный богослов в эпоху социализма : К 80-летию со дня рождения : Из богословского наследия митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима за 1956–1967 гг. / [Сост. прот. Владимир Сорокин]. СПб. : Князь-Владимир. собор, 2009. С. 213–214.
6. *Иванов* = Иванов М. Доцент Николай Николаевич Ричко : [Некролог] // ЖМП. 1972. № 7. С. 30–32.
7. *К столетию* = К столетию со дня рождения Анны Андреевны Ахматовой // Аврора. 1989. № 6. С. 6–8.
8. *Кирилл (Гундяев)* = Кирилл (Гундяев), митр. [Воспоминания] // Ювеналий (Поярков), митр. Человек Церкви : К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха

- Западной Европы (1929–1978). [М.] : Изд-е Московск. епархии, 1998. С. 255–277.
9. *Копылов, Позднякова* = Копылов Л. Ю., Позднякова Т. С. Послесловие: Мартовские дни 1966 года. СПб. : Невский Диалект, 2006. 48 с.
 10. *Краснов-Левитин* = Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы, 1925–1941 : Воспоминания. Париж : YMCA-Press, 1977. 457 с.
 11. *Ленинградская епархия* = Из жизни епархий: Ленинградская епархия // ЖМП. 1966. № 9. С. 22–24.
 12. *Митрополит Никодим* = Митрополит Никодим и Всеправославное единство : К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост. проф.-прот. В. Сорокин. СПб. : Князь-Владимирский собор, 2008. 272 с.
 13. *Обозный* = Обозный К. П. Духовенство Псковской миссии : (Штрихи к биографиям) // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 26–27. С. 46–51.
 14. *Оксман* = Оксман Ю. Г. На похоронах Корнея Чуковского // Ю. Г. Оксман — К. И. Чуковский : Переписка. М. : Языки славян. культуры, 2001. С. 141–146.
 15. *Ранне* = Ранне Игорь, прот. Протоиерей Александр Медведский : [Некролог] // ЖМП. 1974. № 5. С. 20–21.
 16. *Филарет* = Филарет [(Денисенко)], еп. Пребывание в Москве делегации Константинопольской Церкви // ЖМП. 1966. № 5. С. 12–17.
 17. *Чуковская* = Чуковская Л. К. Записки об Анне Ахматовой : [В 3 т]. М. : Время, 2007. Т. 3 : 1963–1966. 636, [1] с., [8] л. портр., факс.
 18. *Щедрая храмоздательница* = Щедрая храмоздательница // Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1909. № 24. С. 17–18.

Список сокращений

АСПБЕ	Архив Санкт-Петербургской епархии
ЖМП	Журнал московской патриархии

ON THE 40TH ANNIVERSARY OF THE PASSING
OF METROPOLITAN NIKODIM (ROTOV)

A. K. Galkin

A. A. Akhmatova's Funeral within the church life of the 1960s in Leningrad

The funeral service for A. A. Akhmatova was organised in Leningrad by her son L. N. Gumilev with the help of Priest Vasily Butylo. Initially, it was planned to hold the funeral ceremony at the Transfiguration Cathedral. However, after L. N. Gumilev and Fr. Vasily had visited Vicar Bishop of Tikhvin Philaret (Vakhromeyev) St. Nicholas Cathedral of the Epiphany was chosen. The service was officiated by Archpriest Alexander Medvedsky, the only clergyman of the city awarded with the Patriarch's Cross, together with Deacon Pyotr Kolosov. G. S. Zharinov, Leningrad Plenipotentiary on Religious Affairs, forbid to let more than one priest and a big church choir take part in the service as well as to light up large chandeliers. The two last prohibitions were ignored. The involvement of Metropolitan Nikodim (Rotov) of Leningrad and Ladoga in realization of the most worthy funeral ceremony is discussed in the article.

KEYWORDS: A. A. Akhmatova, L. N. Gumilev, Leningrad, St. Nicholas Cathedral of the Epiphany, Bishop Philaret (Vakhromeyev), Metropolitan Nikodim (Rotov).

Обзор конференции «Gulag Legacy: History, Memory and the Sacred in Post-Soviet Russia. Наследие ГУЛАГа в постсоветской России: история, память, сакральное»

Амстердам, 8–9 июня 2018 года

Международная Конференция «Наследие ГУЛАГа в постсоветской России: история, память, сакральное» (*GULAG legacy: history, memory and the sacred in post-soviet Russia*) проходила 8–9 июня 2018 г. во *Vrije Universiteit Amsterdam*. Конференция была организована факультетом теологии в рамках проекта «Богословие после ГУЛАГа», начавшего свою работу в 2016 г. Председатель оргкомитета Катя Толстая, открывая работу конференции, призвала участников отойти от политического дискурса борьбы за память, но обратиться к богословскому осмыслению трагедии XX в., мыслить «*de profundis*». Она определила три основных темы, вокруг которых была сформирована программа конференции: уникальное и универсальное в человеческих страданиях; память как попытка противостояния небытию; христология и антропология в свете дегуманизации, пережитой человечеством в XX в.

В начале конференции прозвучал доклад известного протестантского богослова Юргена Мольтмана (Тюбингем). В докладе был представлен обзор того, на какие вопросы отвечало и как развивалось богословие после Освенцима. Ужас и масштаб страданий, которые довелось пережить людям в XX в., заслонили вопрос Бога к человеку о его вине и вывел на первый план вопрос человека к Богу: почему Бог это допустил? где был Бог, когда уничтожались миллионы людей? Для многих представителей иудаистского богословия вопрос встал предельно остро: можно ли после Освенцима верить, что Бог действует в истории? И даже еще более радикально: можно ли вообще говорить о существова-

нии Бога? Жить в бессмысленном космосе лучше, чем жить с Богом, который допускает Освенцим. Но потерять веру, отвернуться от Бога значит дать Гитлеру одержать еще одну победу, даже из могилы. В послевоенном иудаизме активно развивается богословие страдающего Бога. Где был Бог во время страданий своего народа? — В каждом умирающем ребенке. Любой другой ответ на этот вопрос был бы богохульством. Бог смиряет и уничижает Себя, разделяет страдания своего народа.

Христианское богословие после Освенцима ставит вопрос не только о молчании Бога, но и о молчании людей, о вине и ответственности тех, кто предавал брата или своим молчанием обрекал его на страдание. Вопрос о катастрофах XX в. — вопрос к нам самим: Каин, где брат твой Авель? Всемогущий Бог открывает себя как Бог Всестрадающий, всегда разделяющий судьбу жертвы. От человека же требуется некое искупительное усилие, которое позволит ему освободиться от бремени вины за преступления, совершенных им в XX в. Без освобождения от груза прошлого ни человек, ни народ не могут строить свое будущее. Таким искупительным усилием может быть как личное покаяние, постоянное сокрушение сердца, не позволяющее снова попасть в плен к какой-либо идеологии, так и публичное исповедание преступлений, совершенных народом, свободное и честное отношение к своему прошлому.

На конференции был представлен опыт различных стран по преодолению травмирующего наследия XX в. В частности, прозвучал доклад Пумлы Гободо-Мадикизела (ЮАР) о работе комиссии «Правда и примирение», созданной с целью преодоления последствий апартеида. Основываясь на исследованиях современных психологов, докладчица подчеркнула, что травматический синдром продолжает свое действие на протяжении нескольких поколений, видоизменяя формы внешнего проявления. Поэтому так важно найти особые для каждого народа способы изживания травмы, восстановления поврежденной идентичности.

Обращение к опыту других стран позволило выявить своеобразие ситуации, сложившейся вокруг «наследия ГУЛАГа» в постсоветской России: отсутствие официального признания преступности государственного режима, ставшего причиной миллионов жертв; отсутствие явного различия между палачами и жертвами; отсутствие определенной духовной и моральной оценки исторического прошлого; формирование «механизмов» оправдания ГУЛАГа (имевшие место перегибы были искуплены

победой над нацизмом; ГУЛАГ как часть общего порядка, позволившего преодолеть разрушительные силы хаоса; ГУЛАГ как внешняя «природная» катастрофа, «лихолетье»).

В сложившейся ситуации вопрос о формировании особого богословия, призванного осмыслить ситуацию, возникшую после ГУЛАГа, ставится очень немногими богословами, а также возникает недискурсивным способом в опыте почитания новомучеников, литургических чинах, проектах отдельных церковных движений по сохранению исторической памяти. Так, Катя Толстая в своем докладе «Дегуманизация и образ Божий», опираясь на свидетельства узников ГУЛАГа, говорила о «доходягах» как о новом антропологическом типе, появившемся в ситуации предельного унижения всего человеческого в человеке. За 20–30 дней голода, побоев, изматывающего труда человек превращался в существо, лишённое любых человеческих стремлений и качеств, кроме способности говорить. Правомерно ли утверждать, что в таком человеке сохраняется образ Божий? Ответ на этот вопрос, с точки зрения докладчицы, зависит от того, что мы вкладываем в понятие «образ Божий». Это неотъемлемое качество человека? Это репрезентация человека как хозяина творения? Это способность человека пребывать в общении с Богом и другими людьми? Это динамическая «данность», устремленная к своей заданности («подобию»)? В любом случае вопрос о человеке и возможности потери в нем образа Божьего заново ставит нас перед вопросом о Христе: как должна быть понята его человеческая природа, если в опыте XX в. эта природа оказалась предельно расчеловечена?

Отдельные секции конференции были посвящены русской литературе о ГУЛАГе, проблеме сохранения памяти о трагедии XX в., роли православной церкви в современном дискурсе памяти. На конференции был представлен доклад «Опыт Преображенского братства по увековечиванию памяти о трагедии России XX века», который вызвал оживленную дискуссию о формах сохранения церковной памяти о XX в. в современной России.

*Ю. В. Балакшина,
д-р филол. наук,
доцент, ученый секретарь СФИ*

Аннотация книги Behr J. John the Theologian and his Paschal Gospel: A Prologue to Theology (Бэр Дж. Иоанн Богослов и его пасхальное Евангелие: Пролог к богословию)

18 апреля 2018 г. в Москве, в помещении Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, состоялись презентация и обсуждение книги известного православного теолога и патролога прот. Джона Бэра «Иоанн Богослов и его пасхальное Евангелие: пролог к богословию» (“John the Theologian and his Paschal Gospel: a Prologue to Theology”). Книгу, готовящуюся к печати, представлял сам автор. По словам автора, книгу нельзя рассматривать как комментарий к Евангелию от Иоанна, несмотря на то, что в 3-й главе («Храм Его тела») подробно комментируется целый ряд отрывков из почти всех глав Евангелия с первой по девятнадцатую, а в главе 5-й («Пролог как пасхальный гимн») разбирается практически каждый стих с 1:1 по 1:17 и его толкование у ранних отцов Церкви и у современных богословов. Книга Дж. Бэра, по его собственному признанию, скорее, попытка пригласить к диалогу самых разных читателей Евангелия от Иоанна, начиная с отцов Церкви II–III вв. и кончая современными богословами и философами.

Во вводной главе («Евангелие от Иоанна и христианское богословие») автор исследует проблемы методологии, пытаясь не столько разрешить их, сколько обозначить сложность интерпретации богословских текстов и их смыслов, которая может привести к возникновению «мифологии доктрин». Он обсуждает «методологию и мифологию» толкования таких богословских концептов, как предсуществование и воплощение, отношения между библейской экзегезой и богословским дискурсом. Дж. Бэр напоминает, что нельзя извлекать ключевые богословские концепты из контекста, в котором они возникли (практика чтения Писания и служения Евхаристии) и внутри которых они получили свое значение. Систематическое богословие помещает эти

концепты в другой контекст и читает Писание, фокусируясь на историческом контексте отдельного стиха, вместо того чтобы рассматривать Писание целиком как книгу Христа.

Первая глава книги («Евангелист Иоанн») посвящена вопросу о личности автора Евангелия Иоанна, а вторая («Пасхальное Евангелие») обсуждает особый характер этого Евангелия. Евангелие от Иоанна совершенно не нарративно-биографическое, но целиком пасхальное. Написано оно тогда, когда Пасха была единственным праздничным событием для христиан. В более поздние времена празднование единого события, подобно белому свету, прошедшему через призму, распалось на целый ряд различных составляющих: Распятие, Погребение, Воскресение, Вознесение, Пятидесятница. Еще позднее появился полный биографический литургический цикл: от зачатия до смерти Иисуса (Благовещение, Рождество, Крещение и т. д.). Это разделение толкает нас к историческому восприятию евангельских событий. В свете этого историзма Воплощение Слова становится одним из «эпизодов биографии» Второго Лица Троицы, поместившимся между Благовещением и Вознесением. Однако древним отцам Церкви было свойственно иное понимание Евангелия от Иоанна. Такое прочтение Писания Дж. Бэр называет «апокалиптическим»: и Иисус Назарянин, которого мы, казалось, знаем, и смысл священных Писаний оказались другими, чем то, что мы думали, когда завеса упразднилась и слава Христова сияет в Писании через Крест.

В третьей главе книги («Храм Его тела») и в четвертой («Се человек») автор возвращается к экзегетическому подходу и объясняет два ключевых понятия Евангелия от Иоанна: Тело Христа как Храм Божий и Христос как Человек. По мнению автора, далеко не случайно в Евангелии от Иоанна, в отличие от синоптиков, повествование опирается на различные храмовые праздники. На смену эпохе Храма в Иерусалиме наступает эпоха Христа как Храма Божьего (см. 4:21–24 о поклонении Отцу не на горе сей и не в Иерусалиме, но в Духе и истине). Первое же упоминание в Евангелии «Еврейской Пасхи» (2:13–25) заявляет тему Тела Христа как Храма Божьего, а второе (6:4) вводит тему Тела Христа как Хлеба Небесного.

Но если понимать Евангелие от Иоанна только как рассказ о Боге, шествующем по миру, то повествование о Страстях представляется едва ли не просто данью сложившейся к концу I в. традиции. Однако у Иоанна Христос представлен как человек даже в большей мере, чем в синоптических евангелиях — человек, опла-

квивающий смерть друга, которого Сам же вскорости воскресит. При таком взгляде рассказ о Страстях становится центральным. Слова Пилата «Се человек» (19:5), помимо буквального смысла («вот этот человек»), отсылают к первой главе Книги Бытия, к сотворению человека по образу и подобию Бога. В этом смысле Человек Иисус оказывается тем, в ком замысел Бога о человеке раскрывается максимально полно.

Пятая глава («Пролог как пасхальный гимн») представляет собой практически построчный комментарий к Прологу (1:1–17) и размышление о том, как гимн Логосу соотносится с основными темами Евангелия. Слово, ставшее плотью, не просто обретает тело человека — Его плоть становится и новым Храмом, и Хлебом Небесным. Глава шестая («Феноменология жизни во плоти») и седьмая («История, феноменология и теология») обсуждают некоторые современные философские рефлексии понятия «воплощение» в Евангелии от Иоанна и то, как они соотносятся с пасхальным прочтением Писаний в контексте Страстей и празднования Евхаристии.

Таким образом, Евангелие от Иоанна оказывается прочитанным через призму исторических исследований, библейской экзегезы и философской рефлексии. Благодаря подобному прочтению, благодаря исследованию соотношений между библейской экзегезой и богословской рефлексией, понимание Воплощения как «эпизода в истории мира» остается в прошлом. Евангелие говорит, что Распятый — это Слово Бога, что Он через Страсти являет Свое Воскресение в тех, кто (будучи Его Телом) следует за Ним, взяв свой крест.

*Л. Ю. Мусина, зав. кафедрой Священного писания
и библейских дисциплин СФИ,
О. И. Ярошевская, канд. мед. наук*

Рецензия на книгу Матвеева Ю. Г. Декоративные ткани в мозаиках Равенны. Семантика и культурно-смысловой контекст

Киев; Харьков : Дух і Літера, 2016. 496 с. : цв. ил.

Книга Юлии Геннадьевны Матвеевой, кандидата искусствоведения, преподавателя Харьковской государственной академии дизайна и искусств, примыкает к большому корпусу исследований мозаик Равенны. Об этих мозаиках писали специалисты мировой известности О. Демус, В. Н. Лазарев, О. С. Попова, а также целый ряд других ученых. Тем не менее, работа Ю. Г. Матвеевой показывает, что интерес к искусствоведческой и богословской проблематике композиций, покрывающих стены базилик Sant'Apollinare in Classe, Sant'Apollinare Nuovo, San Vitale, православного и арианского баптистериев и других зданий Равенны не ослабевает.

Ю. Г. Матвеева предложила новый аспект их рассмотрения — через анализ декоративных тканей, в изобилии присутствующих в этих композициях. Безусловную ценность ее книге придает то, что никогда ранее их исследование с такой подробностью не проводилось, и само изображение тканей в мозаиках Равенны часто по умолчанию считалось декоративным моментом, не требующим никаких специальных комментариев. Автор монографии (не только искусствовед, но, что особенно важно, — и практик, художник по тканям), попыталась, с одной стороны, акцентировать художественные достоинства тканей в мозаиках Равенны, а с другой — раскрыть богословское содержание их орнаментов, форм и даже мест расположения. Главной своей целью она назвала обратить внимания читателей и зрителей на то, что изображения тканей в мозаиках Равенны содержат «элементы, целенаправленно используемые в иконографических программах» внутреннего декора церковных зданий, «активно влияющие на их смысловой контекст» (с. 11).

Для реализации этой цели Ю. Г. Матвеева привлекла к исследованию большой фактический материал, затронув историю, эстетику, церковную археологию и некоторые другие науки. Сама книга — внушительных размеров том объемом почти в 500

страниц, библиографический список в ней содержит около 200 наименований монографий и статей. Кроме того, в ней около 150 ссылок на электронные ресурсы. Книга богато иллюстрирована: разнообразные произведения искусства, а также фотографии цветов и плодов, использованных в декоре, занимают половину ее объема.

Содержание книги, после предисловия и введения, делится на две части: в разделе I описываются и анализируются изображения тканей на церковных завесах, в разделе II — в куполах и апсидах храмов. Во введении исследовательница высказывает предположение, что включение тканей в программы внутреннего декора храмов «базировалось на опыте использования их реальных прототипов» (с. 19), а затем соотносит применение завес в храме с устройством ветхозаветной Скинии («завесы в христианском храме вторят устройству Скинии» — с. 19; «имеем дело с сознательным повторением» их расположения в ней — с. 21) и с римской практикой завешивания и последующего открытия мест, на которых восседал император (с. 20).

Из этого следует основное положение, выдвигаемое автором и проходящее через всю книгу: завешенный в соответствии с указанными выше прототипами в христианском храме киворий — навес над престолом на 4-х колонках — сам стал прототипом всей внутривхрамовой декорации (с. 24). В ней, как пишет Ю. Г. Матвеева в заключении, не только декоративные, но и сюжетные мозаики создавали «образ помещения, покрытого тканями или коврами, а возможно — прямо состоявшего из них» (с. 214).

Из деталей декора тканей автора более всего привлекло многократное изображение цветка с перекрестием поверх него, который она определила как мальву, представив различные обоснования того, что цветы мальвы использовались для украшения, а плоды — в пищу. Следующий вывод Ю. Г. Матвеевой, характеризующий одну из основных особенностей исследуемых ею тканей на мозаиках, связан именно с мальвой — исследовательница считает ее «символом Тела Христа» (с. 218). Все завесы, на которых есть изображение мальвы, она, поэтому, тоже рассматривает как «Тело Христа» и, следовательно, «двери в Царство Небесное» (с. 218).

В итоге автор утверждает, что изображения тканей в базиликах Равенны не являются случайными декорациями, но это «единое цельное явление, имеющее свои истоки, принципы и законы», что существует целостная система «особого языка тканей»,

доносящая до зрителя «важнейшие смыслы, тайны и идеи христианской веры» (с. 222).

Посмотрим теперь, на каких основаниях делаются столь значимые выводы.

Приводя, как уже было сказано, множество аргументов из самых разных наук, а также сопоставляя различные изображения, автор, тем не менее, постоянно употребляет вероятностную модальность, слишком часто предваряя свои утверждения словами «вероятно» (сс. 22, 47, 50, 58, 59, 63, 81, 131, 163, 188), «мы предполагаем» (с. 23), «заставляют предполагать» (с. 33), «можно предположить» (с. 81), «полагаю» (с. 84), «можно полагать» (с. 85), «с осторожностью можно предположить» (с. 192), «с большой осторожностью выскажем предположение» (с. 210), «наводит на мысль» (с. 24), «нам представляется» (с. 54), «возможно» (с. 214), «возможно, могло быть» (с. 219).

Часто страдает и сама аргументация. Например, утверждая, что завесы христианского храма прямо соотносятся с завесой храма ветхозаветного, автор опирается на соответствующие слова святителя Германа, патриарха Константинопольского (с. 21), не учитывая, что они произнесены через два века после создания равенских мозаик, в эпоху расцвета «изобразительного символизма» (как пишет ведущий отечественный ученый в области византийской эстетики В. В. Бычков, проблема образа оказалась в центре внимания всего христианского мира не в эпоху Юстиниана, а «лишь в период запрета религиозных антропоморфных изображений»¹, т. е. в VIII в. Но и тогда эти слова были всего лишь толкованием, художественным образом, умозрительным «обратным» сопоставлением, и не могут служить доказательством прямого влияния формы завесы Скинии на изображения завес в равенских базиликах.

Велика проблематичность выводов исследовательницы о том, что изображение открытых завес в мозаиках всегда символизирует и акцентирует открытость Неба, а не является просто элементом традиционной декорации. Можно в связи с этим указать, например, на обоснованное суждение О. Демуса о висячих завесах в куполе баптистерия православных. Он считал, что декоративный круг в центре купола имитирует обычное для купольных антич-

1. Бычков В. В. Византийская эстетика. Исторический ракурс. М. : СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 453.

ных зданий отверстие в кровле, и поэтому относится «к иной категории, нежели та, к которой принадлежат апостолы», а завесы вокруг него являются лишь следствием приспособления декорации стены базиличного нефа к куполу². Стоит принять во внимание и мнение византиниста С. П. Заиграйкиной, тоже определившей эти завесы только как «разделители пространства», т. е. исключительно как техническую деталь композиции³.

Сомнительным оказывается и утверждение Ю. Г. Матвеевой, что цветок или плод мальвы с перекрестием (то, что это именно мальва — несомненная находка исследовательницы) является символом просфоры, лежащей на дискосе и накрытой звездичей (с. 83–84). Внешнее их сходство, которое, действительно, есть — еще не доказательство их подобия по существу, тем более — уподобление мальвы хлебу через сближение слов «мальва» и «хлеб» на иврите, да еще с произвольной перестановкой букв (с. 79–80). Ссылка на библейскую книгу Иова 6:6 здесь совсем не работает, поскольку в этом месте упоминается не хлеб, а «пресное» (в смысле — несоленое) и «творожная сыворотка» — образы еды, вызывающей отвращение⁴.

Эти и другие подобные примеры в рецензируемой книге (например, трактовка фонтанчика в сцене принесения даров императрицей Феодорой в церкви Сан Витале как образа Христа (с. 104–105), что также произвольно и не имеет аналогий ни в богословии, ни в искусствоведении), на наш взгляд, говорят о существенных просчетах автора в методологии, слишком большой увлеченности собственными предположениями и, как следствие, отрыве их от принятых в науке без достаточных оснований. Обширный научный аппарат, привлекаемый ею для поддержки того или иного своего заключения, нередко оказывается вне контекста самого явления и служит лишь для доказательства априорно принятых положений.

Поэтому, не соглашаясь со многими яркими утверждениями Ю. Г. Матвеевой (точнее, оставляя их в статусе предположений, что, как мы видели, делает и она сама), можно, тем не менее, констатировать, что со своей задачей она справилась. Позна-

2. Демус О. Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии / Пер. с англ. Э. С. Смирновой; Ред. и сост. А. С. Преображенский. М.: Индрик, 2001. С. 76.

3. Заиграйкина С. П. Мозаики V века в Италии: О некоторых особенностях стиля // Вестник ПСТГУ.

Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. 2014. Вып. 2 (14). С. 15.

4. См.: Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические: Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 562.

комившийся с ее книгой уже не сможет скользнуть взглядом по завесам и раковинам прекрасных ранневизантийских мозаик Равенны, чтобы сосредоточить все свое внимание только на их сюжетах и отдельных фигурах, поскольку автору удалось подтвердить, что христианский храм является образом Неба не только в архитектуре⁵, но и в декоре — пусть даже с преувеличенной акцентацией мотива открытых завес, «евхаристической» символики их декора и т. п.

Более того, из книги прямо следует, что внутренний образ равеннских храмов, созданный мозаиками, благодаря и сюжетам, и изображенным в них декоративным тканям, был целостным по замыслу, включавшему все детали, в том числе декоративные. А целостность замысла, в свою очередь, основывалась на единстве той стилистики, которая органично соответствовала эпохе создания декорируемого храма. Это значит, что книга может быть полезной современным мастерам храмового декора, которые в большинстве случаев стилизуются под какую-то из произвольно выбранных древних эпох (а часто и под несколько сразу), причем в интерьерах и новых, и старых храмов, без учета их особенностей. Если книга Ю. Г. Матвеевой будет прочтена ими в таком ключе, она может вдохновить их на более последовательный, осмысленный и энергичный поиск образа современного православного храма.

*А. М. Копировский,
канд. пед. наук, профессор СФИ*

5. См.: Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии : Сб. статей. М. : Наука, 1978. С. 45–62.

Сведения об авторах

Алексеева Екатерина Александровна

аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия;
старший преподаватель СФИ (Москва)
sretenye@sfi.ru

Алленова Валерия Алексеевна

канд. ист. наук
доцент кафедры новейшей отечественной истории,
историографии и документоведения
Воронежского государственного университета (Воронеж)
allenova.va@gmail.com

Балакшина Юлия Валентиновна

д-р филол. наук
ученый секретарь СФИ; доцент РГПУ им. А. И. Герцена
(Москва; Санкт-Петербург)
jbalaksh9@gmail.com

Галкин Александр Константинович

канд. биол. наук
независимый исследователь (Санкт-Петербург)
galkin_vermes@zin.ru

Копировский Александр Михайлович

канд. пед. наук
профессор СФИ (Москва)
amkop51@gmail.com

Протоиерей Константин Костромин

канд. ист. наук, канд. богословия
проректор по научно-богословской работе СПбДА (Санкт-Петербург)
k.a.kostromin@mail.ru

Кравецкий Александр Геннадьевич

канд. филол. наук
ведущий научный сотрудник Института русского языка РАН
им. В. В. Виноградова (Москва)
krav62@mail.ru

Лавров Александр Сергеевич

д-р ист. наук
профессор Университета Париж-Сорбонна (Париж)
allavrov@yahoo.com

Лепёхина Анна Николаевна

бакалавр теологии

сотрудник редакционно-издательского сектора СФИ

(Москва)

anna.lepekhina@gmail.com

Мозгов Кирилл Анатольевич

старший преподаватель СФИ;

зав. редакционно-издательским сектором СФИ (Москва)

mka@sfi.ru

Мусина Лариса Юрьевна

аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия;

зав. кафедрой Священного писания и библейских дисциплин СФИ

(Москва)

larisa.musina@gmail.com

Сажин Борис Борисович

канд. ист. наук

преподаватель истории в НЧУ ОО СОШ «Карьера» (Москва)

prug-1@yandex.ru

Смагина Евгения Борисовна

д-р филол. наук

зав. кафедрой истории и культуры древнего Востока Института востоковедения РАН; доцент, зам. директора Центра египтологии им. Голенищева РГГУ; доцент СФИ (Москва)

esmagi54.54@mail.ru

Ярошевская Ольга Ильинична

канд. мед. наук

доцент кафедры госпитальной педиатрии Российского Национального Исследовательского медицинского университета (Москва)

yarog.olga@ya.ru

About the Authors

Alexeyeva Ekaterina Alexandrovna

Postgraduate Student, Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies; senior lecturer, SFI (Moscow)
sretenye@sfi.ru

Allenova Valeriya Alexeyevna

Ph.D. in History
Associate Professor, Department of Contemporary Russian History, Historiography and Records Management, Voronezh State University (Voronezh)
allenova.va@gmail.com

Balakshina Yulia Valentinovna

Doctor of Philology
Academic Secretary, SFI; Associate Professor, Herzen University (Saint Petersburg)
jbalaksh9@gmail.com

Galkin Alexander Konstantinovich

Ph.D. of Biology
Independent scholar (Saint Petersburg)
galkin_vermes@zin.ru

Kopirovsky Alexander Mikhailovich

Ph.D. in Education
Professor, SFI (Moscow)
amkop51@gmail.com

Archpriest Konstantin Kostromin

Ph.D. in History and Theology
Vice-Rector for Theological Researches, Saint Petersburg Orthodox Theological Academy (Saint Petersburg)
k.a.kostromin@mail.ru

Kravetsky Alexander Gennadyevich

Ph.D. in Philology
Leading Research Associate, V.V. Vinogradov Russian Language Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)
krav62@mail.ru

Lavrov Alexander Sergeyevich

Doctor of History
Professor, Paris-Sorbonne University (Paris)
allavrov@yahoo.com

Lepyokhina Anna Nikolayevna

B.A. in Theology

Staff member, SFI Publishing unit (Moscow)

anna.lepekhina@gmail.com

Mozgov Kirill Anatolyevich

Senior Lecturer, SFI; Head of SFI Publishing unit (Moscow)

mka@sfi.ru

Musina Larisa Yuryevna

Postgraduate Student, Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies; Head of the Department of Holy Scripture and Biblical Studies, SFI (Moscow)

larisa.musina@gmail.com

Sazhin Boris Borisovich

Ph.D. in History

Lecturer in History, “Career” Secondary School (Moscow)

prug-1@yandex.ru

Smagina Evgenia Borisovna

Doctor of Philology

Head of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; associate professor, deputy director, V. S. Golenishchev Centre of Egyptology, RSUH; Associate Professor, SFI (Moscow)

esmagi54.54@mail.ru

Yaroshevskaya Olga Ilinichna

Ph.D. in Medicine

Associate Professor, Hospital Pediatrics Department, Russian National Research Medical University (Moscow)

yaro.olga@ya.ru

ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научный журнал СФИ «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института» издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по группе специальностей «Теология» (26.00.00).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Альманаха СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы.

Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в первый месяц предыдущего сезона (для осеннего — до конца июня, для зимнего — до конца сентября и т. д.).

Публикация бесплатная

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте СФИ
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института*

*Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по группе специальностей «Теология» (26.00.00)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 27 · Лето 2018

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова
благодарим за помощь А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 31.08.2018
Формат 70×100/16. Объем 11 ½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ГТС Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2018