

научный журнал

ИСТОРИКО-
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

2014 № 1

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА:

Председатель **Д. А. Ендовицкий**, д-р экон. наук, проф. Члены совета: **О. Н. Беленов**, д-р экон. наук, проф.; **О. А. Бердникова**, д-р филол. наук, проф.; **Ю. А. Бубнов**, д-р филос. наук, проф.; **В. Н. Глазьев**, д-р ист. наук, проф., **В. А. Панюшкин**, канд. юрид. наук, проф.; **В. В. Тулупов**, д-р филол. наук, проф.; **Н. А. Фененко**, д-р филол. наук, проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор – **А. Ю. Минаков**, д-р ист. наук, проф. (ВГУ). Заместитель главного редактора – **М. В. Артеев**, канд. богословия (ВГУ). Ответственный секретарь – **Н. Н. Лупарева**, канд. ист. наук, преподаватель (ВГУ). Члены редколлегии: **О. Ю. Васильева**, д-р ист. наук, проф. (Российская академия народного хозяйства и государственной службы, г. Москва); **И. Б. Гаврилов**, канд. филос. наук, доц. (С.-Петербургский гос. инженерно-экономический ун-т); **И. А. Иванов**, канд. филос. наук, доц. (С.-Петербургский гос. инженерно-экономический ун-т); **Ю. Е. Кондаков**, д-р ист. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена, г. Москва); **Г. Л. Ореханов**, д-р ист. наук (Свято-Тихоновский православный гуманитарный ун-т, г. Москва); **С. В. Перевезенцев**, д-р ист. наук, проф. (Российский православный ун-т, г. Москва); **А. К. Светозарский**, канд. богословия, проф. (Московская духовная академия); **А. И. Филюшкин**, д-р ист. наук, проф. (СПбГУ); **М. В. Шкаровский**, д-р ист. наук (Центральный гос. архив г. С.-Петербурга)

Адрес редакции: 394036 Воронеж, пр. Революции, 24
E-mail: minak.arkady2010@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО РЕКТОРА (Ендовицкий Д. А.)	3
--	---

НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ

Савосичев А. Ю. Происхождение дьяков митрополитов Московских XV – первой трети XVI века.....	10
Папков А. И. Землевладение Белгородского Никольского монастыря в первой половине XVII века.....	22
Минаков А. Ю. Дореволюционная историография церковно-государственной деятельности святителя Митрофана Воронежского	29
Алленова В. А. Участие Воронежской епархии в праздновании столетия победы России в Отечественной войне 1812 года	42
Прасолов М. А. Онтологическое доказательство бытия Бога в философии религии В. Д. Кудрявцева-Платонова	64
Балдин К. Е. Палестинские религиозно-нравственные чтения в Воронежской епархии в конце XIX – начале XX века.....	78
Кострюков А. А. Русская зарубежная церковь и обновленческий раскол в 1920–1930-е годы	87
Шкаровский М. В. Епископ Алексей (Буй) и движение истинно-православных в Воронежской епархии.....	98
Васильева О. Ю. Внешнеполитическая деятельность Русской православной церкви в первые послевоенные годы	124
Артеев М. В. О независимости решений Совещания глав и представителей православных церквей 1948 года в Москве.....	147

РЕЦЕНЗИИ

- Прасолов М. А.** Власть и религия между «духом» и «буквой» (рец. на кн.:
Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера : этноконфессиональная политика империи
в Литве и Белоруссии при Александре II. – М. : Новое литературное обозрение, 2010.
– 1000 с.: ил.) 163
- Лупарева Н. Н.** «Ренессанс» Русской православной церкви XX века (рец. на кн.:
Сапелкин Н. С. Жребий истины. Церковные расколы XX в. – Воронеж : Центрально-
Черноземное книжное издательство, 2012. – 236 с.) 181
- Лупарева Н. Н.** Русская православная церковь с XIII по XXI век (рец. на кн.: Первые
церковно-исторические Митрофановские чтения в ВГУ : сборник материалов.
– Воронеж : Полиарт, 2012. – 278 с.) 186

СЛОВО РЕКТОРА

Дорогие читатели, сердечно приветствую Вас на страницах первого номера научного журнала Воронежского государственного университета «Историко-религиоведческие исследования».

Религии пронизывают мир гораздо сильнее, чем может показаться на первый взгляд. Один из разработчиков цивилизационной теории великий британский историк, религиовед, культуролог и социолог, автор двенадцатитомного труда по сравнительной истории цивилизаций «Постижение истории» Арнольд Джозеф Тойнби рассматривал всемирную историю как систему цивилизаций, проходящих определенные фазы от рождения до гибели. На первом месте в его описании цивилизации стоит религия и формы ее организации.

«Осевое время» человечества, о котором писал Карл Ясперс, ключевое время человеческой истории, когда на смену мифологическому мировоззрению пришло иное, сформировавшее тот тип человека, который существует и поныне, родило ряд религий, в русле философии которых мы живем. Слыша современные ответы на вопросы о вечных темах, я понимаю, что за прошедшие два с половиной тысячелетия очень редко можно увидеть что-то выходящее за рамки религиозных мировоззрений осевого времени, когда в социальной эволюции человечества религиозное сознание определило его бытие.

Не только в прошлом, но и ныне религии тесно переплетены со всеми сторонами человеческой жизни: наукой, философией, педагогикой, экономикой, политикой, повседневностью. В той или иной степени они и сейчас продолжают оказывать свое влияние даже на обычную жизнь вовсе не религиозных людей, будь то феномены религии Высшего Разума Французской революции, современная гражданская религия в США или коммунистическая религия Северной Кореи, копирующая формы религиозных культов, изменяя лишь содержание.

Наследие религий встречается нас на каждом шагу: отсчитываем ли мы эру от Рождества Иисуса Христа согласно математическим расчетам христианских ученых или используем названия нот и теорию нотного строя До, Ре, Ми, Фа, Соль, Ля, Си из первых букв молитвы святому Иоанну Крестителю – согласно трудам бенедиктинского монаха Гвидо из Ареццо.

Религиоведение – достаточно молодая наука. Однако без философии религии, связанной с именами Спинозы и Юма, Гольбаха и Канта, социологии религии Гоббса и Монтескьё, Руссо и Вебера, психологии религии Вундта и Дильтея, Флурнуа и Джеймса, феноменологии религии Шантепи де ла Соссе и Отто, Элиаде и Гуссерля, наконец, истории религии Баура и Штрауса, Фрейзера и Тойнби невозможно представить современную гуманитарную науку. Религиоведение как наука уже состоялось. Но если присутствие религиоведения в высшей школе не оспаривается, то слово «теология» многих пугает. Религиоведы изучают религию как феномен культуры в контексте мировой истории развития мысли, теологи же рассматривают конкретную религию во всех ее аспектах начиная от самого факта религиозной жизни во всех ее проявлениях: от личного опыта до догматов, включая и исторический, и онтологический аспекты. Можно сказать, что теолог смотрит на религию изнутри – исследует ее преимущественно внутри собственной логики.

Часто встает вопрос: а не является ли теология лженаукой, а изучаемая вера – не совместимой с научным мировоззрением идеологией? Подобные вопросы я слышу с разных сторон. Их задают как коллеги, принявшие за бесспорный образец образовательную программу советского времени, совершенно исключающую религиозную составляющую, так и те, кто сегодня в силу непосредственной работы или научного интереса изучает и сравнивает мировые образовательные системы.

Когда меня спрашивают о принципиальной совместимости веры и научного познания, я отвечаю простыми фактами, не выходя за пределы близкой мне экономической науки: священник Томас Мальтус и монах Лука Пачоли, священники Педро де ла Гаска и Сергей Булгаков остались в истории выдающимися экономистами. А в силу большого числа блестящих ученых, глубоко

ко укорененных в своей религиозной традиции, вопрос просто снимается.

Уверен, что любому ученому, помимо специального образования и практики, помимо владения научным инструментарием в конкретной области, помимо выверенной методологии исследования, и багажа знаний в определенной научной сфере, необходимо видеть перспективу, контекст. Мы знаем великих ученых-энциклопедистов. Их энциклопедичность – не просто некая эрудированность, позволявшая в юности участвовать в интеллектуальных состязаниях, а в зрелом возрасте получить международное признание своих научных разработок. Это – инструмент научного поиска, позволяющий как тактически соотносить исследуемый вопрос с контекстом, с сопредельными научными дисциплинами, так и стратегически видеть целостную картину поля своего исследования.

Для меня как профессионального экономиста знакомство с трудами известного социолога и экономиста Макса Вебера о роли протестантского богословия в становлении современного капитализма оказалось определенным откровением. Согласно убедительным построениям Вебера, конфессиональные черты немецкого протестантизма стали одним из базовых элементов формирования капиталистического общества. Как ученый я был вынужден признать – без понимания специфики протестантского богословия в европейском контексте изучение смены экономических формаций будет неполным, ущербным, научно нечестным. Поэтому для меня вопрос присутствия теологии в университете – это вопрос целостности, полноты научного знания.

Сегодня, в эпоху экономической глобализации, опережающее развитие Юга, сопровождающееся небывалым религиозным ренессансом, становится фактором мировой экономики. Корейское экономическое чудо неотделимо от неожиданного расцвета христианства на корейской земле. Смесь конфуцианства и коммунизма под эгидой мягкого национализма сопровождает взрывное развитие экономики Китая. А бразильскому расцвету сопутствует переход верующих из лона католической церкви в харизматические религиозные группы. Все мы стали свидетелями возрождения Православной церкви в России. Вряд

ли кто сегодня усомнится в значительной социальной, политической, культурной роли религии в формировании и сопровождении этносов.

Серьезный ученый просто не может изучать функционирование человеческого общества без учета религиозного фактора. Отвечая на вопрос о прикладном значении религиозного образования на VI съезде Всероссийского педагогического собрания 31 мая 2011 г., Владимир Путин сказал: «У России огромный исторический опыт – опыт сохранения этнокультурной самобытности этносов, населяющих нашу огромную страну... Мы всегда должны помнить, что одни из причин межнациональных конфликтов – невежество, низкий уровень образования людей, отсутствие знаний и о своей собственной культуре, и о культуре своих соседей». С этим нельзя не согласиться. В России, стране богатства культур, не просто сложно, но невозможно ориентироваться без культурной и религиозной карты местности. Религиоведение и теология в университете создают такую карту. Смысл их существования в высшей школе – сделать мир, в котором мы живем, более понятным, и если не ответить на многие вопросы, то как минимум ознакомить с вариантами поиска ответов.

Конечно же, религиоведение и теология – это не точные науки, в них нет подавляющего значения эксперимента, подтверждающего или опровергающего научную теорию. Поэтому востребовано обсуждение методики критической оценки. Конечно же, изучение теологии в системе высшего профессионального образования носит светский характер. Более десяти лет существует утвержденный Министерством образования под номером 686 от 2 марта 2000 г. паспорт специальности 020500 Теология: «Специалист теологии подготовлен к выполнению научно-исследовательской, учебно-воспитательной и экспертно-консультативной деятельности... Теология – это комплекс наук, которые изучают историю вероучений и институционные формы религиозной жизни, религиозное культурное наследие (религиозное искусство, памятники религиозной письменности, религиозное образование и научно-исследовательскую деятельность), традиционное для религии право,

археологические памятники истории религий, историю и современное состояние взаимоотношений между различными религиозными учениями и религиозными организациями». Думаю, что эта формулировка Минобрнауки является вполне адекватной и рабочей. С одной стороны, она не позволяет обвинить министерство в конфессиональной ангажированности, а с другой – открывает двери сотрудничеству высшей школы с представителями традиционных религиозных направлений страны.

Введение общеобязательного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в российских школах стало новаторским шагом в современном российском образовании. Но иной раз преподавателем основ религиозной культуры оказывается человек, имеющий очень поверхностные и приблизительные знания в этой области. В связи с этим изучение религиоведения и теологии в светских вузах становится особенно актуальным.

С включением теологии в образовательную систему России возникает вопрос: как должна преподаваться теология? Должен ли это быть внутренний дискурс церковных богословов и отцов церкви, либо высшей школе больше приличествуют социологический подход Вебера и Конта или психологический подход Джеймса и Фрейда? А может быть, нам стоит принять как основной социально-философский дискурс Фейербаха и Энгельса? Или синтез Тейара Де Шардена должен стать нашей путеводной звездой?

На мой взгляд, базовый принцип высшей школы – универсализм. В отличие от профильных высших школ Университет по определению призван быть местом, где учащийся приобщается к универсуму человеческого знания. Его миссия – открывать и изучать многообразие человеческого опыта, а потому обойтись без религиоведения никак нельзя. Я за то, чтобы Университет формировал оглавление книги мировой науки. В дальнейшем человек вправе свободно выбирать интересующую его специализацию. Социально-географические же привязки теологии очевидны. К примеру, для Центральной, Средней России – это восточное христианство, православие. Никакая другая религия не сыграла здесь равнозначной роли.

Справедливости ради стоит сказать, что даже подчеркнуто конфессиональная теология не всегда была покорной проводницей линии иерархической церкви, являя один из принципов науки – свободу от административных барьеров. В свое время меня поразило, что не синод епископов, но коллегия докторов Сорбонны выступила с критикой доброкачественности богословских мыслей Папы Римского в XIV в. и настояла на том, чтобы папа отказался от, по их мнению, неправомыслия.

Выступая в ВГУ, известный православный публицист дьякон Андрей Кураев высказал мнение, что судьбу человечества в современную эпоху в значительной мере будут решать теологи, а не политики (речь шла о теологах мусульманских), ибо от их теорий и учений будет зависеть – какое направление развития религии будет предложено людям. Мирное добрососедство, инкультурация или отторжение и война. Предупреждение радикализации религий – еще одна важная миссия религиоведения и теологии в вузе, хотя и не стоит сводить общественный запрос лишь к этому.

Теологические факультеты в Оксфорде и Кембридже, Гейдельберге и Тюбингене нельзя рассматривать как «дань многовековой традиции» – западное общество отнюдь не склонно поддерживать неэффективные институты. Эти факультеты составляют неотъемлемую часть образовательного процесса, не только готовя профессиональных теологов, но и обеспечивая компетентное преподавание религиозных дисциплин слушателям других факультетов. Факультеты теологии сегодня имеются в университетах США, Греции, Сербии, Румынии, Болгарии и многих других стран, где в Средние века вообще не было университетов. В Германии ежегодно защищается несколько сот докторских диссертаций по теологии, признаваемых государством.

Мы на этом пути делаем лишь первые шаги. Хочется, чтобы развитие российского религиоведения сопровождалось традиционными методами научной верификации научных трудов. Ни авторитет в других науках, ни духовный сан не могут служить свидетельством доброкачественности религиоведческих или теологических статей. Только перекрестная оценка научного сооб-

щества, открытость критике и другие признанные научным сообществом технологии и методы пусть станут нашими постоянными спутниками.

Открывая первый номер нашего журнала, искренне желаю, чтобы в нем появлялись материалы, достойные занять почетное место в истории российского религиоведения.

*Д. А. Ендовицкий,
ректор Воронежского государственного университета,
доктор экономических наук, профессор*

УДК 94(47).04

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДЬЯКОВ МИТРОПОЛИТОВ МОСКОВСКИХ XV – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVI ВЕКА

А. Ю. Савосичев

Орловский государственный университет

Поступила в редакцию 1 февраля 2013 г.

Аннотация: в статье реконструирован персональный состав дьяческой канцелярии митрополитов московских. Подробно рассмотрена проблема социального происхождения дьяков и подьячих. Проанализированы данные об их землевладении. Особое внимание автор уделяет сравнению динамики процесса бюрократизации управления в государстве и Церкви.

Ключевые слова: Русская православная церковь, дьяки и подьячие, социальное происхождение, землевладение.

Abstract: the author of the article reconstructs the personal composition of the Chancellery of the Metropolitan of Moscow. In detail, the problem of social origin clerks and assistants clerks. Analyzes data on their tenure. Special attention is the author of pay comparison of dynamics of the process of bureaucratization of management in the state and the Church.

Key words: the Russian Orthodox Church, clerks and assistants clerks, social origin, land tenure.

Формирование канцелярии митрополитов Московских в том виде, в котором она существовала вплоть до учреждения в России патриаршества, следует, по всей видимости, соотнести с процессами становления автокефалии РПЦ. По крайней мере, первые упоминания дьяков, служивших главам Русской Церкви, относятся ко временам митрополита Ионы. Это дьяки *Ананий* [1, № 41], *Василий Карло* [1, № 115, 126, 201; 2, № 352; 3, № 5], *Иван Котов* [1, № 103], *Лука* [1, № 202], *Тихон* [2, № 352; 3, № 494; 4, № 253] и *Андрей Ярлык* [2, № 354; 3, № 100; 5, № 57].

Процессы своеобразной бюрократизации управления в исследуемый период шли параллельно и в государственном, и в церковном административном аппарате. Но если штат великокняжеских дьяков на протяжении полутора столетий постоянно рос, то состав митрополичьей канцелярии оставался относительно стабильным. Сменившему Иону Феодосию служили дьяками Григорий Карлов (видимо, сын Василия Карло) [1, № 133], Кожух [1, № 121] и Федор [1, № 160]. В состав канцелярии митрополита Филиппа входили Кожух, Лука и Никита Старков [1, № 37; 3, № 67; 6, № 52/IV]; Геронтия – Игнатий [3, № 67а], Кожух, Леваш Иванович Коншин [7, с. 257–258], Лука и Никита Старков; Зосимы – Леваш Коншин; Симона – Яков Кожухов [1, № 53, 54, 191, 243], Леваш Коншин и Лука; Варлаама – Данила Карпов [1, № 108, 119, 190, 215; 6, № 52/IV; 8, № 56; 9, № 108, 179]; Петр Стрига Киприанов сын [7, с. 233]; Леваш Коншин; Лука; Клиппа Смольнянинов [1, № 78]; Даниила – Афанасий [10, № 40]; Вассиан Александрович Воробьев [7, с. 107]; Данила Карпов; Петр Стрига Киприанов; Леваш Коншин; Матвей Иванович Коротнев; Иван Иванович Парфеньев [7, с. 398]; Иван Васильевич Соболев [1, № 108, 161, 303; 8, № 276; 9, № 251].

Подьячие появляются в митрополичьей канцелярии одновременно с дьяками, хотя сведений о них, в силу специфики их работы, сохранилось меньше. Первый известный по источникам митрополичий подьячий – Митюк, служивший святителю Ионе [1, № 29]. В канцелярии митрополита Зосимы работали подьячие Фадей Матвеев [1, № 227] и Яков Иванович Попов [1, № 8, 36, 176, 181]. Последний служил впоследствии и митрополиту Симону. Кроме Якова из подьячих митрополита Симона известен Данко Владимирович Костин [1, № 47]. В канцелярии митрополита Даниила упоминается подьячий Василий Ларионович Муха [7, с. 350].

В первой половине XV в. при митрополитах Ионе и Феодосии в канцелярии главы РПЦ сменились 9 дьяков и 2 подьячих. Социальное происхождение определимо у двоих дьяков: Андрея Ярлыка и Григория Карлова. Андрей, по всей видимости, происходил из числа слуг-министерялов. Его подпись на духовной Есипа Дмитриевича Акинфова, явленной митрополиту Ионе 5 марта 1459 г., сделана на уйгурском или монгольском языке [3,

№ 100]. Применительно к исследуемой эпохе в России это языки скорее экзотические. Как мог попасть к нам их носитель? Возможно, был куплен на невольничьем рынке.

Григорий Карлов, как можно полагать, был сыном дьяка митрополита Ионы – Василия Карло. Редкость некалендарного имени Карло и фамилии (некалендарного отчества) Карлов в сочетании с хронологической и территориальной близостью жизни их носителей убеждают нас в выводе, что Василий и Григорий это отец и сын, т.е. один из дьяков митрополита Феодосия происходил из приказной среды. Единственный факт биографии еще одного сына Василия Карло – Долмата также связан с бумажной работой. Долмат Васильевич Карлов в 1464–1472 гг. писал купчую грамоту митрополита Филиппа в Московском уезде [1, № 43].

В целом, митрополичья канцелярия второй четверти – середины XV в. производит впечатление более консервативного учреждения, чем канцелярия великокняжеская или удельная. Если в Москве и уделах на дьяческую службу пошло дворянство, то у глав РПЦ сохраняется пока в неприкосновенности традиция формирования штата дьяков и подьячих из демократических слоев населения.

За вторую половину XV – начало XVI в. выявлено 9 дьяков и 4 подьячих канцелярии главы РПЦ. Социальное происхождение более или менее уверенно удалось определить только у троих. Григорий Карлов, как это уже говорилось выше, был сыном митрополичьего дьяка Василия Карла. Отцом Якова Кожухова, по всей видимости, был дьяк Родион Кожух. Аргументами здесь могут служить совпадение данных антропонимики, места службы и совместимость по времени.

О происхождении Леваша Коншина интересные данные содержит запись его рода в Синодике Успенского собора, приведенная С. Б. Веселовским: «иерей Иван, Варвара, Василий, инок Иона и князь Андрей» [7, с. 258]. Если Иван и Варвара – это родители Леваша, а Василий – это он сам под крестильным именем, то получается, что митрополичий дьяк был выходцем из семьи священника.

Социальное происхождение подьячих митрополичьей канцелярии более или менее точно установить не удастся. Только в

случае с Яковом Ивановичем Поповым можно предполагать выходца из духовного сословия.

В итоге получается, что у троих из девяти дьяков главы РПЦ социальное происхождение поддается определению. Достаточно репрезентативная выборка. Примечательно, что ни одного из митрополичьих дьяков не удалось идентифицировать как выходца из служилого сословия. Двое – потомственные канцелярские деятели. Среди великокняжеских дьяков таких тоже двое, но из 61. Не найдено среди великокняжеских и удельных дьяков ни одного выходца из рядов духовенства. Понимая, насколько приблизительны наши выводы при имеющемся состоянии источниковой базы, рискнем заключить, что дьяческий аппарат главы РПЦ во второй половине XV – начале XVI в. отличался более «демократичным» составом, сохраняя те черты, которые применительно к государственному аппарату уже были архаичными.

Сосредоточив в своих руках большую власть, дьяки постепенно вливаются в ряды феодалов-землевладельцев. Процесс этот прослеживается начиная со второй четверти XV в., а к началу XVI столетия землевладение становится неотъемлемым атрибутом дьяческого чина. Митрополичьи дьяки не составляют здесь исключения, хотя данных об их землевладении сохранилось отнюдь не много.

Из 9 митрополичьих дьяков второй половины XV – начала XVI в. достоверно считать землевладельцем можно только одного. Согласно выписи из писцовых книг Константина Григорьевича Заболоцкого 1497/98 г., митрополичий дьяк Леваш Иванович Коншин владел поместьем в Шуткином стане Юрьев-Польского уезда. В имении значилось с. Богоявленское, д. Новое и сщ. Семендюково. В документе указано только количество дворов: 2 холопских и 28 крестьянских [1, № 165].

Из 10 приказных деятелей митрополичьей канцелярии первой трети XVI в. социальное происхождение определено у 4. Трое – М. И. Коротнев, И. И. Парфеньев и И. В. Соболев – выходцы из митрополичьих детей боярских. Леваш Коншин из духовенства.

Коротневы. В конце XV – первой трети XVI в. известны как новгородские помещики [11, с. 242–253, 260–261, 266; 12, № 233].

Служебные назначения их не выявлены. По всей видимости, Коротневы-новгородцы были городовыми детьми боярскими. 24 октября 1531 г. Митка Полуниин Коротнев назначен судьей для разбирательства поземельного спора в Бежецком Верхе [13, л. 189–189 об.]. Это тоже служба рядового сына боярского. Полагаем, что Матвей Иванович Коротнев происходил из той же среды. Кроме дьячества Матвея Ивановича, каких-либо других связей Коротневых с двором главы РПЦ не наблюдается.

Два других митрополичьих дьяка, из тех, чье социальное происхождение поддается установлению, принадлежали к фамилиям, издавна связанным с митрополичьим домом.

Парфеньевы. Родоначальником фамилий митрополичьих детей боярских Парфеньевых и Тургеньевых был некий Парфений Зазиркин или Зазирка. Каких-либо биографических сведений о нем не найдено. Карьера Парфения должна была приходиться примерно на середину – вторую половину XV в. [14, с. 118].

Известны два сына Зазирки – Иван и Василий Тургень. Оба они упоминаются только как частные лица. Старший в октябре 1497 г. был мужем на разезде в Карашской волости Ростовского уезда [1, № 8]. Тургень в 1464–1472 гг. послушествовал в купчей в Московском уезде [1, № 43]. У Ивана Парфеньевича было три сына: Авксентий, Яков и Иван. У Василия и его жены Евфросиньи (девичья фамилия не установлена) известны также трое сыновей: Роман, Матфей и Иван.

Авксентий Иванович впервые упоминается в источниках где-то в последней четверти XV в. – как послух в купчей в Дмитрове [4, № 488]. В 1510–1520-е гг. он – митрополичий костромской десятильник. Ему была явлена духовная [15, № 158]. Иван Иванович начал службу митрополичьему дому в детях боярских. В 1495/96 г. он произвел разезды в Селецкой волости Московского уезда [1, № 46а, 50]. В сентябре 1499 г. у Ивана и его двоюродных братьев было отписано незаконно приобретенное митрополичье с. Якшилово в Селецкой волости Московского уезда [1, № 53, 54]. В 1515/16 г. Иван Иванович продал дворецкому митрополита Варлаама Федору Федоровичу Сурмину свою вотчину – половину сельца Павловского в волости Сельцы Быкова стана Московского уезда. Послушествовали в акте все остальные пятеро бра-

тьев. 4 июля 1516 г. Роман, Матвей и Иван оформили меновную на вторую половину отцовской и дедовой вотчины. Послухами выступили братья Парфеньевы [1, № 59, 60]. В 1512/13 г. имя Романа Тургенева упоминается в отводе купчей Бориса Микулича Чертова, продавшего митрополиту Варлааму вотчину на стыке Московского и Дмитровского уездов [1, № 73]. В 1529/30 г. Роман послушествовал в купчей в Надпорожском стане Белозерского уезда [16, № 767]. Иван Васильевич выступил послухом в данном акте в 1538/39 г. в Воре и Корзенево Московского уезда [17, л. 150–151 об.]. Последнее упоминание братьев в источниках относится к 1546/47 гг., когда Иван дал Троице-Сергиеву монастырю с. Настасьино с деревнями и прикуп – село Самарсадово с 2 деревнями в Манатыне стане Московского уезда. Судя по тому, что вклад был оставлен «до живота», даритель был уже не молод. Вотчина была дана по душе матери и братьев Романа и Матвея [17, л. 93–95]. Никого из них к 1546/47 г., видимо, не было в живых. О службе Тургеневых удалось найти только одно упоминание. Роман в августе 1521 г. охранял в подмосковном селе Семчинском литовского дипломата Николая Шестакова [18, с. 598].

У Авксентия Ивановича Парфеньева известен один сын Никита, митрополичий дьяк. Двоюродный брат Никиты Афанасий Яковлевич Парфеньев в 1570/71 г. упоминается как послух в Переславском и Серпейском уездах. В тех же актах встречается имя сына Афанасия Яковлевича Александра [19, л. 119 об. – 121 об.; 20, с. 276; 21, № 53]. Александр и его брат Иван служили ростовскому архиепископу [22, с. 240–241]. В 1573/74 г. Александр дал Ярославскому Спасо-Преображенскому монастырю свою вотчину в Ярославском уезде, а в 1584/85 г. послушествовал в данной на двор в Ростове [23, № 21, 24, 29].

Далее потомство Парфеньевых и Тургеневых – митрополичьих вассалов не прослеживается. Тем не менее статус обеих фамилий вырисовывается довольно четко: рядовые дети боярские митрополичьего двора.

Соболевы. Родоначальником Соболевых, по всей видимости, был Григорий Микулич Соболев [14, с. 294]. Около 1461–1464 гг. он упоминается в качестве послуха в записи-обязательстве мит-

рополичьей кафедры по поводу водных угодий в Нижегородском и Гороховецком уездах [1, № 242].

На рубеже XV–XVI вв. в актах митрополичьей кафедры упоминаются Матвей Шадра и Иван Корова (Коровка) Микуличи Соболевы. В 1495–1511 гг. они продали митрополиту Симону свою вотчину в Холопьем Луке Владимирского уезда [1, № 178]. Примерно в это же время братья отмежевали другое свое имение от митрополичьих владений в том же уезде [1, № 197]. Несмотря на совпадение отчеств, не похоже, чтобы Шадра и Корова были братьями Григория Микулича. Сам по себе почти полувековой разрыв в фактах биографии, конечно, ничего не говорит. Слишком мало биографических сведений обо всех представителях фамилии. Более весомы, на наш взгляд, антропонимические соображения. Григорий – Соболев, а Матвей и Иван – Соболевы. Последние – скорее, внуки Григория, чем братья.

В разъезжей Шадры и Коровы Соболевых упоминается бывшее владение Василия Соболева, проданное его сыновьями некоему Якову Захарьину. Сыновей Василия звали Григорий, Баба и Шестой. В 1499/1500 г. митрополичий боярин Григорий Никитич Данилов отмежевал их вотчины от владений митрополита Симона во Владимирском уезде. В той же разъезжей упоминается Василий Алексеевич Соболев [1, № 186]. В 1505/06 г. по поручению митрополита Симона он сам произвел разъезд во Владимирском уезде [24, № 16]. В 1514/15 г. Василий – муж на разъезде у Федора Тирона Васильевича Фомина всё в том же Владимире [1, № 180].

Учитывая топографическую близость вотчин Соболевых во Владимирском уезде, можно полагать, что это части единого когда-то хозяйственного комплекса, принадлежавшего Григорию Соболю. В связи с этим видится, что у Григория могло быть три сына: Микула, Василий и Алексей. Известные по актам митрополичьей кафедры рубежа XV – XVI вв. Соболевы – их потомки.

Митрополичий дьяк Иван Васильевич, видимо, был сыном Василия Алексеевича. К тому же роду, вне всякого сомнения, принадлежал митрополичий сын боярский Губа Соболев. В 1524/25 г. ему в числе других вассалов митрополита Даниила была вручена разъезжая Федора Семеновича Кроткого, отмеже-

вавшего владение главы РПЦ – Кривдинские деревни Андреевского села – от вотчины Чудина Акинфова – сельца Новое в Юрьев-Польском уезде [24, № 156]. Это, по сути дела, единственное прямое указание на служебный статус Соболевых применительно к первой трети XVI в.

Сама «незаметность» Соболевых красноречива. Их служба была рядовой рутинной работой. Дьячество, как это случилось в жизни Ивана Васильевича Соболева, было вершиной карьеры.

Таким образом, по сравнению со второй половиной XV – началом XVI в. в происхождении дьяков митрополичьей канцелярии произошли существенные перемены. Во-первых, в исследуемой группе появляются выходцы из дворянской среды. Тон здесь задают потомственные митрополичьи вассалы, рядовые дети боярские, которые по социальному статусу сравнимы с городовыми детьми боярскими великого князя. Во-вторых, мы не наблюдаем среди митрополичьих дьяков потомственных приказных. В-третьих, доля дьяков, чье «разночинское» происхождение можно считать установленным более или менее точно, осталась практически неизменной.

В сравнении с дьяками великого князя и удельными дьяками первой трети XVI в. митрополичьи дьяки демонстрируют более «демократичный» состав. Доля дьяков – выходцев из дворян в исследуемой совокупности ниже (30 % против 42 и 46,1 % соответственно), а «разночинцев» больше (10 % против 6,8 и 3,8 %).

Сведения о землевладении дьяков митрополичьей канцелярии первой трети XVI в. по-прежнему крайне немногочисленны и отрывочны: всего 4 имения четырех дьяков.

О Леваше Ивановиче *Коншине* выше уже было сказано. Он владел поместьем в Шуткином стане Юрьевского уезда.

Матвей Иванович Малого *Коротнев* в 1538/39 г. купил у Михаила Григорьевича Скрипицына деревню Аргуново в Верхдубенском стане Переславского уезда за 60 руб. Позднее деревня была означена в межевой книге Троице-Сергиева монастыря 1557/58 – 1558/59 гг. как вотчина Матвея Коротнева [25, л. 614 об. – 615 об.; 26, л. 176 об., 177, 179, 179 об. – 180]. В том же 1538/39 г. митрополичий дьяк совершил еще одну сделку – мену: выменял у Бутеневых половину сельца Уполовникова в том же стане того же

уезда. В обмен пошла купля Матвеем деревни Озимино в том же месте. Обмен не был равноценным. Коротнев доплатил Андрею Федоровичу и его сыновьям 30 руб. [25, л. 550–550 об., 678–678 об.] К концу XVI столетия оба имения оказались в составе владений Троице-Сергиева монастыря. Озимино стало пустошью. Писцы намеряли в ней 12 четвертей худой пашни, перелога и поросли [27, с. 821], доброй земли – 8 четвертей. В половине Уполовникова было в тот же момент: 21 четверть худой пашни и поросли [27, с. 825], доброй земли – 14 четвертей.

В 1515/16 г. дворецкий митрополита Варлаама Федор Федорович Сурмин купил у Ивана Ивановича *Парфеньева* его отцовскую вотчину – половину сельца Павловского в Быковом стане Московского уезда за 50 руб. [1, № 59]. Кроме этого владения Ивану принадлежало село Горки Якшилово, которое дьяк приобрел у Семена Якшилова. В сентябре 1499 г. имение было отчуждено у Ивана Ивановича по приказу митрополита Симона. Семен Якшилов, как выяснилось, распорядился митрополичьей вотчиной, незаконно присвоив права собственности [1, № 53, 54].

Если наши предположения верны и Василий Алексеевич Соболев действительно был отцом митрополичьего дьяка Ивана Васильевича *Соболева*, то последнему могла принадлежать вотчина во Владимирском уезде. В 1499/1500 г. митрополичий боярин Григорий Никитич Фомин отмежевал сельцо Андреяновское и землю Константиновская Юрьевского селища, принадлежавшие Василию Алексеевичу, от владения митрополита Симона – деревни Орининская сельца Спасское в том же уезде [1, № 186].

Естественно, что все выводы, которые можно сделать на основании столь немногочисленных фактов, будут сугубо приблизительными. Из 10 митрополичьих дьяков землевладельцев – 4 (40 %). Немногим менее чем в среде великокняжеских дьяков первой трети XVI в. (48,9 %).

Из 4 землевладельцев 3 суть выходцы из дворян, т.е. все митрополичьи дьяки, применительно к которым факт происхождения из детей боярских установлен более или менее точно, были землевладельцами. Впрочем, единственный более или менее точно выявленный «разночинец» тоже владел имением. Среди

тех митрополичьих дьяков, чье происхождение неизвестно, и которых можно считать потенциальными выходцами из «демократичных» слоев населения, землевладельцев не обнаружено. Учитывая это обстоятельство, можно предположить наличие зависимости между происхождением и фактом землевладения.

Из 4 исследуемых имений – 3 вотчины и 1 поместье. Такое соотношение форм собственности может быть как следствием особенностей нашей источниковой базы, так и отражением специфики землевладения митрополичьих слуг. Возможно, не случайно то, что дьяки из дворян владеют только вотчинами, а дьяк из «разночинцев» – только поместьем. «Отечество», наделяя дьяков неравными стартовыми возможностями в области приобретения земельных владений, могло, в принципе, влиять на структуру земельных владений.

Географически имения митрополичьих дьяков, так же как и земельные владения дьяков великого князя, распределяются в первую очередь по уездам Московского (Московский уезд) и Владимирского (Владимирский, Переславский и Юрьев-Польский уезды) районов.

Таким образом, канцелярия митрополитов Московских, развиваясь по тем же законам, что и государственный бюрократический аппарат, имела свою специфику. На протяжении всего исследуемого периода она состояла не более чем из десятка дьяков единовременно. Митрополичьей канцелярии была свойственна кадровая замкнутость. Переход дьяка главы РПЦ на службу в другую канцелярию или появление при дворе митрополита бывшего великокняжеского или удельного дьяка были большой редкостью. Изначально митрополичьи дьяки рекрутировались из тех же социальных групп, что и дьяки великого князя и дьяки удельных владетелей. В среде великокняжеских и удельных дьяков выходцы из «демократических» слоев населения со второй половины XV в. начинают постепенно вытесняться выходцами из дворян. В среде митрополичьих дьяков первые выходцы из числа детей боярских отмечаются только применительно к первой трети XVI в. Их доля в митрополичьей канцелярии, по всей видимости, не превышала трети.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI веков. – М., 1951. – Ч. 1.
2. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. – М., 1958. – Т. 2.
3. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. – М., 1964. – Т. 3.
4. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. – М., 1952. – Т. 1.
5. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. – М. ; Л., 1950.
6. Акты, относящиеся до юридического быта древней России. – СПб., 1857. – Т. 1.
7. Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. / С. Б. Веселовский. – М., 1975.
8. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI веков. – М., 1956. – Ч. 2.
9. Акты Русского государства 1505–1526 гг. – М., 1975.
10. Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV – начала XVII в. – М., 1998.
11. Писцовые книги Новгородской земли. – М., 1999. – Т. 1.
12. Акты служилых землевладельцев XV – начала XVII века. – М., 2008. – Т. 4.
13. Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. – Ф. 303 (Троице-Сергиевой лавры). – Кн. 532.
14. Веселовский С. Б. Ономастикон / С. Б. Веселовский. – М., 1974.
15. Акты служилых землевладельцев XV – начала XVII века. – М., 1997. – Т. 1.
16. Российский государственный архив древних актов. – Ф. 281 (Грамоты Коллегии экономии).
17. Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. – Ф. 303 (Троице-Сергиевой лавры). – Кн. 520.
18. Сборник Русского исторического общества. – СПб., 1882. – Т. 35.
19. Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. – Ф. 303 (Троице-Сергиевой лавры). – Кн. 523.
20. Шумаков С. А. Обзор «Грамот Коллегии экономии» / С. А. Шумаков. – М., 1917. – Вып. 4.

21. Садиков П. А. Из истории опричнины / П. А. Садиков // Исторический архив. – М. ; Л., 1940. – Т. 3.
22. Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х годов XVI в. – М., 1950.
23. Антонов А. В. Ярославские монастыри и церкви в документах XVI – начала XVII вв. / А. В. Антонов // Русский дипломатарий. – М., 1999. – Вып. 5.
24. Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства. – СПб., 1838.
25. Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. – Ф. 303 (Троице-Сергиевой лавры). – Кн. 530.
26. Российский государственный архив древних актов. – Ф. 1209 (Поместный приказ). – Оп. 1. – Кн. 254.
27. Писцовые книги Московского государства. – СПб., 1872. – Ч. 1. – Отд. 1.

Орловский государственный университет

Савосичев А. Ю., кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения и теологии

E-mail: sawositchev@mail.ru

Тел.: 8-910-205-85-67

Orel State University

Savosishev A. Yu., Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Religious Studies and Theology Department

E-mail: sawositchev@mail.ru

Tel.: 8-910-205-85-67

УДК 94(47).04

ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ БЕЛГОРОДСКОГО НИКОЛЬСКОГО МОНАСТЫРЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII ВЕКА*

А. И. Папков

*Белгородский государственный национальный
исследовательский университет*

Поступила в редакцию 2 марта 2014 г.

Аннотация: статья посвящена изучению землевладения типичного южнорусского монастыря XVII в. Оценить землевладение, а также хозяйственное и имущественное положение Белгородского Никольского мужского монастыря в первой половине XVII в. трудно, но можно уверенно говорить о проявлении тенденции к росту монастырского землевладения даже в условиях приграничного региона, где земли в первую очередь выделялись для обеспечения военной службы.

Ключевые слова: Российское царство, Юг России, Днепр-Донская лесостепь, Крымское ханство, Речь Посполитая.

Abstract: the article deals with study of a landownership of a typical South Russian monastery. The author argues that it is difficult to assess the landownership of the Belgorod Nikolsky friary in terms of its economic position in the first half of the 17th century, however, it is possible to reveal a definite trend of growth in monastery landownership at that time even in the conditions of the borderland region where land was usually distributed for military service.

Key words: Russian Tsarstvo, South of Russia, Dnepr-Don forest-steppe, Krym Khanstvo, Polish-Lithuanian Commonwealth.

В отечественной исторической литературе уже обращалось внимание на одну из характерных черт возникновения монастырей на южной окраине России в процессе ее колонизации конца XVI – начала XVII в. Монастыри строились, как правило, либо в городах, либо вблизи от них, т.е. это были городские монастыри, сильно отличавшиеся от лесных пустыней русского Севера. Боль-

* Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение 14.B37.21.0457.

© Папков А. И., 2014

шая часть их была основана не по свободному почину отдельных подвижников, а по приказу государственной и церковной власти. Почти все монастыри строились сразу после основания города, и их существование, устои монастырского быта были тесно связаны с государственно-политическим значением города, в котором они появлялись. Объяснение такой ситуации И. К. Смолич видел в государственно-миссионерских задачах, стоявших перед новыми монастырями. По его мнению, так возникали православные монастыри на восточных рубежах Российского царства, так как для указанного района было характерно этнически пестрое население со значительной долей языческого элемента [1, с. 115]. Однако такое объяснение не вносит ясности в проблему монастырского строительства на южных окраинах России, поскольку в этом регионе практически полностью отсутствовало коренное население, которое можно было бы оценивать как потенциальный объект миссионерской деятельности.

Монастыри на Юге в XVI в. редко превращались в крупные хозяйственные структуры, потому что земли здесь в первую очередь выделялись для поместий служилых людей. Поэтому земельные владения монастырей и царские пожалования им были небольшими. Данное обстоятельство следует учитывать, оценивая монастырскую структуру Юга России. Если учет пустыней и монастырей-вотчинниковладельцев неоднократно проводился в XVI в., то количественные данные о безвотчинных пустынях отсутствуют. Источники в лучшем случае фиксировали факт существования таких монастырей, изредка сообщая краткие сведения, но чаще просто о них упоминая [2, с. 164].

Как уже говорилось, большинство монастырей, существовавших на южной окраине страны в XVI в., тяготело к городам [3, с. 368–384]. Обстановка постоянных крымских набегов и войн, сначала с Великим княжеством Литовским, а затем противостояния с Речью Посполитой, заставляла заботиться о безопасности населения монастырей. Обеспечить ее могли в тех условиях только крепостные сооружения.

Достаточно типичным южнорусским монастырем XVII в. можно считать Белгородский Никольский мужской монастырь, который известен с 1599 г. В том же году он получил во владение

пашню, а также угодья с бортными ухажьями, рыбными и звериными ловлями по р. Волчьей Воды [4, с. 425].

Следует отметить, что в большинстве случаев первые известия о монастыре связаны с наделением его имуществом, как правило земель, содержались в воеводских отписках или челобитных насельников монастыря, обусловленных хозяйственным разорением в результате боевых действий, а также могли содержаться в переписных или писцовых книгах. Проведение переписи носило не только фискальный характер, но и было тесно связано с необходимостью уточнения хозяйственного положения некоторых территорий для определения их платежеспособности при сборе государственных налогов. Указанные обстоятельства косвенно свидетельствуют о внимании, которое уделялось монастырскому имуществу, а следовательно, и о значении материального фактора для монастырской жизни. В рассматриваемое время основным эксплуатируемым ресурсом была земля, при этом у монастырей могли иметься и другие источники получения доходов. В частности, Белгородский Никольский монастырь в 1626 г. владел слободой, находившейся на городском посаде. В слободе проживали мастеровые, торговые и гулящие люди, в том числе: четыре двора портных, два двора сапожников, три – овчинников, по одному двору – масленника, кожевника, токаря, бондаря и бердника [5, с. 68–69].

В 1626 г. Белгородский Никольский мужской монастырь получил три выписи из писцовых книг на земельные владения: Огурцовую поляну и с. Никольское. Монастырское с. Никольское, которое ранее именовалось Игумновым, и монастырская дер. Княжья Поляна находились в Разуменском стане. Так как монастырь находился в Белгороде, то крестьянами и бобылями, жившими в указанных поселениях, управлял приказчик. В Никольском насчитывалось 42 двора, а в Княжьей Поляне — 12 [6, с. 118–119].

Существует мнение, что государство на Юге России отдавало земли то в поместье или на оброк служилым людям, то во временное, хотя и безоборочное, пользование священникам и монастырям [6, с. 123–126]. При этом владения детей боярских, расположенные в том же Разуменском стане Белгородского уезда,

были существенно скромнее монастырских владений, упомянутых ранее: дер. Шеховцева (дети боярские С. И. и Н. П. Шеховцовы) – 3 двора, дер. Шляхова (дети боярские А. И. и М. А. Шляховы и др.) – 9 дворов. Поселением, сопоставимым по количеству дворов с монастырским с. Никольское, являлась только дер. Мелехова, насчитывавшая 25 дворов и основанная, вероятно, практически синхронно с с. Никольское. Впрочем, и эта деревня практически в два раза меньше монастырского села [5, с. 103]. По подсчетам И. Н. Миклашевского, в 1626 г. в Белгородском уезде имелось всего 32 поселения, из которых 9 насчитывали не более 5 дворов каждое [5, с. 108]. Вместе с тем в 1626–1678 гг. в Белгородском уезде не появилось новых поселений, принадлежавших Никольскому монастырю, в писцовых книгах указываются дер. Игумново (с. Никольское), Подострожная слобода и Княжья Поляна [5, с. 201–202].

Сведения о Белгородском Никольском монастыре имеются в документах, составленных во время смоленской войны белгородским воеводой М. П. Волынским. Так, известна «Роспись 1634-го году белгородцом, побитым и раненым в приход литовских людей, и ково имянем литовские люди в полон взяли в нынешнем, во 1634-м году, и в прошлом во 1633-м, году <...>, что у ково роду и племени побита и в полон жон их и детей, бр[атьев] и племянников и крестьян поимана» [7, л. 7–49]. Документ создавался по горячим следам и является весьма достоверным источником. Проанализировав информацию, содержащуюся в «Росписи...», можно судить о степени разрушения Белгорода. Сгорела таможенная изба, были сожжены и разграблены два кабака. Пострадали монастыри и церкви: был сожжен Рождественский монастырь, сгорела церковь Никольского монастыря, церковь Успения Богородицы и церковь Успения Спасителя, Боявленская церковь, Покровский храм и церковь Рождества Христова. Таким образом, сам монастырь, находившийся в захваченном и разрушенном остроге в 1634 г., не пострадал.

Определенные представления об эволюции земельных владений Никольского монастыря дают выписи из писцовых книг и другие документы, хранящиеся в фонде «Грамоты Коллегии эко-

номии» РГАДА. В частности, выпись, выданная строителю Иову в 1641/42 г., свидетельствует о наделении игумена Никольского монастыря с братьею в 1599 г. 50 четв. доброй земли в поле (на Крымской стороне Северского Донца, ниже города: 2 четв. «роспаши», 10 четв. «пашенной дубравы» и 38 четв. «дикого поля» – за р. Северский Донец «от Крутова [о]врага к праворотам»). Кроме того, были выделены достаточно обширные сенокосы, вверх по Северскому Донцу, выше «государевых покосов» – 100 копен и на Крымской стороне Северского Донца («к Болховым и х Карпову сторожевью») – 150 копен. В этой же выписи указывается на выделение монастырю р. Волчьей Воды с притоками (с рыбными и звериными ловлями и со всеми угодьями), а от ее впадения в Северский Донец – по обе стороны этой реки до впадения р. Старицы, а также о передаче бортного ухажья, насчитывавшего 12 бортей, в Мужижской волости [8, л. 1–2].

25 марта 1646 г. Белгородскому Никольскому монастырю, который в то время возглавлял строитель Геласий, для компенсации монастырских расходов, были переданы рыбные ловли «выше Белагорода от Романова городища, вверх по Северскому Донцу, меж камышов, до устья Липовова Донца» [8, № 535, л. 1]. В выписи, выданной 14 сентября 1647 г., игумену Кириллу перечисляются 35 крестьянских дворов с. Никольского, в которых названы 35 крестьян, 16 их сыновей, два пасынка, один брат и один зять дворохозяев, а также одна вдова с сыном и зятем. Кроме того, описано 4 бобыльских двора. По подсчету документа – 37 крестьянских дворов, 4 бобыльских двора с общим населением 62 человека мужского пола. В этой же выписи указано на владение монастырем дер. Княжья Поляна в Разуменском лесу, на Колодце, с 11 дворами [8, № 537, л. 1–4].

Ранее 1626 г. Белгородский Никольский монастырь получил пустошь Огурцовая Поляна в Корочанском стане, она находилась ниже Белгорода на 30 верст по течению Северского Донца. На момент оформления отказной выписи в 1650 г. в ней уже имелась часовня, при которой жили два «пустынника» — старцы Вассиан и Павел. Несмотря на то что они, как сказано в документе, «питаются Христовым именем», им были выделены

рыбные ловли вверх и вниз по реке на полверсты в каждую сторону, а также лес с угодьями на все четыре стороны по версте [8, № 539, л. 1].

В середине XVII в., с одной стороны, увеличилась плотность населения в Белгородском уезде, а с другой — регион благодаря строительству Белгородской черты становился более безопасным, а следовательно, и более привлекательным в хозяйственном отношении. Известна царская грамота белгородскому воеводе Ивану Федоровичу Акинфову от 4 сентября 1655 г., в которой содержатся сведения о попытках жителей Белгородского уезда и нового г. Нежеголи завладеть монастырскими землями по Северскому Донцу и р. Волчьи Воды (к тому времени на указанных угодьях монастырь уже поселил 10 своих крестьян). Воеводе было велено обеспечить защиту интересов монастыря.

Сведения, приведенные выше, не позволяют в полной мере оценить значение землевладения, а также дать более полное и подробное описание хозяйственного и имущественного положения Белгородского Никольского мужского монастыря в первой половине XVII в. Однако на основании изученных данных можно говорить о проявлении тенденции к росту монастырского землевладения даже в условиях приграничного региона, где традиционно земли в первую очередь выделялись для обеспечения военной службы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Смолич И. К. Русское монашество / И. К. Смолич. – М., 1997.
2. Румянцева В. С. Монастыри и монашество в XVI веке / В. С. Румянцева // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. – М., 2002.
3. Макарий (Булгаков). История... Кн. IV / Макарий (Булгаков). – Ч. 2.
4. Черепнин Л. В. Образование Русского централизованного государства в XIV–XVI вв. / Л. В. Черепнин. – М., 1960.
5. Миклашевский И. Н. К истории хозяйственного быта Московского государства / И. Н. Миклашевский. – М., 1894. – Ч. 1.
6. Багалеи Д. И. Очерки из истории колонизации и быта степной окраины Московского государства / Д. И. Багалеи. – М., 1887. – Т. 1.

7. РГАДА. – Ф. 210. – Столбцы Приказного стола. – № 72.

8. РГАДА. – Ф. 281. – № 534.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Папков А. И., кандидат исторических наук, доцент, декан исторического факультета

E-mail: papkov@bsu.edu.ru

Тел.: 8 (4722) 30-18-50

Belgorod National Research University

Papkov A. I., Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Dean of the Historical Faculty

E-mail: papkov@bsu.edu.ru

Tel.: 8 (4722) 30-18-50

ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТИТЕЛЯ МИТРОФАНА ВОРОНЕЖСКОГО

А. Ю. Минаков

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 7 февраля 2013 г.

Аннотация: статья посвящена изучению дореволюционных исторических исследований церковно-государственной деятельности святителя Митрофана Воронежского.

Ключевые слова: историография, Воронежская епархия, святитель Митрофан Воронежский.

Abstracts: the article studies pre-revolutionary historiography of sanctifier's Mitrophan of Voronezh church and state activity.

Key words: historiography, Voronezh bishopric, Mitrophan of Voronezh.

Предлагаемая статья ставит целью показать, каким образом в исторической науке были созданы предпосылки для создания полной научной биографии святителя Митрофана. Литература, посвященная святителю, весьма внушительна по своим количественным характеристикам. Так, Библиографический указатель, посвященный святителю и составленный в 2003 г., насчитывает 51 страницу [1].

Научная биография существенно отличается от житийной, агиографической литературы, поскольку последняя учитывает далеко не все биографические подробности жизни того или другого святого, а лишь те, которые являются бесспорными свидетельствами его святости. Жанр научной биографии, напротив, предполагает тщательное воссоздание на основе имеющихся источников и историографических наработок основных аспектов жизни и деятельности того или иного исторического персонажа. Следует констатировать очевидное – полного научного жизнеописания святителя до сих пор нет. Более того, можно согла-

ситься с мнением дореволюционного воронежского церковного историка П. В. Никольского, что имеющиеся житийные повествования святителя «бедны фактическим содержанием; в сущности, они повторяют то очень немногое, что было известно еще Е. Болховитинову. Живого и полного представления о святителе по этим книжкам составить нельзя» [2, с. 102].

Самый ранний очерк жизни и трудов святителя Митрофана появился в труде «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии, собранное из историй, архивных сказок и сказаний», изданном в 1800 г., вышедшем из-под пера знаменитого церковного историка, первого воронежского историка-краеоведа, протоиерея Евфимия Болховитинова (впоследствии — митрополит Киевский Евгений), который при создании очерка воспользовался материалом, изданным в «Деяниях Петра Великого» и Дополнениях к ним историка-дилетанта Ивана Ивановича Голикова (1735–1801) [3]. Труд Голикова вплоть до середины XIX в. был некоторое время едва ли не единственным источником для историков Петровского царствования, но при этом не отличался академическим характером изложения, представляя собой простой хронологический свод данных, составленный без проверки фактов. Кроме того, Болховитинов использовал «Духовное завещание» святителя Митрофана. Именно эти два источника послужили основой для особой главы «Митрофан» в книге Болховитинова, занимающей буквально несколько страниц, но страниц чрезвычайно емких.

Выделим основные фактические и оценочные составляющие этой главы. Показательно, что в 1800 г. Болховитинов еще не знал «откуда и кто родом был сей Пастырь, того не отыскано» [4, с. 191]. Для воссоздания других основных вех биографии святителя он использовал текст «Духовного завещания» св. Митрофана, написанного дьяконом Афанасием Евфимовым и хранившегося тогда в Московской патриаршей библиотеке, в котором излагались основные факты биографии Митрофана, начиная с пострижения в 1663 г. и заканчивая поставлением на Воронежскую кафедру в 1682 г. Также Болховитинов использует текст Соборного Воронежского Синодика, в котором перечислены имена архиереев, принявших участие в архиерейской хиротонии Митрофана [4,

с. 192]. В главе предельно коротко упоминается о присутствии Митрофана на «соборном состязании с раскольниками на Москве» с ссылкой на достаточно типичный для того времени труд о старообрядчестве – «Известие о старообрядцах, их учении, делах и разгласиях» [5, с. 15–20].

Опираясь исключительно на свидетельства Голикова, историк особое внимание уделяет вопросу о том, «на чем основывалось тоlikое уважение Государя к сему Епископу». К первому «отличительному достоинству» Болховитинов относит «Патриотическое соревнование к Адмиралтейским государственным заведениям в Воронеже», или «патриотическое вспомоществование», т.е. активную помощь святителя в создании русского флота. Он также приводит текст похвальных грамот Петра, написанных в 1700 и 1701 гг., где святитель Митрофан характеризуется как «Богомолец Наш для общия и христианския пользы на вспоможение святыя войны», отмечаются «радение» и «доброжелательная ревность» Митрофана к Государю, а также «ратным людям воинского флота».

Из исследований Голикова Болховитинов заимствовал один из самых ключевых эпизодов жития Митрофана: о его отказе даже под угрозой смертной казни явиться в Адмиралтейство к Петру, где были «расставленные статуи, изображающие языческих разных Богов» и о последующем снятии царем «соблазняющих статуй». Этот эпизод почти в неизменном виде воспроизводится в дальнейшем во всех редакциях жития Митрофана. Подобная твердость в отстаивании веры явилась, согласно трактовке церковного историка, второй главной причиной «благоволения» и «уважения» Петра к Святому.

Болховитинов пишет о пожаловании Петром Архиерейскому дому «нескольких крестьян», лапидарно вводя социально-экономическую проблематику в качестве иллюстрации церковно-административной и хозяйственной деятельности святителя. Упоминает он также в одном из предложений о том, что во время пастырства «простодушного» Митрофана «многие драгоценные церковные утвари сооружены им в Соборную церковь, как то большое Патриаршее Евангелие, Плащаница и проч.» [4, с. 198].

Болховитинов кратко пишет об обстоятельствах кончины Святого, пострижении его в схиму и наречении Макарием. Об участии царя в погребении святителя Болховитинов говорит особенно подробно. В тексте «Духовного завещания», цитируемого историком, имеется приписка, сделанная рукой дьякона Афанасия Евфимова, о дате преставления святителя Митрофана – 23 ноября 1703 г. – и его погребении 4 декабря с участием Петра I, а также о том, что Петр нес «гроб с телом до усыпальницы на своих Царских раменах, и при Его Величестве Синклите ... изволил говорить ... иноземцам, что не осталось у мене такого святого старца, ему же буди вечная память» [4, с. 193]. Этот эпизод и речь дважды приводятся в болховитиновском тексте [4, с. 48–49, 193], совершенно очевидно, что церковный историк придавал ему исключительное символическое значение. «Государь показал редкий и почти бесподобный пример своей чувствительности и уважения добродетелей, пример о котором все потомство будет читать не без благоговейного к памяти сего Монарха удивления и сердцеумиления» [4, с. 48]. Здесь же Болховитинов еще раз приводит одно из свидетельств Голикова о том, что Петр с чиновниками лично нес тело святителя и после панихиды опустил его в землю. Завершает главу «Митрофан» информация о погребении святителя в усыпальнице придельного храма Святого Михаила Архангела Благовещенского собора, каменной соборной церкви, последующем перенесении тела под деревянную Соборную колокольню с церковью Неопалимой Купины и, наконец, погребении его в 1718 г. в Благовещенском кафедральном соборе. Болховитинов коротко отмечает, что при «обоих пренесениях тело его оказывалось еще невредимо» [4, с. 198–199]. Несравненно более красноречиво повествует об этом событии житие 1832 г.: «При обоих сих перенесениях усмотрено было, что мощи Святого не подвергнулись разрушению, общему для всего брэнного нашего естества, и что Господь преподобному Своему не дает видети исления. А потому оттоле прошло и простиралось непрерывно в народе благочестивом неложное извещение, что святитель Митрофан есть угодник Божий». Нетрудно увидеть, что основные факты биографии и жития святителя Митрофана уже нашли свое отражение в этом лаконичном

тексте, который послужил своего рода исходной матрицей для всех последующих биографических и агиографических работ.

7 августа 1832 г. православная церковь торжественно причислила святителя Митрофана к лику святых. Следует отметить, что за два столетия с 1700 по 1894 г. (с начала так называемого Синодального периода, когда Церковь была лишена возможности избрать Патриарха, и до начала царствования последнего русского царя Николая II) Святейший синод канонизировал лишь пятерых святых.

Несмотря на то, что с момента напечатания книги Болховитинова прошло три десятилетия до канонизации, существенно приращения знаний о жизни и деятельности святого не произошло. Так, в 1832 г. появилось «Начертание жития епископа Воронежского Митрофана» [6], причем текст этого издания был практически идентичен тексту главы «Митрофан» в книге Болховитинова. Тем не менее именно 1832 г. можно считать началом активного историографического и агиографического изучения жизни святителя Митрофана: начался период накопления и осмысления новых фактических данных.

К примеру, в журнале «Христианское чтение», издаваемом Петербургской духовной академией, появилась статья прот. Иоанна Григоровича «Историческое сведение из жизни Митрофана, первого Воронежского епископа» [7], содержавшая краткие сведения об обителях, в которых подвизался Митрофан: Золотниковской пустыни, Яхромском Космине монастыре, Унженском монастыре, взятые преимущественно из «Истории Российской иерархии» Е. Болховитинова [7, с. 4–5].

И. Григорович подчеркнул то обстоятельство, что Воронежская епархия была создана, наряду с несколькими другими, там, где было сильно распространено старообрядчество [7, с. 6]. Впервые в его статье появляется сюжет об участии святителя Митрофана в церемонии венчания на царствование государей Иоанна и Петра Алексеевичей 25 июня 1682 г. (он поднес патриарху на золотом блюде венец царя Петра). Этот факт был взят из «Древней Российской Вивлиофики» известного русского масона-просветителя Н. И. Новикова [7, с. 8]. На основании ряда исследований о расколе Григорович поместил также гораздо более под-

робный в сравнении с начальной версией Болховитинова рассказ об обстоятельствах столкновения членов православного Собора с раскольниками, возглавляемыми Никитой Пустосвятом в июле 1682 г., в котором принял участие и святитель Митрофан [7, с. 8–11]. Из «Истории иерархии рязанской» Тихона Воздвиженского Григорович взял для своей статьи подробности тяжбы, обычной для того времени, между митрополитом рязанским Павлом и святителем Митрофаном из-за включения в состав новосозданной Воронежской епархии ряда городов, издревле принадлежавших Рязанской епархии. Опираясь на сведения «Географического словаря Российского государства» Афанасия Щекатова, Григорович приводит содержание грамоты Петра I от 29 апреля 1699 г. о пожаловании Воронежской епархии, в результате которых, по его словам, «мир воцарился между соседними пастырями и их овцами» [7, с. 14]. Таким образом, социально-экономический фон, позволяющий более глубоко понять жизнеописание святителя, уже усиливается с фактической стороны. Кажется, именно Григорович впервые в печатном издании дал общую духовно-нравственную характеристику святителю Митрофану, которая отсутствовала у Болховитинова (последний, наряду с нетлением тела, очень лапидарно отмечал добродетель, простодушие и патриотизм святителя Митрофана): «Ревность к вере и благочестие, правота и простодушие, презрение к пышности и роскоши, трудолюбие и строгое воздержание, бескорыстие, милосердие и вспомоществование неимущим, кротость и непамятозлобие, любовь к пастве и Отечеству, непоколебимая преданность Государю, составляли лик добродетелей, украшавших душу его лепотою истинною, неувядаемою» [7, с. 25].

Мы дали подробный анализ статьи Григоровича в силу того, что она достаточно типична, поскольку иллюстрирует, каким образом шло создание менее схематичного образа святителя Митрофана путем неуклонного внедрения в текст некоторых новых источников и фактов, как правило, непосредственно связанных с его личностью.

Помимо статьи Григоровича появилось несколько жизнеописаний, близких к агиографии или прямо житийных, из которых в наибольшей степени выделяется составленное иеромонахом

Аникитой (Ширинским-Шихматовым) «Житие иже во святых отца нашего Митрофана, в схимонасах Макария, первого епископа Воронежского и новоявленного чудотворца», под одной обложкой с которым традиционно публиковалось «Сказание об обретении и открытии честных его мощей и о благодатных при том знамениях и чудесных исцелениях» (составленное святителем Митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым)) [8]. Это жизнеописание выдержало множество переизданий.

Канва, предложенная Болховитиновым, в житие иеромонаха Аникиты обогащается данными из Синодиков святителя Митрофана, где уже есть известия о его мирском имени – Михаил, его сыне Иоанне Михайлове (из послания святителя архимандриту Шартомского монастыря Александру), используется «Слово от архиерея во епархию свою пришедша, ко священникам», подробности храмостроительства в Воронеже, гораздо более подробно пересказывается Духовное завещание и т.д. На общем фоне подобных работ во второй половине XIX в. выделяется труд священника Димитрия Самбикина «Жизнеописание святителя Митрофана, первого епископа Воронежского» [9]. Текст жизнеописания отличается от классического академического, характерного для современных Самбикину историков, однако многие фактические подробности сопровождаются многочисленными ссылками на те или иные акты (например, воронежские, орловские) и исследования (о монастырях, о расколе и т.д.). Он показывает жизнь святителя на фоне уже хорошо к тому времени известных историкам событий: избрания царем Петра, интриги Софии и Милославских, стрелецких бунтов, азовских походов, строительства флота и т.д. Самбикин опирается на имевшиеся краеведческие исследования, когда пишет о деятельности Духовного архиерейского приказа, его составе, о тяжбе святителя за архиерейские вотчины, борьбе с расколом, об участии в «кумпанствах» для строительства кораблей. Самбикинское жизнеописание святителя Митрофана является научным исследованием, созданным под влиянием традиционного житийного стиля.

Представляется, что труд Самбикина, вышедший в 1869 г., является этапным в изучении биографии святителя, вобравшим в

себя все наработки первой половины XIX в., и особенно источники находки начала 1860-х гг., когда и в исторической, и в церковно-исторической науке, и в краеведении происходило бурное развитие под влиянием Великих реформ.

В 1880–1890-е гг. наиболее активно исследовали биографию святителя Митрофана священник С. Зверев и Н. И. Поликарпов. Для их трудов характерно использование московских и местных архивов. Зверев опубликовал работы о борьбе с расколом святителя Митрофана, духовное завещание и др. [10–13]. Особо важны его «Материалы для жизнеописания святителя Митрофана, первого епископа Воронежского» и работа о борьбе с расколом.

Николай Иванович Поликарпов (закончивший свою жизнь уже в советское время епископом Митрофаном Прикаспийским и Бакинским) исследовал и опубликовал отдельные эпизоды и источники, касавшиеся жизни святителя: его интересовали такие сюжеты, как отношения Петра I и Митрофана, основание Митрофаном Елецкого девичьего монастыря, последние дни жизни, кончина и погребение святителя Митрофана и др. [14–20].

Большую роль в изучении биографии святителя сыграл Воронежский церковный историко-археологический комитет, образованный в 1901 г., поставивший своей целью издать материалы и исследования по истории Воронежской епархии. Комитет издавал выпуски «Воронежская Старина» — всего их вышло 14.

В 1903 г. отмечалось 200-летие со дня кончины святителя Митрофана, 3-й выпуск «Воронежской Старины» был целиком посвящен этому событию. Среди публикаций богатого содержанием выпуска были такие, как: «Святитель Митрофан, первый Епископ Воронежский как исторический деятель допетровской эпохи» П. В. Никольского, «Вопрос о разграничении Воронежской епархии от Рязанской при святителе Митрофане» С. Н. Введенского, «Духовное завещание Св. Митрофана, Епископа Воронежского» Н. И. Поликарпова и др. Там же был помещен «Библиографический указатель печатной литературы о святителе Митрофане» (131 наименование печатных материалов). В 1904 г. появилось исследование С. Н. Введенского «Святитель Митрофан Воронежский как церковно-государственный деятель эпохи преобразований» [21].

Несмотря на существенные сдвиги, произошедшие в начале XX в. в изучении биографии святителя, П. В. Никольский имел основания заявить о том, что еще преждевременно говорить «о связанном и обстоятельном исследовании о времени первого воронежского епископа» [22, с. 2]. В то же время трудно согласиться с его же суждением, что следовавшие за Болховитиновым биографы лишь «видоизменяли первое житие преимущественно амплификациями из области церковно-гражданской истории России XVII века» [22, с. 3–4]. Иначе говоря, при определенной скудости фактов происходило накопление риторических фраз по принципу нарастания их значимости, эмоциональной действенности и т.п., это, конечно, не так. Безусловно, личность святителя при скудости источников раскрывалась через традиционный для историков-биографов прием – показ портрета на фоне эпохи. Помимо встраивания фигуры святителя в контекст масштабных исторических событий того времени: раскола, стрелецких бунтов, азовских походов, создания флота, Северной войны, общения с Петром и других историки и краеведы сделали многое для того, чтобы деятельность первого Воронежского епископа была в какой-то мере осмыслена через изучение более локальных явлений: историю монастырей, храмостроительства, историю епархиального управления, отделения Воронежской епархии от Рязанской, положения духовенства и населения в целом, нравов в епархии, борьбы с народными пороками и расколом, заботы о благолепии церковном, в частности о ризнице Соборной за время епископства святителя и т.д.

По общеизвестным причинам изучение биографии святителя было существенно затруднено и практически прекратилось в советское время. Судьба некоторых рукописей о Митрофане была трагична. К примеру, в завещании епископа Митрофана (Николая Поликарпова), написанного 18 января 1933 г. за несколько дней до последнего ареста, говорится о том, что рукописи и книги о святителе Митрофане «нужно переслать в Москву заместителю патриаршего местоблюстителя митрополиту Сергию Страгородскому с просьбой, по наступлении лучших времен, когда можно будет издавать в свет книги с богословским содержанием, передать все это или воронежскому архиеписко-

пу, какой [их] издаст, или другому ученому епископу, который смог бы и пожелал бы закончить мой 35-летний труд над жизнеописанием Св. Митрофана и напечатать его» [23, с. 146–147]. Местонахождение этих материалов, включавших кандидатскую диссертацию о святом, неизвестно.

Следует отметить одну характерную черту практически всей дореволюционной историографии, посвященной святителю Митрофану. Она не учитывала, точнее, избегала осмыслить тот факт, что святитель жил в переломную и трагическую для Церкви эпоху, в начале так называемого Синодального периода. Каноническая дефективность этого периода была порождением мощных модернизационных и секуляризационных процессов, чрезвычайно болезненных для основной массы народа и Церкви. Представляется, что жизнь, церковная деятельность и личный подвиг святителя Митрофана могут быть значительно глубже и адекватнее поняты и осмыслены на фоне этих явлений. Прежде всего безусловной трагедией был раскол, в огромной степени ослабивший церковь и народный организм. Колоссального народного напряжения требовали войны, которые вел Петр I. Строительство флота сопровождалось огромными материальными и людскими затратами, чего не мог не видеть воочию святитель. Петр крайне негативно относился к великорусскому епископату, делая ставку на выходцев из Малороссии, которые, с его точки зрения, были в большей степени близки к западным ценностям и просвещению, получая образование в католических учебных заведениях. Исключения делались лишь для нескольких архиереев: помимо святителя Митрофана это были холмогорский епископ Афанасий, «приветливо» обходившийся с иностранцами, и митрополит Новгородский Иов – покровитель просвещения в греко-славянском духе, что вряд ли устраивало Петра, но при этом он был организатором школ, странноприимных домов и больниц, жертвователем средств на строительство флота. Значительная часть архиереев (например, тамбовский Игнатий), как и народных масс, считала Петра еретиком и антихристом: за неприязнь к большей части монашества, утилитарное использование монастырей, ведущее к разрушению монастырской жизни, за его раннее тяготение к вольным нравам Немецкой слободы с

обязательным алкоголем и табаком, свободным обращением с прекрасным полом, кощунственные всепутейшие и всепьянейшие соборы, страшные казни стрельцов, в которых царь впервые и единственный раз в истории Руси прилюдно выступил в роли палача и заставил выступить в этой роли приближенных, и многое другое. Святитель Митрофан не мог не знать всех этих фактов и настроений, а также в известной степени не разделять умонастроения противников Петра: ему свойственно было известное недоверие к иностранцам-протестантам и неприятие определенных сегментов западноевропейской культуры, восходившей к языческим корням. Но в то же время святитель, отличавшийся глубиной веры, личным нестяжанием, твердыми жизненными принципами и мудростью в иосифлянкой традиции, искренне поддержал отстаиваемую Петром идею сильного государства. Представляется, что фигура святителя была многомернее, чем принято ее изображать в духе XVIII–XIX вв., грешивших безудержной апологетикой петровских преобразований, в какой-то мере она была и трагичной.

Предварительный историографический анализ подсказывает основные направления и мероприятия научного поиска, требующиеся для создания полной научной биографии святителя, это как скрупулезный учет всех фактических наработок, прежде всего дореволюционной эпохи, так и издание основных работ, посвященных святителю Митрофану с хорошим комментарием и справочным аппаратом. Полагаем, что не исчерпаны возможности архивного поиска новых документов, который интенсивно велся до революции 1917 г., но никто из дореволюционных историков и краеведов не говорил о его дальнейшей бесперспективности.

Необходимо, наконец, создать полную научную биографию, в которой Святитель предстанет во всем величии и трагизме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Святитель Митрофан Воронежский (1623–1703). К 300-летию памяти первого Воронежского епископа : библиографический указатель / сост. М. А. Прыткова. – Воронеж, 2003.

2. Никольский П. В. Интересы и нужды епархиальной жизни / П. В. Никольский. – Воронеж, 1901.
3. Голиков И. И. Дополнения к Деяниям Петра Великого, мудрого преобразователя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам / И. И. Голиков. – М., 1796. – Т. 17.
4. Болховитинов Е. Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии, собранное из историй, архивных записок и сказаний / Е. Болховитинов. – Воронеж, 1800.
5. Известие о старообрядцах, их учении, делах и разгласиях. – СПб., 1794. – Ч. 1.
6. Начертание жития епископа Воронежского Митрофана. – М., 1832.
7. Прот. Иоанн Григорович. Историческое сведение из жизни Митрофана, первого Воронежского епископа / прот. Иоанн Григорович // Христианское чтение. – 1832. – Ч. 46.
8. Житие иже во святых отца нашего Митрофана, в схимонасах Макария, первого епископа Воронежского и новоявленного чудотворца. – М., 1838.
9. Самбикин Д. Жизнеописание святителя Митрофана, первого епископа Воронежского / Д. Самбикин. – Воронеж, 1869, 1886.
10. Зверев С. О св. Митрофане Воронежском (исторические разыскания) / С. Зверев // Памятная книжка Воронежской губернии на 1892 год. – Воронеж, 1892. – Отд. III.
11. Зверев С. Духовное завещание святителя Митрофана, епископа Воронежского : по рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки / С. Зверев. – Сергиев Посад, 1897.
12. Зверев С. Материалы для жизнеописания святителя Митрофана, первого епископа Воронежского (1682–1793) / С. Зверев // Воронежские епархиальные ведомости. – 1891. – № 4, 5, 9–14, 19; 1892. – № 4, 19, 20; 1893. – № 3, 5, 6–8; 1897. – № 21.
13. Зверев С. Святитель Митрофан, первый епископ Воронежский в борьбе с расколом / С. Зверев // Труды Воронежской ученой архивной комиссии. – 1901. – Вып. 1.
14. Синодик святителя Митрофана / публ. и предисл. Н. И. Поликарпова // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – № 24.
15. Поликарпов Н. Слово к пастырям святителя Митрофана [с приложением самого слова] / Н. Поликарпов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – № 1.

16. Поликарпов Н. Святитель Митрофан, епископ Воронежский, в г. Ельце в 1682 г. и основание им Елецкого девичьего монастыря / Н. Поликарпов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – № 16.

17. Поликарпов Н. Воронежский кафедральный Благовещенский собор при святителе Митрофане — по новым историческим данным / Н. Поликарпов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – № 15, 16.

18. Поликарпов Н. Царь Петр в гостях у святителя Митрофана / Н. Поликарпов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1898. – № 16.

19. Поликарпов Н. Последние дни жизни, кончина и погребение святителя Митрофана / Н. Поликарпов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – № 22–23.

20. Поликарпов Н. Петр Великий и святитель Митрофан Воронежский / Н. Поликарпов // Русская Старина. – 1899. – № 11.

21. Введенский С. Н. Святитель Митрофан Воронежский как церковно-государственный деятель эпохи преобразований (опыт исторической характеристики) : речь, произнесенная в зале Воронежского Дворянского собрания на юбилейном акте, 24 ноября 1903 г. / С. Н. Введенский // Воронежская старина. – 1904. – Вып. 4.

22. Никольский П. Святитель Митрофан, первый епископ Воронежский как исторический деятель допетровской эпохи (вместо предисловия) / П. Никольский // Воронежская старина. – 1903. – Вып. 3.

23. Овчинников П. А. Епископ Митрофан (Поликарпов) : ученый, монах, гражданин / П. А. Овчинников // Первые церковно-исторические Митрофановские чтения в ВГУ. – Воронеж, 2012.

Воронежский государственный университет

Минаков А. Ю., доктор исторических наук, профессор кафедры истории России

E-mail: minak.arkady 2010@yandex.ru

Тел.: 8-952-548-03-31

Voronezh State University

Minakov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Russian History Department

E-mail: minak.arkady 2010@yandex.ru

Tel.: 8-952-548-03-31

УДК 271.2-772-9(470.324)«1912»

УЧАСТИЕ ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ В ПРАЗДНОВАНИИ СТОЛЕТИЯ ПОБЕДЫ РОССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 года

В. А. Алленова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 апреля 2014 г.

Аннотация: *статья посвящена вкладу Воронежской епархии в празднование столетнего юбилея Отечественной войны.*

Ключевые слова: *Воронежская епархия, Отечественная война.*

Abstracts: *the article is devoted to a Voronezh bishopric's contribution to the celebration of a War's for Fatherland centenary jubilee.*

Key words: *Voronezh bishopric, War for Fatherland.*

В год 200-летия Отечественной войны 1812 г. безусловный интерес представляет организация празднования в России предыдущего знаменательного юбилея – столетнего. Следует отметить, что рубеж XIX–XX вв. сопровождался чередой общегосударственных праздников, в числе которых 1000-летие России, 900-летие крещения Руси, 200-летие Полтавской битвы, 50-летие отмены крепостного права, 100-летие присоединения Бессарабии, 300-летие освобождения Москвы народным ополчением К. Минина и князя Д. Пожарского и др. Всего в предреволюционное десятилетие было отмечено 160 различного рода юбилеев и памятных дат. К этому времени в научный оборот уже вошел термин «юбилеямания», прежде употреблявшийся только в журналистском лексиконе [1]. Подобные инициированные властями праздники, проводившиеся с привлечением широких слоев населения, организацией военных парадов, религиозных церемоний, публичных собраний и торжественных заседаний, парадных застолий и народных гуляний, были призваны активизировать коллективную социально-историческую память, продемонстрировать единство власти и общества вокруг

© Алленова В. А., 2014

национальных символов и идей. При этом немаловажное значение придавалось участию в торжествах церкви, роль которой заключалась в объединении различных сословий и групп населения империи. По словам К. Н. Цимбаева, «в праздничных литургиях, молебнах и многотысячных крестных ходах участвовало неизмеримо большее количество людей, чем в торжественных заседаниях, народных спектаклях или военных парадах. Объединить в едином мероприятии царскую семью и высшие сословия, солдат и школьников, городские массы и крестьян, арестантов и интеллигенцию могла только церковная служба» [2, с. 44].

Вершиной многочисленных юбилейных волн стали и 100-летие Бородинской битвы, и 300-летие династии Романовых. В мае 1910 г. была учреждена межведомственная комиссия во главе с председателем Русского военно-исторического общества генералом В. Г. Глазовым, которая должна была координировать юбилейные мероприятия в память 1812 г. в общегосударственном масштабе. В свою очередь Святейший синод издал Указ от 30 ноября 1910 г. о праздновании 100-летнего юбилея Отечественной войны 1812 г. и доставлении в Синод сведений о церквях, монастырях, молитвенных домах, часовнях, богадельнях, приютах, учебных заведениях, иконах, утварных и различных принадлежностях, зданиях и предметах, воздвигнутых или приобретенных в память войны [3].

Одновременно со столичной предъюбилейной кампанией развернулись подготовительные работы в провинции, в том числе и в Воронеже. В сентябре 1911 г. здесь была создана специальная комиссия под руководством вице-губернатора Н. Н. Лавриновского для разработки программы праздника. В ее состав вошли 11 человек, представлявших городскую администрацию, учебные заведения, научные общества, военное и духовное ведомства. Последнее представляли кафедральный протоиерей А. М. Спасский и настоятель домовая церковь Михаила Архангела при Михайловском кадетском корпусе и законоучитель корпуса С. Е. Зверев, бессменный правитель дел Воронежской ученой архивной комиссии.

Наряду со специально учрежденной комиссией организацией юбилея занимались местные научные общества, в том числе

церковный историко-археологический комитет, принявший на заседании 13 декабря 1911 г. решение о начале разработки архивных дел консистории с целью извлечения из них сведений о вкладе Воронежской епархии в победу над врагом. В связи с этим секретарю консистории члену комитета А. Н. Гайдуку было поручено предоставлять в пользование желающим лицам соответствующие документы [4, с. 686]. Изучением архива занялся надзиратель духовной семинарии, секретарь епархиального училищного совета Н. И. Поликарпов, сделавший по итогам своих разработок доклад об участии Воронежской епархии в Отечественной войне на заседании комитета 16 января 1912 г. На этом же заседании председатель ВЦИАК епархиальный наблюдатель церковных школ губернии П. В. Никольский прочитал выдержки из воспоминаний об устройстве инвалидного дома для ветеранов наполеоновских войн в с. Тюнино близ Задонска [5, с. 307].

В преддверии юбилея некоторые из священников предприняли архивные поиски документов эпохи 1812 г. в хранившихся при церквях собраниях. В ряде случаев такие разыскания увенчались успехом. Так, священнику Вознесенской церкви с. Красного Нижнедевицкого уезда Г. Лебедеву удалось обнаружить подлинный экземпляр архипастырского послания от 17 июля 1812 г. (который он и подготовил для печати в «Воронежских епархиальных ведомостях»). Епископ Воронежский и Черкасский Антоний обращался к духовенству Воронежской епархии со следующими вдохновляющими словами: «Служители алтаря Господня! При молитве в храме и на всяком месте владычествования Господня вам предстоит предшествовать примером; вы должны по примеру Авраама Палицына руководить мужеством народа, не допускать его до уныния и обольщения! Итак, утверждайте его и словом, и делом в любви к Отечеству, в присяге верноподданнической, в согласии и готовности по первому воззванию стати противу врага без робости, в уповании на Бога, на Его всеильную помощь, веруя: аще Бог по нас, кто на ны? – Блеснет молния его и враг Наполеон со своими необузданными полчищами найдет не добычу, коея он здесь в Отечестве нашем алчет, но гибель и могилу!!» [6, с. 1533].

Собственно юбилейные мероприятия начались в Воронеже 25 августа, в канун столетия Бородинской битвы. Вот как описывает этот день очевидец: «Еще накануне славной годовщины в настроении населения Воронежа чувствовалась торжественная приподнятость, приближение большого праздника... С утра в этот день погода была ясная; чувствовалась свежесть приближающейся осени, но солнце светило ярко; вероятно, также ярко оно светило в этот день и сто лет назад, когда Наполеон, посмотрев на него, сказал своим офицерам: «Сегодня немного холодно, но ясно – это солнце Аустерлица». Гордый завоеватель ошибся. В России светило русское солнце...» [7, с. 3].

В соответствии с постановлениями Святейшего синода от 29 ноября – 17 декабря 1911 г. (Церковные ведомости. 1911. № 51–52) утром в соборах и церквях состоялись заупокойные литургии и торжественные панихиды с поминовением павших на войне, а вечером прошли всенощные бдения. В Национальном клубе ректор духовной семинарии Н. Околович при пении хора певчих отслужил панихиду по Александру I и всем павшим, перед которой сказал краткое слово о значении событий 1812 г.

Утро следующего дня – 26 августа – также началось с торжественных церковных богослужений. По программе Святейшего синода в определении от 29 ноября 1911 г. на этот день было намечено церковное празднование, а именно: свершение торжественных литургий и благодарственных молебнов за избавление России от врага. Около 9.00 раздался громкий удар колокола с колокольни Митрофановского монастыря, известивший о начале торжественной литургии. Со всех концов города сюда потянулись толпы горожан, которых не смог вместить храм, – люди заполнили весь монастырский двор. В Благовещенском соборе в присутствии духовенства и высокопоставленных лиц (губернатора С. И. Голикова, вице-губернатора Н. Н. Лавриновского, уездного предводителя дворянства барона Г. Н. Сталь-фон-Гольстейна, Нижнедевицкого уездного предводителя дворянства Г. В. Веневитинова, генерал-майоров В. О. Бенескула и М. И. Бородина и др.) архиепископ Воронежский и Задонский Анастасий и викарий Воронежской епархии епископ Острогожский Владимир совершили литургию и благодарственный молебен за избавле-

ние России от нашествия двадцати языков, провозгласив также многолетие царствующему Дому и вечную память Александру I и павшим. После этого протоиерей Евграф Овсянников произнес речь о значении Бородинской битвы. «Целое столетие, – сказал он, – прошло с той поры, но и теперь еще свежи предания об этой великой битве, ибо память о ней не изгладится у верных сынов России!.. Настоящее юбилейное празднество пусть вечно напоминает, что никакое нашествие иноплемеников не может быть страшно для России, пока в сердцах русских людей жива будет горячая любовь к отечеству, вере православной, соединенная с преданностью верховному вождю России, самодержавному русскому царю!» [8, с. 1006].

Одновременно литургии и благодарственные молебны прошли во всех воронежских церквах, учебных заведениях, правительственных и общественных учреждениях. В Мещанской управе в присутствии состава управы и служащего персонала (причт Пятницкой церкви) после благодарственного молебна священник о. Всеволод произнес речь о важности празднуемого события для всей России и Воронежской губернии.

По окончании архиерейского служения из Митрофановского монастыря в направлении Кадетского плаца двинулся многолюдный крестный ход с иконами и хоругвями во главе с викарием Воронежской епархии епископом Владимиром. На плацу уже с утра находились войсковые части и праздничная толпа людей – представители от учебных заведений, учреждений и ведомств, сокольничие с соколами, выстроенные из учащихся «потешные войска». Большое количество фотографов запечатлевало происходящее на фотопленку, а владелец кинотеатра «Биограф» И. М. Крапотин – на кинопленку, в результате чего воронежцы получили возможность посмотреть впоследствии документальный фильм под названием «Грандиозный парад на Кадетском плацу».

Дальнейшее красочно описали свидетели праздника: «Постепенно начали прибывать на плац и занимать свои заранее назначенные места учащиеся различных мужских и женских учебных заведений и воинские части. За ними серьезно и стройно с ружьями на плечо и в форме марширует отряд потешных в сопро-

вождении унтер-офицера, и невольная улыбка появляется у всех при виде этих чуть не игрушечных солдат, лихо остановившихся на своем месте, прекрасно проделавших необходимые приемы с ружьем. В 13.00 издали донеслось пение церковного хора, вскоре из-за боковых аллей показались иконы крестного хода. «Смирно! На молитву, шапки долой!» – прогремела команда одного из офицеров. Солдаты, а за ними учащиеся и вся публика обнажили головы» [7, с. 3].

После благодарственного молебна в церемониальном марше прошел военный парад, который принимал начальник штаба 5-го армейского корпуса генерал-майор В. О. Бенескул. Краевед Ф. И. Поликарпов свидетельствовал: «Долго не смолкавшие «Ура!», звуки музыки, прекрасная погода, колокольный звон, говор многотысячной толпы – все это дополняло эффектное зрелище» [9, с. 142]. В скверах и парках города, украшенного флагами, цветами, гирляндами, портретами Александра I, Николая II и героев войны, в 15.00 начались народные гуляния.

Газета «Воронежский телеграф» так описывала атмосферу праздника: «Посеревшее было от обрывков туч небо снова прояснилось, и яркие солнечные лучи освещали всю эту пеструю, празднично-нарядную и многоголосую толпу, медленно, словно лава,двигающуюся вперед, расплывавшуюся постепенно по сторонам, но главным своим руслом направлявшуюся все-таки на Большую Дворянскую улицу. С церковных колоколов раздался торжественный перезвон. Неурочный перезвон этот смешивался, переплетался с людским говором многотысячной толпы, растянувшейся теперь уже вдоль всей Дворянской улицы по обоим ее тротуарам бесконечными пестрыми лентами, и создавалось настроение, напоминавшее первый день Пасхи» [7, с. 3].

Торжественному настроению немало способствовали организованные в городе праздничные мероприятия. Так, в Петровском и Кольцовском скверах играли военные духовые оркестры, в летнем городском театре давалось бесплатное представление по пьесе Беляева «1812 год», в кинотеатрах демонстрировали кинофильмы «1812 год» и «Герой Отечественной войны». На улицах и в учреждениях раздавались популярные брошюры об истории Отечественной войны 1812 г. В продолжение праздника в учреж-

дениях города проводились юбилейные мероприятия, торжественные собрания научных обществ.

Одновременно в учебных заведениях г. Воронежа состоялись торжественные акты, а также литературно-музыкальные утренники и вечера по установленной министерством народного просвещения программе. Согласно циркулярному распоряжению министерства народного просвещения от 16 января 1912 г. «О порядке и форме празднования по учебному ведомству 100-летнего юбилея Отечественной войны» праздничные мероприятия были строго регламентированы и предусматривали две составные части – религиозную и светскую. Так, 25 августа в учебных заведениях прошли всенощные бдения и торжественные панихиды в память об императоре Александре I, его сподвижниках и всех погибших в Отечественной войне. Перед началом панихиды законоучители должны были произнести, как сказано в министерском циркуляре, «приличествующее воспоминаемому событию слово». С такими речами выступили законоучители 1-й Воронежской гимназии Л. Добромислов, женской гимназии В. Л. Степановой – протоиерей о. А. Аристов, 2-й гимназии – протоиерей Е. Овсянников, который отметил глубокое религиозное благоговение, испытываемое, по словам свидетелей, русскими воинами накануне Бородинской битвы. Развив мысль о Бородинской победе как о нравственной победе над Наполеоном, он призвал вознести молитву за тех, кто проявил наибольшую любовь к отечеству, ибо «больше той любви никто не имеет, кто жизнь свою положил за други своя». В свою очередь, законоучитель женской гимназии А. М. Нечаевой протоиерей В. Горьковский заключил: «Россия 1812 г. была сильна верой в Бога и единодушием своих сынов, это и спасло ее в годину искупления в борьбе с во много раз превосходящим врагом» [10].

Торжественные литургии с поминовением Александра I и павших воинов с поучительным словом пастырей и благодарственные молебны за избавление России от иноплеменного нашествия состоялись также 26 августа.

Новый всплеск юбилейных мероприятий пришелся на октябрь. По решению Святейшего синода празднества в духовно-учебных заведениях и церковно-приходских школах были пере-

несены на 11 октября – день, когда последние наполеоновские войска покинули Москву. Святейший синод разработал подробную инструкцию по проведению этого праздника в духовных школах. Предполагалось осуществить следующие мероприятия: 10 и 11 октября в духовно-учебных заведениях совершить богослужения (литургию, панихиду по павшим воинам и благодарственный молебен), а 11 октября устроить торжественные акты, на которых следовало произнести «речи, посвященные разъяснению вопроса о значении Отечественной войны и сопровождаемые, где окажется возможным, световыми картинами, с включением в программу акта чтений как учащими, так и учащимися, избранных стихотворений и отрывков из лучших литературных произведений, посвященных эпохе 1812 г., а равно исполнения относящихся к празднуемому событию хоровых и музыкальных произведений» [11, с. 301].

11 октября во всех духовных учебных заведениях занятия были отменены. Утро праздничного дня ознаменовалось молебном в Митрофановском монастыре. В это же время в церкви духовной семинарии была проведена литургия с участием ректора протоиерея Н. Ф. Околовича, в служении духовника семинарии священника Ф. Склобовского. По ее окончании состоялся молебен по особому чину, перед которым ректор сказал «прочувствованное слово», освещавшее события войны с религиозной точки зрения.

В воскресной школе после молебна, на котором о. Ф. Склобовский произнес речь, прошел литературно-вокальный утренник. В этот же день был организован юбилейный акт в Воронежском епархиальном женском училище, на котором с речью о значении Отечественной войны 1812 г. выступил преподаватель духовной семинарии Г. Ф. Запольский.

Вечером 11 октября учащиеся и преподаватели городских церковных школ собрались в братском зале Митрофановского монастыря, где состоялись чтения по истории войны с показом световых картин и раздачей брошюр об истории Отечественной войны. Учащимся, выступившим с пением и чтением стихотворений, вручили поощрительные подарки.

14 октября в зале женского епархиального училища прошло расширенное торжественное заседание Воронежского церков-

ного историко-археологического комитета, на котором присутствовали почетный попечитель ВЦИАК архиепископ Анастасий, члены комитета, гости, воспитанники старших классов духовной семинарии. В течение заседания хор воспитанниц епархиального женского училища исполнял вокальные произведения, соответствующие празднуемому событию.

С докладами о причинах Отечественной войны и участии жителей Воронежской губернии в событиях 1812 г. на заседании выступили и.д. председателя комитета Т. М. Олейников, секретарь губернского статистического комитета Д. Г. Тюменев и секретарь епархиального училищного совета Н. И. Поликарпов. Так, Т. М. Олейников подчеркнул особый характер войны. «Этот поход, – сказал он, – был несчастьем, но несчастьем особым – так сказать, святым и спасительным несчастьем, несчастьем, которым Россия искупила многие свои грехи, которыми она была так богата в XVIII веке. Как всякий металл становится более прочным и годным для употребления лишь после того, как пройдет через огонь, так и Россия, пройдя чрез это несчастье, почувствовала свою мощь, свою силу и встала во весь рост своего любимого, идеального Ильи Муромца, чем заставила обратить на себя внимание гордого Запада» [5, вып. 12, с. 524]. Докладчик образно сравнил войну с ураганом, после которого небо неизбежно проясняется, становясь глубоким и чистым. Так и русское общество после войны поднялось, всколыхнулось, стало искать «свою душу с целью облагородить, воспитать ее... чтобы распахивать и очищать необъятную пашню, имя которой – Россия». Этот важный труд, по словам докладчика, совершался в течение всего XIX в., и его результатом стало падение крепостного права.

Н. И. Поликарпов рассказал об участии Воронежской губернии в событиях Отечественной войны. Этой же теме были посвящены его выступления в читальном зале Алексеевского монастыря 4 и 11 ноября. Рассказ иллюстрировался показом 82 световых картин и сопровождался пением патриотических песен в исполнении монастырского хора. Н. И. Поликарпов 2 ноября выступил на торжественном заседании Воронежской ученой архивной комиссии с докладом «Участие Воронежского духовенства и воспитанников духовной семинарии в событиях 1812 г.» [12, с. 15].

Отдельного упоминания заслуживает участие в юбилейных мероприятиях 1912 г. Воронежского Михайловского кадетского корпуса. Праздник здесь начался 7 ноября с религиозных церемоний – была отслужена панихида по основателю корпуса генерал-лейтенанту Н. Д. Черткову. Утром 8 ноября архиепископ Воронежский и Задонский Анастасий в присутствии вице-губернатора С. А. Шидловского, учащихся и преподавателей провел благодарственную литургию и молебен. В этот же день – день храмового праздника (Михайлов день) и 67-й годовщины кадетского корпуса – открылась юбилейная выставка памятников и реликвий эпохи 1812 г., подготовленная при участии кадетов под руководством воспитателя корпуса подполковника М. К. Паренаго и священника С. Е. Зверева. В предисловии к каталогу организаторы так определили ее цель: «Чтобы полнее воскресить в памяти весь облик эпохи ... собрать по мере сил и возможности все, что ушло от времени великой эпохи... И дать возможность посещающей нас публике вместе с нами осязать то самое прошлое родины, влияние которого так очищает душу, пробуждая лучшие чувства, благороднейшие порывы» [13]. На выставке было представлено 245 экспонатов из собраний местных коллекционеров – А. И. Мартиновича, М. П. Паренаго, И. В. Лисаневича, С. А. Стрижевского, М. И. Бородина, П. Н. Скалона, В. Л. фон Гельфрейх, Е. К. Гинзбург и других, а также предметы, обнаруженные и собранные кадетами.

Вечером 8 ноября 1912 г. в кадетском корпусе состоялся бал, отмеченный, по словам современников, особой «сердечной теплотой». Кадет 1-й роты А. Л. Марков¹, написавший впоследствии в эмиграции воспоминания, оставил подробное описание памятного бала, упомянув, в частности, и о вызвавшем большое оживление выступлении о. Стефана: «Корпусной настоятель о. Сте-

¹ Марков Анатолий Львович (1893–1961) – внук писателя Е. Л. Маркова, племянник члена Государственной думы Н. Е. Маркова 2-го. Получил образование в Воронежском кадетском корпусе и Николаевском кавалерийском училище, сражался на фронтах Первой мировой войны. После революции вступил в Добровольческую армию, в 1920 г. эмигрировал в Египет, в 1957 г. переехал в США. Похоронен в Сан-Франциско на Сербском кладбище.

фан, знаток и любитель старины, с большим подъемом сказал речь в память героев Отечественной войны, отметив, что среди кадет корпуса присутствуют потомки славных деятелей 1812-го года, назвав их имена, что вызвало шумную овацию» [14].

Важной составной частью юбилейной кампании как в масштабах всей страны, так и в пределах Воронежской губернии стало издание и распространение литературы, посвященной истории Отечественной войны. Среди них было немало изданий об участии православного духовенства в событиях 1812 г.² В конце мая 1912 г. в Воронеж приехал уполномоченный от редакции петербургского издательства «Сельский вестник» Л. А. Балицкий с целью популяризации и распространения подготовленных к юбилею изданий. Вице-губернатор предложил духовной консистории оказывать ему всемерное содействие [15]. По рекомендации консистории редакция «Воронежских епархиальных ведомостей» напечатала полный список юбилейных брошюр и книг (34 номера) для сведения духовенства и прихожан [16]. По одному экземпляру каждого издания с предложением ознакомиться с ними учащиеся получили епархиальный училищный совет, правление духовно-учебных заведений и совет епархиального женского училища.

² См., например: *Военский К. А.* Русское духовенство и Отечественная война 1812 года. М., 1912 ; *Никольский А.* Лица «Духовного чина» Московской епархии в их служении церкви и Отечеству в 1812 году. М., 1912 ; Краткие исторические сведения о священнослужителях воинских частей, участвовавших в Отечественной войне 1812 года. СПб., 1912 ; *Маслов П.* Участие русской церкви и духовенства в событиях Отечественной войны. Симферополь, 1913 ; *Студитский И. М.* Русское духовенство в Отечественную войну 1812 года. Кострома, 1912 ; *Шавельский Г. И.* Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном. М., 1912 ; *Левашев П.* Историческое сказание о Смоленской иконе Божией Матери Одигитрии, шествовавшей в рядах русской армии в Отечественную нашу войну 1812 года // Душеполезное чтение. 1912. № 7–8 ; *Чернышев С. Н.* Православно-русское духовенство в его служении церкви и государству в эпоху Отечественной войны. Киев, 1913 ; *Толычова Т.* Рассказы очевидцев о двенадцатом годе. М., 1912 ; Исторические сведения о священнослужителях воинских частей, участвовавших в Отечественной войне (1812 г.) // Вестник военного и морского духовенства. 1912. № 1. С. 8–13 ; № 2. С. 69–75 ; № 3. С. 116–119 ; № 4. С. 147–151 ; № 5. С. 183–186 ; № 6. С. 221–225 ; № 7. С. 262–265 ; № 8. С. 301–305 и др.

Воронежцы также активно включились в масштабную издательскую кампанию. Отдельным изданием ко дню 100-летия Бородинской битвы вышло иллюстрированное приложение к газете «Воронежский телеграф» с подборкой статей В. В. Литвинова под общим названием «К юбилею Отечественной войны. 1812–1912» [17]. Помимо его статей в сборник была включена статья Н. И. Поликарпова «Участие Воронежского духовенства в событиях 1812 г. и следующих годов».

Значительный вклад в публикацию юбилейных материалов внесли местные периодические издания, в том числе «Воронежская старина» (орган церковно-археологического комитета) и «Воронежский епархиальный вестник». Опубликованные в них материалы можно подразделить на несколько тематических групп. Во-первых, это статьи, посвященные истории Отечественной войны 1812 г. или ее отдельным событиям, в которых освещались причины и ход войны, а также анализировались уроки победы русского народа. Так, преподаватель истории духовной семинарии В. А. Долгополов в статье, опубликованной в «Воронежских епархиальных ведомостях» [18], оценил эпопею 1812 г. как «грандиозное историческое событие, облекшее сто лет тому назад все Русское государство сначала в великий национальный траур, а потом вознесшее его на верх славы и послужившее к национальному возрождению русского народа». Описав взлет Наполеона и предысторию Отечественной войны, автор пришел к выводу, что одной из ее причин стали гегемонистские устремления властолюбивого полководца, который не мог примириться с существованием на востоке Европы огромной неподвластной ему страны. В. А. Долгополов дал также оценку русским военачальникам, отметив при этом, что даже спустя сто лет остается недооцененной роль М. Б. Барклая-де-Толли, который, на его взгляд, едва ли не единственный из всех военных деятелей, правильно понимал и оценивал истинное положение вещей и избрал единственно целесообразный в то время способ борьбы с Наполеоном – отступление. Что же касается М. И. Кутузова, то для автора – это, прежде всего, человек глубоко религиозный, обладавший качествами истинно православного христианина, проявлявшимися как в быту, так и на поле брани. Именно эти

черты внушали солдатам безграничное доверие к новому главнокомандующему, а поэтому с момента его назначения война начала приобретать по-настоящему народный характер.

Результат Бородинского сражения, по мнению В. А. Долгополова, не стал ни победой, ни поражением русских войск, однако его значение заключалось в том, что армии Наполеона была нанесена смертельная рана, приведшая ее к агонии. Значение победы в Отечественной войне автор видит в том, что она повлекла за собой изменение духовной жизни общества, рост образования, литературы и искусства. Более того, именно эта победа стала причиной многих последующих важных событий в жизни страны, вплоть до ликвидации крепостного права. Свой очерк В. А. Долгополов завершил цитатой из книги П. Г. Васенко «Двенадцатый год. Очерк истории Отечественной войны»: «Вот почему празднуя столетие Отечественной войны и вспоминая кровавый день Бородина и плен разрушенный Москвы, мы празднуем не только военную годовщину, но и народно-культурный праздник. В бедствиях родины, в крови и пожарах 1812 года, народная душа почерпнула не только жажду мести врагу, но и потребность духовного и гражданского совершенствования» [18, с. 1267].

Вопросом о причинах победы России над огромной вражеской армией Наполеона и об уроках 1812 г. задался также в своем очерке, опубликованном в «Воронежских епархиальных ведомостях», протоиерей Н. Серебрянников [19, с. 837–840]. Ответ очевиден – страна спаслась благодаря тому, что с грозной силой воевало не одно только русское войско, а весь народ, движимый могучей силой, вооружившей против Наполеона всю Россию, – патриотизмом. Важной причиной стало также то обстоятельство, что русский, глубоко православный, народ, искони привыкший чтить и оберегать свою веру, не мог примириться с глумлением неприятеля над православными святынями. «Вот почему, – заключает автор, – разгорелся народный гнев и вот где причины гибели непобедимой армии Наполеона» [19, с. 983].

Священник Николай Усов в поисках причин победы обратился к особенностям русского национального характера. Заметив, что характер как индивида, так и народа познается в крайностях, он пришел к заключению, что 1812 г. стал калейдоскопом про-

явлений мужественного характера русского народа, его глубокой веры в провидение Всевышнего и любви к царствующей династии. «В коренном населении обширного государства Российского, – пишет автор, – открылся воинский дух, и люди мирные, чуждые понятию об оружии, образовали боевые дружины, явились свои руководители, свои герои» [20, с. 1534].

Выявлению причин войны и победы русского народа посвятил свою статью и преподаватель духовной семинарии Ф. М. Ильинский [21]. Представив в качестве исторического фона очерк борьбы русского народа с завоевателями с древних времен, он заключил, что с момента выдвижения России на международную арену в XVIII в. она неизменно сталкивалась с враждебностью со стороны Европы, проявлявшей, на его взгляд, по отношению к новому «сочлену» высокомерие, скрытый страх и зависть. Причину этого противостояния славянофильски настроенный автор видит в исконном различии Западной Европы и России. «Что могло быть общего между католичеством и протестантством, с одной стороны, – задается он вопросом, – и православием – с другой, между народами... культура которых вылилась уже в известный шаблон, и народом, с самого своего появления на свет шедшим по другому историческому пути, неизвестно к чему ведущему? Мировоззрение, этика, склад – все это отличало западноевропейца от русского» [21, с. 1024]. В поисках доказательства глубокой антагонистичности этих интересов Ф. М. Ильинский апеллирует к фольклору, приведя известную поговорку – «что русскому здорово, то немцу – смерть». Именно в этом имманентном антагонизме, по мнению автора, кроются причины того, что Европа в надежде сокрушить Россию, хотя бы и «мечом сомнительного героя», предоставила Наполеону все свои ресурсы. Таким образом, России угрожало не только лишение политической свободы, но и утрата православия. Осознание этого факта и подняло весь русский народ против «воплотителя демонской силы Наполеона-антихриста», потерпевшего в итоге заслуженный позор и поражение.

Ф. М. Ильинский задался также вопросом об истоках несокрушимой мощи, силы духа и неистощимой энергии русского народа, вынужденного на протяжении многих столетий вести не-

прерывную борьбу со всевозможными врагами. Ответ для него очевиден – они коренятся в самой его природе, которой присущи политический талант, врожденное чувство справедливости и «рыцарский оттенок характера, выразившийся в поговорке «лежачего не бьют». Говоря об особенностях национального менталитета, автор особо подчеркнул, что русского человека можно гнуть, но не сломать, поработать, но не поработить и что при всем своем благодущии он в то же время подобен пружине, сжимать которую можно лишь до известного предела.

В статье преподавателя духовной семинарии Г. Ф. Запольского раскрывается значение Отечественной войны 1812 г. для дальнейшего исторического пути России. Автор выделил такие важные последствия, как становление национального самосознания, изменение позиций России на международной арене и приобретение ею международного влияния, подъем духовных сил народа, расцвет литературы, искусства и наук, в том числе и исторической. Особо Г. Ф. Запольский остановился на росте общественного интереса к истории Отечества, а также усилении религиозного и национального чувства в русском народе, сменившем, на его взгляд, бывшее равнодушие и вольнодумство на покаянный настрой и национальное единение. «Борьба с Наполеоном, – пишет он, – вызвала изъятие такого глубокого чувства любви к родине, которое не останавливается ни перед какими жертвами... Необычайный подъем патриотического чувства спаял такую крепкую связью людей всех сословий и состояний, что о русских людях того времени справедливо можно сказать, что у них было одно сердце и одна душа» [22]. Таким образом, резюмировал автор, отмечая столетний юбилей 1812 г., русский народ празднует победу не только отечественного оружия над полчищами Наполеона, но и тех великих начал, которыми он жил и продолжает жить – веры в Бога, преданности православной церкви и любви к родине и царю. При этом Г. Ф. Запольский в традициях позднего славянофильства вслед за Н. Я. Данилевским связывает историческую победу России с торжеством русско-славянской культуры над романо-германской, размытой под влиянием идей Просвещения, по его словам, «элементами язычества». Волю Провидения автор усматривает в том, что пос-

ле тяжких испытаний именно «смиранный» русский народ был избран орудием для низложения «Бича Божьего», посланного человечеству в наказание «за попрание Божеских и человеческих законов во времена французской революции» [22, с. 1297].

Вторую группу юбилейных публикаций составляют статьи, посвященные участию Воронежской губернии в событиях 1812 г. и анализу ее вклада в общую победу. К их числу относится опубликованная в 12-м выпуске «Воронежской старины» статья краеведа и этнографа Ф. И. Поликарпова [23]. В ней он также привел выдержки из обращения к пастве епископа Воронежского и Черкасского Антония I и упомянул священников, принявших участие в ополчении.

Третья группа юбилейных публикаций, весьма значительная в количественном отношении, посвящена участию Воронежской епархии в событиях 1812 г. Сразу после издания приказа воронежского губернатора М. П. Штера от 6 июля 1812 г. о формировании ополчения епископ Воронежский и Черкасский Антоний I (Соколов) обратился к пастве и духовенству с воззванием, в котором призывал не пощадить для поражения врага «ни сокровищ, ни усилий». В Воронеже 20 июля и 1 августа 1812 г. прошли народные молебны, а также состоялось торжественное заседание дворянства и купечества с участием Антония по поводу организации народного ополчения.

Участие Воронежской епархии в событиях 1812 г. осветил в докладе, прочитанном на заседаниях ученой архивной комиссии 2 ноября 1911 г. и церковного историко-археологического комитета 16 января 1912 г., секретарь епархиального училищного совета Н. И. Поликарпов. Доклад был опубликован в 11-м выпуске «Воронежской старины» [24]. В его основу был положен напечатанный в 1867 г. в «Воронежских епархиальных ведомостях» очерк под названием «Замечательнейшее десятилетие в истории епархии Воронежа по части благотворения (1812–1822)». В нем приводились почерпнутые из консисторских документов факты пожертвований епархии на воинское обмундирование и вооружение, рассказывалось о создании комиссии по сбору средств для лиц, пострадавших от неприятеля, об организации ополчения из среды духовенства и др. На основе архивных документов

был определен материальный вклад духовного сословия в организацию народного ополчения (на военные нужды в Воронежской епархии было собрано 54 386 руб. – 15 руб. ассигнациями и 407,95 руб. серебром).

Н. И. Поликарпов указал также на хранящиеся в архиве Воронежской духовной консистории ценные документы – циркулярный синодальный указ от 15 июля 1812 г. с высочайшим Манифестом от 6 июля 1812 г. и воззванием о формировании ополчения, указ Синода от 31 июля 1812 г. о посылке в полки армейского духовенства (четырех священников из Воронежа, Бирюча, Коротоякского уезда), а также указ Синода от 6 марта 1812 г. о посылке трех священников в полки Д. И. Лобанова-Ростовского. В описи к указам Синода, хранившейся в Воронежской духовной консистории, ему удалось обнаружить упоминание об указе от 27 марта 1809 г., позволявшем Задонскому уездному предводителю дворянства Семену Викулину открыть домовую церковь в устроенной им больнице для 20 воинов – раненных в военной кампании 1805–1806 гг. Впоследствии в ней разместились воины, получившие ранения в сражениях Отечественной войны 1812 г.

Одному из армейских священников – протоиерею Трофиму Федоровичу Мезецкому – посвящена статья краеведа В. В. Литвинова [25], написанная на основе документов архива Воронежского дворянского депутатского собрания. Согласно источникам протоиерей слободы Матреногезевой Бирюченского уезда 62-летний Т. Ф. Мезецкий 31 июля 1845 г. подал в депутатское собрание прошение о внесении его с семейством в родословную книгу дворянства Воронежской губернии, изложив в качестве основания свою биографию. Вступивший по собственному желанию в августе 1809 г. в ряды армейского духовенства Т. Ф. Мезецкий сначала находился при военном госпитале, а спустя год был перемещен в Иркутский драгунский полк. В 1812 г. священник стал свидетелем многочисленных сражений – под Смоленском, Дорогобужем, Вязьмой, Бородино, Тарутино и др. В 1813–1815 гг. он находился в резерве при 3-м кавалерийском корпусе в должности корпусного священника – участвовал в походах через Галицию, Шлезию, Моравию, Богемию, Баварию, дошел до Парижа. В 1819 г. Т. Ф. Мезецкий был переведен в Каргопольский драгун-

ский полк, а в 1821–1825 гг. исполнял должность благочинного при 1-й драгунской дивизии. Учитывая многочисленные заслуги протоиерея, пожалованного многими наградами, дворянское собрание 11 декабря 1845 г. определило внести его с семьями в 3-ю часть родословной книги дворянства Воронежской губернии.

Исполняющий обязанности председателя церковного историко-археологического комитета М. Т. Олейников в своей статье осветил некоторые эпизоды жизни Воронежской духовной семинарии в 1812–1813 гг. [26]. Изучив документы архива семинарии, он пришел к выводу, что учащиеся и преподаватели испытывали в то время особый духовный подъем. Что касается семинаристов, то автор усмотрел разительную перемену в их поведении: они начали «отставать от разных дебоширств, пьянства – от всего того, что являлось характерным, например, в начале XIX столетия, до Отечественной войны. Были, конечно, случаи, когда ученики на деле соглашались, что «Руси есть веселие пить, и не может она без того быть», но это были, можно сказать, исключительные случаи» [26, с. 1178]. Напротив, двое семинаристов – Алексей Базил и Федор Поярков – решили под впечатлением от чтения житий святых вовсе удалиться от мира и посвятить себя служению Богу в строгом уединении в пещере, занявшись с этой целью «разными подвигами для получения спасения». Намерений своих им, правда, исполнить не удалось – они были пойманы и посланы в Акатов и Коротоякский монастыри на три недели на хлеб-воду и монастырское послушание.

Однако большинство эпизодов семинарской жизни военного времени были далеки от курьезов. Согласно проведенным современными исследователями подсчетам, основанным на архивных документах, в ополчение поступило 412 человек духовного сословия, значительная их часть состояла из учащихся духовных академий, семинарий и уездных училищ [27, с. 31]. Известно, что среди них были и воронежские семинаристы, из которых не все вернулись домой. Вступление в ополчение разрешалось Святейшим синодом с условием возвращения семинаристов и духовенства к прежним местам по окончании службы и даже давало определенные привилегии при производстве на высшие степе-

ни священства. М. Т. Олейников приводит имена некоторых добровольцев-семинаристов – Андрея Михайлова, Федора Войтова, Ивана Смысова. За ними были закреплены пономарские места «с получением земли и доходов» соответственно при Покровской церкви слоб. Поповки Острогожского уезда, Богословской церкви слоб. Крыгской Старобельского уезда, Николаевской церкви слоб. Муритовой того же уезда.

Из Старобельского духовного училища в ополчение ушли Иван Полиевский, Андрей Андруцкий и сторож Василий Прохоров. Часть воронежских семинаристов поступила не в ополчение, а в Лубенский уланский гусарский полк – Павел Павлов, Михаил Орловский, Николай Карпов, Николай Ржовский, Николай Песков. К сожалению, сведения о дальнейшей судьбе добровольцев отсутствуют, но, заключает автор очерка, «во всяком случае, имена их для нас должны быть дороги».

Протоиерей Д. Склобовский в юбилейном очерке, напечатанном в «Воронежском епархиальном вестнике», раскрыл тему вандализма вражеской армии по отношению к русской церкви. Он привел многочисленные случаи осквернения храмов, превращения их в конюшни, избиения и убийств священников, которые под пыткой отказывались выдать тайники с церковными сокровищами, стрельбы по святым иконам, пьянства, игры в карты на алтарях. «И здесь, – заключает автор, – Божественное Провидение полагает предел своему долготерпению... праведный Господь посрамил и низложил гордого» [28, с. 930]. Главную ошибку Наполеона Д. Склобовский видел в том, что он недооценил глубину патриотизма русского народа, который «для спасения своего отечества встанет весь как один человек, не пощадит ничего, ни своего имущества, ни своей крови, ни самой жизни, все без остатка принесет в жертву за отечество, не остановится ни перед какими жертвами» [28, с. 928].

Итак, в сознании народа и спустя 100 лет после завершения Отечественной войны 1812 г. борьба с наполеоновской армией воспринималась как борьба за сохранение православия, а защита родины была равнозначна защите веры. Покуда в народном сознании монарх оставался помазанником Божиим, понятия веры, царя и Отечества были неразрывно связаны. Одно из

свидетельств тому – стихотворение крестьянина Николая Плак-сина, зачитанное им в церковно-приходской школе села Верхо-лальского Вологодской губернии во время праздника 11 октября 1912 г. [29]:

Дружно, дети, собирайтесь
в школу праздник отправлять.
Старички, и вы стекайтесь.
Вы должны об этом знать, –
Как французы воевали, сожжена была Москва,
Бонапарт напрасно думал, что Россия пленена.
Над святыней издевался, в церковь коней загонял,
Церкви Божии сменялись на презренный идеал.
Но окрепни, Русь святая, православный мир, проснись!
Призови на помощь Бога, со врагом смелей дерись!
Прочь французы из столицы, вся Москва у наших ног,
Бог посрамлен не бывает, Бог за правых, с нами Бог!
И Москва в руках осталась Белорусского царя,
Все согласно миром грянем наше русское: «Ура!»
Век прошел со дня разрухи, юбилей справляем мы,
Будьте впредь, счастливы годы, детски все желаем мы.
Вознесем молитвы Богу за победного царя
И на брани убиенных за преславные дела.

ЛИТЕРАТУРА

1. Цимбаев К. Н. Феномен юбилеемании в российской обществен-ной жизни конца XIX – начала XX века / К. Н. Цимбаев // Вопросы ис-тории. – 2005. – № 11. – С. 98–108.
2. Цимбаев К. Н. Православная церковь и государственные юбилеи императорской России / К. Н. Цимбаев // Отечественная история. – 2005. – № 6. – С. 42–51.
3. Документы по истории Отечественной войны 1812 года. – Режим доступа: <http://1812.rusarchives.ru/razdel-8-3.php>
4. Отчет Воронежского церковно-археологического комитета за 1911 г. // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 19, часть неофициальная.
5. Воронежская старина. – Воронеж, 1912. – Вып. 11.
6. Архипастырское послание 1812 г. // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 52, часть неофициальная.

7. День Бородинской битвы в Воронеже // Воронежский телеграф. – 1912. – № 193.

8. *Протоиерей Евграф Овсянников*. Слово в день исполнения столетия со дня Бородинской битвы (26 августа 1912 года) / протоиерей Евграф Овсянников // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 37, часть неофициальная.

9. *Поликарпов Ф. И.* Празднование столетия Отечественной войны в г. Воронеже и Воронежской губернии / Ф. И. Поликарпов // Памятная книжка Воронежской губернии на 1913 год. – Воронеж, 1913. – С. 135–148.

10. Празднование столетия Отечественной войны // Воронежский телеграф. – 1912. – № 195.

11. Определение Святейшего синода. От 1–24 мая 1912 года за № 3967 о праздновании в духовно-учебных заведениях исполняющегося в текущем году столетнего юбилея Отечественной войны // Киевские епархиальные ведомости. – 1912. – № 24, часть официальная.

12. Отчет Воронежской ученой архивной комиссии 1910 г. – 1 декабря 1911 г. – Воронеж, 1912.

13. Каталог юбилейной выставки в память Отечественной войны. 1812–1912. – Воронеж, 1912.

14. *Марков А.* Кадеты. Юнкера / А. Марков. – Режим доступа: <http://www.cadet.vrn.ru/litmarkov3.htm>

15. ГАВО. – Ф. И-19. – Оп. 1. – Д. 2667. – Л. 26.

16. Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 27. – С. 376–377.

17. *Литвинов В. В.* К юбилею Отечественной войны. 1812–1912 / В. В. Литвинов. – Воронеж, 1912.

18. *Долгополов В.* Отечественная война (по поводу столетнего юбилея) / В. Долгополов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 43, часть неофициальная. – С. 1207–1233 ; № 44. – С. 1248–1268.

19. *Протоиерей Н. Серебрянников*. Народная война / протоиерей Н. Серебрянников // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 31, часть неофициальная.

20. *Священник Николай Усов*. Характер русского народа и 1812 год / священник Николай Усов // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 52, часть неофициальная.

21. *Ильинский Ф.* 100-летие Бородинской битвы / Ф. Ильинский // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 37, часть неофициальная. – С. 1020–1030.

22. Запольский Г. Значение Отечественной войны (памяти великого дня 11 октября 1812 г.) / Г. Запольский // Воронежские епархиальные ведомости. – Воронеж, 1912. – № 45, часть неофициальная. – С. 1276–1297.

23. Поликарпов Ф. И. Участие Воронежской губернии в событиях Отечественной войны / Ф. И. Поликарпов // Воронежская старина. – Воронеж, 1913. – Вып. 12. – С. 501–519.

24. Поликарпов Н. И. По вопросу об участии Воронежской епархии в событиях Отечественной войны / Н. И. Поликарпов // Воронежская старина. – Воронеж, 1912. – Вып. 11. – С. 269–273.

25. Литвинов В. В. Протоиерей Т. Ф. Мезецкий – участник Отечественной войны / В. В. Литвинов // Воронежские епархиальные ведомости. – Воронеж, 1912. – № 42, часть неофициальная. – С. 1173–1176.

26. Олейников М. Т. Страничка из жизни Воронежской духовной семинарии 1812–1813 гг. / М. Т. Олейников // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 42, часть неофициальная. – С. 1176–1181.

27. Мельникова Л. В. Отечественная война 1812 года и Русская православная церковь / Л. В. Мельникова // Отечественная история. – 2002 – № 6. – С. 27–38.

28. Протоиерей Д. Склобовский. 100-летие 1812 года / протоиерей Д. Склобовский // Воронежские епархиальные ведомости. – 1912. – № 35, часть неофициальная.

29. Голикова Н. И. Празднование 100-летнего юбилея Отечественной войны 1812 года в Вологодской губернии. – Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/pos/ele/nie/phe/nom/en/46.htm>

Воронежский государственный университет

Алленова В. А., кандидат исторических наук

E-mail: valeria.al@mail.ru

Тел.: 8-950-770-22-36

Voronezh State University

Allenova V. A., Candidate of Historical Sciences

E-mail: valeria.al@mail.ru

Tel.: 8-950-770-22-36

УДК 111.1:27-1

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА

М. А. Прасолов

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 16 апреля 2013 г.

Аннотация: рассматривается проблематика онтологического доказательства бытия Бога в философии религии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Анализируются вероятные перспективы использования проблемы онтологического доказательства в качестве критерия в области метафизических предпочтений. Онтологическое доказательство тесно связано с ключевыми проблемами онтологии и гносеологии: достоверность и объективность познания; соотношение веры и разума, мышления и бытия; проблема очевидности сознания; вопрос о благе и бытии; тема логоса. Проблема онтологического доказательства актуализирует радикальные метафизические позиции в условиях эмансипации логоса и бытия друг от друга.

Ключевые слова: онтологическое доказательство бытия Бога, бытие, ум, логос, очевидность, метафизика.

Abstract: the article discusses the problems of ontological proof of the existence of God in the philosophy of religion by V. D. Kudryavtsev-Platonov. Reviewed the likely prospects of using the threat of ontological proof as a criterion of metaphysical preferences. Ontological proof is closely linked with the key problems of ontology and gnoseology: the accuracy and objectivity of the knowledge; the ratio of faith and reason, thinking and being; the problem of evidence of consciousness; question about the good and being; the theme of the logos. The problem of ontological proof of the actualizes the radical metaphysical position in conditions of the emancipation of the logos and being.

Key words: ontological proof of the existence of God, being, mind, logos, evidence, metaphysic.

Факты религиозного сознания и опыта всегда нуждались в разумной экспликации, чтобы обрести статус не случайного факта опыта или сознания, а объективной истины. Нежелание

© Прасолов М. А., 2014

знать то, во что веришь, Ансельм Кентерберийский (1033–1109) считал признаком ума ленивого и развратного. Позже ему вторил Г. В. Ф. Гегель в инвективах против «непосредственной веры» и «очевидного чувства». Согласие и взаимоопределение веры и знания есть общая мысль всех сколько-нибудь развитых религиозных традиций. Во внутренней необходимости для религии такого согласия берут свое начало история и проблема доказательств бытия Бога, в числе которых самым важным и знаменитым является онтологическое доказательство. Это весьма почтенная интеллектуальная традиция, а не схоластический хлам, как до сих пор думает большинство выпускников вузов. В отличие от расхожего предубеждения, будто онтологическое доказательство как проблема поставлена впервые в XII в. Ансельмом Кентерберийским, свою историю оно начинает в античности, почти с момента первого зарождения философской мысли – у философов Элейской школы [1, 365, 369–370]. В отличие от всеобщего мифа, что будто бы Кант покончил с онтологическим доказательством раз и навсегда, это доказательство остается темой острейших интеллектуальных дискуссий не только в последующей немецкой философии (Фихте, Якоби, Шеллинг, Гегель и др.), но и в современной философии религии, среди аналитических философов или, например, в новом движении «радикальной ортодоксии», возникшем в Англии в начале XXI в. Хотя «вечное возвращение» похорон онтологического доказательства как мертвого для мысли софизма, основанного на гипотетически принятом понятии Бога и неразличении логических связей понятий и реальных отношений вещей, сделалось ритуально обязательным жестом Модерна, мы не обязаны – ни исторически, ни ментально – курить фимиам «современным» мумиям и рискуем думать, что имеем дело с живой и плодотворной традицией, а не с интеллектуальным склепом.

В русской философии проблема онтологического доказательства существования Бога интересовала многих известных мыслителей (П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков и др.), причем не только религиозных философов (русские лейбницианцы и персоналисты). Судьба этой проблемы в истории русской мысли до сих пор не была предметом тщательного ис-

следования. В данной статье в качестве примера возьмем лекции по философии религии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891), профессора Московской духовной академии. Интерес вызывает не только специфика анализа, который проводился Кудрявцевым, но и вероятные перспективы использования проблемы онтологического доказательства в качестве критерия в области метафизических предпочтений.

Онтологическое доказательство, как указывает Кудрявцев-Платонов, относится к доказательствам, основанным на идее Божества. Оно старается найти основание истины бытия Бога в анализе данного в человеческом уме понятия о Боге, независимо от вопроса о происхождении самой идеи Бога и независимо от отношения этой идеи к теоретической и практической жизни человека [2, с. 275].

По мысли русского ученого, в истории философии существует несколько типов онтологического доказательства. Причина такого разнообразия в самом различии понятий о Боге, или в различии тех свойств (предикатов) в этом понятии, которые те или иные философы или богословы считали наиболее существенными. Еще одной, чисто исторической, причиной умножения вариантов онтологического доказательства стала критика Канта, которая заставила искать более совершенные формы этого доказательства [2, с. 275–276].

Разнообразие типов онтологического доказательства Кудрявцев-Платонов сводит к двум основным [2, с. 276]. В первом случае философы и богословы обращают внимание на онтологические предикаты Бога, отличающие Его от конечного бытия, – самобытность, вечность, неизменность, неограниченность. Во втором случае исходят из представления о Боге как о существе всесовершенном. Иными словами, первый тип является доказательством бытия Бога как существа абсолютного по бытию, а второй – доказательством бытия Бога как существа абсолютного не только по бытию, но и по Его совершенствам [2, с. 276].

Первый тип онтологического доказательства, как считает философ, самый древний. Он восходит к древнегреческой Элейской философской школе. Для элеатов существует только бытие, причем бытие абсолютно первоначальное, вечное и неизменное.

Такое бытие есть основа всякого условного бытия. Если ничего и не было бы, то само это ничто было бы для нас сущим бытием. Даже при отрицании бытия отрицают именно бытие, т.е. полагают его прежде самого отрицания в качестве предмета отрицания. Поэтому от бытия никуда не деться. Это чистое, безусловное бытие для элеатов, имеющее божественную природу, и есть само божество. И в то же время оно – самодостовверное понятие, потому что без него невозможно никакое понятие о чем бы то ни было существующем [2, с. 276–277].

Таким образом, Кудрявцев-Платонов фиксирует онтологический монизм античной философии. Этой традиции последует философская и богословская мысль Средних веков. Не угаснет она и в Новое время: классические примеры Спинозы и докритического Канта («Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» [3]). Следует углубить мысль Кудрявцева. Античность и средневековье еще не знают радикальной эмансипации ума и бытия, чтобы там не говорили о борьбе логоса и мифа нынешние исследователи. Мысль живет в сущем и сущее являет себя в мысли. Отсюда излюбленная античная триада бытия, ума и жизни. Логос погружен в бытие и дышит в нем. Вспомним Гераклита. Бытие есть «совершенное живое» (Платон), «единое живое» (Плотин). Бытие здесь не признак частного понятия, а самоочевидная данность сущего, причем сущего, которое мыслит само себя. Поэтому вести речь о различии «только мыслимого» и «только действительно существующего» для античности теряет смысл, просто не умно. Интересны только содержания, которые немислимы нереальными. В этом отношении можно сказать, что не существует неонтологических суждений. Этот момент античного (и преобладающей доли средневекового) мышления четко схвачен у С. Л. Франка в его рассуждениях об онтологическом доказательстве [1, с. 366–369, 370, 374–377, 380–381]. Непосредственное созерцание живого и умного бытия отличает античные варианты онтологического доказательства от новоевропейских его вариантов, где уже осуществились эмансипация ума и бытия, радикализация различения «только понятия» и «только реальности» (припомним сетования Гегеля на сей счет, видевшего в господстве такого различения проявление

ограниченности рассудка, своеобразной рассудочной болезни, умо-помешательства от собственной конечности [4, с. 438, 463, 486 и др.]).

Суть первого типа онтологического доказательства Кудрявцев-Платонов в итоге выражает следующим образом. Этот ход мысли исходит из понятия бытия и путем анализа этого понятия заключает, что всякое частное бытие, даже возможность и отрицание бытия, приводит к предположению предшествующего ему истинно сущего и необходимого бытия. Для мышления понятие о безусловном бытии признается столь же достоверным, как и о бытии возможном. Подвергая сомнению бытие безусловное, мы подвергаем сомнению и бытие условное, поскольку эти понятия – коррелятивны. Подобное сомнение может привести только к абсолютному скепсису, который убивает всякое знание и мышление. Однако абсолютность скептицизма невозможна, потому что любой скепсис нуждается в бытии объекта своего сомнения и в бытии самого сомнения [2, с. 278–279].

Но у этого варианта онтологического доказательства, справедливо отмечает Кудрявцев-Платонов, есть свои существенные недостатки именно как доказательства бытия *Бога*. Оно доказывает лишь понятие о необходимом и безусловном бытии, но не о бытии Бога как такового. Абсолютное бытие и бытие Бога – слишком разные вещи. Абсолютное бытие может мыслиться и как материя, и как некое идеальное начало (к примеру, в пантеистическом идеализме). Иными словами, данный тип онтологического доказательства ничего не сообщает нам о природе того безусловного бытия, реальность которого он утверждает. Божественна эта природа или небожественна, а тем более, какова сама эта божественность (ибо различные религии будут настаивать на собственном опыте Божества), – на эти вопросы рассматриваемый вариант доказательства не отвечает. Философ выражает опасения: подобный тип онтологического доказательства ведет только к пантеистическому представлению о Боге как о необходимой абсолютной субстанции, но не к признанию «живого личного Бога» [2, с. 279–280]. Он справедливо замечает, что это доказательство удовлетворяло религиозные ожидания только потому, что за абстрактным понятием истинно, необходимо,

безусловно сущего всегда скрывалось «живое религиозное сознание», целиком определявшее содержание и природу этого понятия [2, с. 280]. Поэтому «живое религиозное сознание» ищет иного способа обоснования самого себя. Так появляется второй тип онтологического доказательства, который основан не только на одной необходимости признания абсолютного начала бытия, но и на понятии «*Существа* идеально совершенного» [2, с. 280].

Таким образом, второй тип онтологического доказательства исходит из понятия о Боге как о всесовершенном существе. Именно этот тип впервые ясно сформулирован А. Кентерберийским в книге «*De Devinitatis essentia Proloquium*» и знаменит под именем онтологического доказательства. Суть его доказательства такова.

В нашем уме есть представление или понятие о Существе всесовершенном. Это представление есть всеобщее и необходимое, ибо даже тот, кто говорит, что нет Бога, имеет представление о таком бытии или совершенстве, выше которого ничего нельзя представить. Но если в уме есть такое представление, то Существо всесовершенное должно существовать, иначе оно не было бы Существом всесовершенным, если было бы только в нашем представлении, но не имело бы реального бытия. Бытие есть совершенство в сравнении с небытием или существованием только в мышлении. Существовать в действительности есть большее совершенство, чем существовать только в возможности или в представлении. Отсюда само понятие всесовершенного Существа предполагает его действительное бытие. Если в нас есть понятие о Боге, то существует и сам Бог.

Рассуждение Ансельма, которое он приписывал прямому божественному откровению, сразу же встретило серьезные возражения, суть которых существенно не менялась вплоть до Канта включительно. Малоизвестный монах Ганилон возразил архиепископу, что представление в нашем уме всесовершенного Существа не есть еще само это Существо. Существование понятия о Боге в нашем уме еще не доказывает реальности Его бытия. Эту же мысль позже повторит и Фома Аквинский в своей «Сумме теологии»: «И даже если допустить, что всякий понимает, что имя “Бог” обозначает то, что сказано, а именно то, больше чего

ничто невозможно помыслить, тем не менее, из этого не следует, что он постигает, что то, что обозначается этим именем, существует в природе вещей: [он постигает] только, что оно существует в восприятии разума (*sed in apprehensione intellectus tantum*)» [5, с. 22].

Ансельм пытался ответить, проводя различие между понятием о Боге и всеми другими понятиями. Все другие предметы могут мыслиться как существующими, так и не существующими. Понятия о них в нашем уме не могут быть надежным доказательством их реального бытия. Но понятие о Боге, как безусловное и необходимое, не может быть мыслимо не существующим и реально. Иначе это будет понятие не о Боге. Но, как точно замечает Кудрявцев-Платонов, Ансельм оставляет почву собственного доказательства (т.е. понятие о Боге как Существом в совершенном) и возвращается на первый традиционный путь: доказывает бытие только абсолютного бытия, но не конкретного Бога. Ансельм уклоняется также в сторону пантеизма [2, с. 283].

На наш взгляд, Кудрявцев-Платонов упускает один существенный момент в истории Ансельма. В новом варианте онтологического доказательства смещается граница мышления и бытия: от взаимопроникнутости, свойственной античности и предыдущему средневековью, в сторону их взаимной автономии и эмансипации в Новом времени. Бытие Бога выводится из «только понятия». Нельзя сказать, что у самого Ансельма этот сдвиг был радикальным, скорее был сделан первый шаг в этом направлении. Но шаг ответственный. Ум и бытие начинают освобождаться друг от друга, чтобы впоследствии вступить в совершенно иные отношения. Этот момент отчетливо уловил Гегель: «...древние не знали такого перехода ... не углубился еще дух до различия субъективного и объективного» [4, с. 486]. Ему вторит и С. Л. Франк [1, с. 382–383].

Как считает Кудрявцев-Платонов, по пути Ансельма пошел Декарт. Французский философ старался усилить позицию архиепископа, доказывая исключительность понятия Бога. В идее Бога признак реального существования есть существенный, неотъемлемый признак, а не случайный. Без него нет самого понятия о Боге. Для Декарта Бог, как известно, Существо всереальное

(*Ens realissimum*). Поэтому в идее Бога невозможно отделить понятие от действительного бытия. Для философа истина бытия Бога столь же достоверна, как только может быть достоверным любое геометрическое доказательство [2, с. 283–284]. К этому стоит добавить, что различение, автономизация мышления и бытия Декартом усиливаются подчас до совершенного дуализма. Чистое человеческое я предстает «основанием достоверности бытия сущего» [6, с. 274]. Очевидность бытия Бога оказывается необязательным следствием самоочевидности сознания автономного субъекта. Все откровения совершаются только в сознании человека. Спорить можно лишь об объеме «*первоначальных откровений*» и о «логической состоятельности выводов и гипотез» из них [7, с. 101].

Еще дальше по тому же пути продвигается Лейбниц, который, как верно показывает Кудрявцев-Платонов, верил, что обрел средство доказать бытие Бога *a priori* исключительно из Его понятия. Поэтому для Лейбница задача приобретает характер доказательства непротиворечивости понятия о Боге. При этом он «молча предполагает, что находящаяся в нашем уме идея Существа высочайшего и всесовершенного есть идея правильная и не заключающая в себе противоречия» [2, с. 285]. Для него также мало ясно и отчетливо мыслить идею о Боге, как пытался поступить Декарт. Можно ясно и отчетливо мыслить вечный двигатель, но этого недостаточно для признания его реальности. Лейбниц предполагает, что необходимо сначала доказать возможность идеи Божества. Как считает Кудрявцев-Платонов, свое доказательство Лейбниц делает неудачно, обосновывая его от обратного: раз нельзя доказать невозможность бытия Бога, значит, Его бытие возможно. Однако Лейбниц понимал необходимость положительного обоснования бытия Бога. Он опирается на свою теорию предустановленной гармонии и пытается доказать реальность бытия Бога как Существа необходимого. Такой поворот доказательства дает Лейбницу только обоснование абсолютной необходимости. Он вновь сворачивает на проторенную дорожку пантеизма [2, с. 285–287].

Поскольку до сих пор считается несомненным, что с онтологическим доказательством раз и навсегда покончил Кант, для Куд-

рявцева-Платонова необходимо было основательно разобрать это предубеждение. Критику Канта он излагает следующим образом. По мысли Канта, онтологическое доказательство держится на ошибочном утверждении, что возможно умозаключение от необходимости понятия к необходимости предмета, обозначенного понятием. Но это незаконное смешение логического и реального. Таким образом, со стороны своей формы онтологическое доказательство ошибочно. Неверно оно и относительно своего содержания. Из понятия о Боге оно выводит новый признак, которого нет в самом понятии, а именно признак действительно бытия. Однако новый признак понятия не может заключаться в самом понятии, он берется извне понятия. Кант считает, что бытие не есть реальный признак, что-либо добавляющий к понятию вещи. Бытие есть только полагание (Position) вещи [8, с. 452]. В логическом применении оно – лишь связка в суждении. Сказав, что Бог существует или нет, мы не присоединяем нового признака к Его понятию. Сто действительных талеров ничем не больше ста возможных. Онтологическое доказательство дает только то, что мы должны мыслить всереальное Существо существующим, но не то, что Оно имеет реальное бытие вне нашей мысли о Нем. Бога *должно* мыслить существующим, но *есть* ли Он на самом деле, – мы не можем утверждать. «Понятие высшей сущности есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но эта идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует. Она не в состоянии расширить даже наше знание о возможности» [8, с. 454].

Кудрявцев-Платонов разбирает возражения Канта и отмечает, что первое из них – возражение по форме – совершенно не ново. Оно уже было высказано критиками А. Кентерберийского в Средние века. Второе возражение – по содержанию – допускает только субъективную необходимость понятия о Боге, но не объективную Его реальность. Бог – необходимая идея разума, но есть ли Бог – разум не может знать. В результате Кудрявцев-Платонов спрашивает: должны ли мы после Канта похоронить онтологическое доказательство? Ответ он дает отрицательный, потому что вся сила возражений Канта, как замечает русский фи-

лософ, держится исключительно на его общей теории познания и имеет полную силу только в рамках этой теории [2, с. 298]. Но положения кантовской теории познания не имеют ценности безусловной истины. Если наши понятия и идеи только чисто субъективный продукт нашей же познавательной деятельности, если основные категории разума суть только субъективные его формы, которым ничего не соответствует в действительности, если мы познаем все вещи только так, какими они являются, т.е. по правилам нашего разума, но не так, каковы они на самом деле, в себе, тогда онтологическое доказательство в принципе немыслимо. Наш разум по своим субъективным законам заставляет нас мыслить Бога существующим, но он не имеет права утверждать действительное бытие Бога. Бог превращается в регулятивный принцип, религия сводится к моральному долгу [2, с. 298–299]. С точки зрения Кудрявцева-Платонова, критика Канта имеет значение только в рамках субъективного идеализма, который сам может и должен быть подвергнут критике, потому что, хотя Кудрявцев-Платонов прямо об этом не говорит, кантовский ход мысли приводит к чистому атеизму [2, с. 299]. Предельно ясно, что любое обоснование онтологического доказательства неизбежно втягивается в непримиримое противостояние с кантианством.

В итоге русский философ формулирует свой вариант онтологического доказательства. Необходимым понятиям нашего разума соответствует действительность. Но понятие о Боге (в которое как существенный признак входит предикат реального бытия) есть понятие необходимое. Следовательно, понятию о Боге соответствует реальное существо, т.е. мыслимое нами Божество действительно существует [2, с. 300].

Кудрявцев-Платонов в лекциях по философии религии не развертывает критику Канта, поэтому имеют место несколько замечаний, важных для целей статьи. Следует сказать, что Кант специально не занимался проблемой бытия как такового. Он определяет бытие как «полагание вещи» и понятие бытия как «опытное понятие». Может только разочаровывать его объяснение, что «полагание» ничего не значит и что полагать вещь вовсе не означает думать о ней, как о той специфической особенности,

которая и составляет самый ее важный момент, когда мы ведем речь о ее существовании. Следуя Канту, получается, что когда мы говорим «*что-то есть*», то этим «*есть*» ничего не прибавляем к этому «*что-то*». По его мысли, происходит также и в случае Бога. Ведь для Канта получается все равно: сказать, что Бог *есть* или высказать свое *мнение* о Нем. Об этом свидетельствует нашумевший пример о ста талерах (или не менее красочное, но по духу тождественное замечание, что «человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности» [8, с. 455]: будто бы знание идей самого Канта есть только набор бессмысленных нулей).

Реальный признак бытия для Канта состоит в том, что вещь, в которой данный признак утверждается, доступна чувственному опыту или прямому выводу из него. И только в этом случае его опровержение онтологического доказательства может приобрести какую-то силу, хотя и будет убедительно смахивать на опровержения умственно недалеких школьников, будто Бога нет, потому что мы его не видели и руками не касались. Но даже критерий чувственного опыта не может быть убедительным, поскольку религиозный опыт имеет вполне чувственные проявления, нередко превосходящие по интенсивности любой обыденный чувственный опыт. По мнению Канта, только если я имею чувственный опыт о вещи, я прибавляю к ней некое новое содержание. Однако если я еще выскажусь о вещи и прибавлю высказывание, то не увеличу ее содержание. *Есть* – предикат не вещи, а мысли о вещи, поэтому к слову *есть* требуется мысленная прибавка, что предмет мысли дан чувственному опыту, иначе слово *есть* – пустое слово.

Чем эти положения Канта отличаются от понимания бытия, например у Юма, очень трудно сказать. Ведь и для Юма бытие – идея о том, что мы разумеем существующим. Идея вещи ничего не прибавляет к вещи. Однако зачем мы прибавляем ко всем перцепциям именно слово *есть* и что мы хотим сказать этим прибавлением? На это Юм не дает ответа. В отличие от Юма Кант оказывается еще и в том затруднении, что для него и сама

мысль о Боге оказывается невозможной. Для Канта возможное подлежит условиям пространства и времени, но Бог не может подлежать этим условиям и, следовательно, Он – невозможное, немыслимое и совершенно противоречивое понятие. Бог у Канта оказывается в противоречии с кантовской теорией познания и теоретической философией. На роль понятия бытия в его философии могла бы претендовать только вещь-в-себе, но, критикуя онтологическое доказательство, Кант фактически критикует собственную идею вещи-в-себе. Отвергая онтологическое доказательство, Кант подрывал принципы своей собственной философии, но не само доказательство как таковое или принципы, скрывающиеся за ним.

Таким образом, проблема онтологического доказательства неизбежно выводит нас в область гносеологии и онтологии. Положительное значение онтологического доказательства можно утверждать только в том случае, если будет возможно обосновать достоверность человеческого познания, что наш разум действительно сообщает нам знание о действительности, а не только конструирует ее по своим собственным нормам. Если «все замкнуто в одном мышлении», то наше положение безнадежно, и тогда Кант прав, а мы несчастны [9, с. 453]. Чтобы обосновать онтологическое доказательство, необходимо доверие к силе и истине нашего мышления [2, с. 300–301]. Вера требует объективности разума. Если наше мышление соответствует в какой-то степени действительности, то онтологическое доказательство вполне возможно. Значит, религиозный опыт заинтересован в гносеологии и онтологии, допускающих объективное познание. Иными словами, вера обязательно должна защищать знание от чистейшего субъективизма и скептицизма.

Другой необходимый ход мысли, на который наталкивает нас проблема онтологического доказательства, состоит в том, чтобы доказать понятие о Боге как необходимое понятие нашего ума [2, с. 301]. Кудрявцев-Платонов обратил внимание, что без этого обоснования будет затруднительно утверждать сам факт наличия идеи Бога в нашем уме [2, с. 301–302]. Онтологическое доказательство возможно лишь при условии допущения самоочевидного, самодостоверного присутствия идеи Бога в разуме как

факта внутреннего опыта. По крайней мере, здесь не избежать проблемы очевидной данности бытия в уме и бытийности самого ума [1, с. 365–369; 10; 11]. Кажется, из всех думавших об онтологическом доказательстве философов только Гегель касался проблемы очевидности, но, главным образом, в контексте полемики с Якоби, т.е. в борьбе с рассудочными воззрениями на природу веры и разума, следствием которых могла быть лишь «бессознательность ничтожного мышления» [4, с. 342].

Еще одно неизбежное следствие онтологического доказательства заключается в том, что вновь актуализируется проблема блага и бытия. Онтологическое доказательство начинает свою работу только в том случае, если действительное бытие лучше и совершеннее небытия или бытия только мысленного. А здесь выходят из сокрытости нелюбезные современности темы бытийных иерархий и объективных ценностей.

На наш взгляд, самое важное, к чему побуждает проблематика онтологического доказательства, это возможный – для желающих – возврат к древней, как сама философия и религия, теме логоса и бытия. В наш век тотальной логомахии и алогии, когда эмансипация сделалась самодостаточным процессом, любое поползновение, даже в мысли (хотя Кант и приписывал нулевую значимость идеям), вновь заговорить о логосе (кроме шутовского контекста) и, тем более, заговорить логосом, не может не радовать тех, кто любит «напряжение понятия» (Гегель). Разбор онтологического доказательства и сокрытых в нем метафизических различий радикализует и выносит на свет суть дела современности – нарастающую борьбу самоопределений по отношению к Логосу. Как говорил Гераклит Темный: «Единое мудрое не хочет называться единым, но хочет имени Жизни» [12, с. 234]. Онтологическое доказательство, конечно, не безоговорочно (в смысле «все люди смертны»), но и тем, кто безусловно отвергает его ценность, необходимо втянуться в эту борьбу метафизических позиций, которые это доказательство концентрируют в себе. Иначе пусть не говорят, что их отрицание бытия Бога имеет что-либо общее с какой бы то ни было интеллектуальной деятельностью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. – СПб. : Наука, 1995.
2. Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения / В. Д. Кудрявцев-Платонов. – М., 1893. – Т. 2, вып. 2.
3. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога (1763 г.) / И. Кант // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. – М. : Чоро, 1994 – Т. 1. – С. 383–498.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. – М. : Мысль, 1977. – Т. 2 – С. 335–495.
5. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – М. : Издатель С. А. Савин, 2006. – Ч. 1.
6. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб., 2001.
7. Козлов А. А. Нечто о «научной» философии и о научном философе / А. А. Козлов // Свое слово. – Киев, 1888. – № 1.
8. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 3.
9. Тренделенбург А. Логические исследования / А. Тренделенбург. – М. : Либроком, 2011.
10. Каринский М. И. Об истинах самоочевидных / М. И. Каринский. – М. : Либроком, 2010.
11. Прасолов М. А. Присутствие очевидности как откровение сущего / М. А. Прасолов // Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. – СПб. : Астерион, 2007.
12. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции / С. Н. Трубецкой. – М. : Мысль, 2003.

Воронежский государственный университет, Воронежская православная духовная семинария

Прасолов М. А., доктор философских наук, профессор кафедры истории России

E-mail: prasol@yandex.ru

Тел.: 8-951-552-93-02

Voronezh State University, Voronezh Orthodox Seminary

Prasolov M. A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Russian History Department

E-mail: prasol@yandex.ru

Tel.: 8-951-552-93-02

УДК 271.2-9(470.324)«18/19»

ПАЛЕСТИНСКИЕ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЧТЕНИЯ В ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

К. Е. Балдин

Ивановский государственный университет

Поступила в редакцию 17 апреля 2013 г.

Аннотация: рассматриваются религиозно-нравственные чтения, которые проводило духовенство Воронежской епархии по инициативе местного отдела Императорского Православного Палестинского общества. Автор обратил особое внимание на тематику чтений и на реакцию аудитории, прежде всего крестьян, на эти мероприятия.

Ключевые слова: Императорское Православное Палестинское общество, духовно-нравственные чтения, провинциальное духовенство.

Abstract: the article is devoted to the religious and moral reading made by clergy of Voronezh eparchy. The initiator of that reading was Voronezh branch of Imperial Orthodox Palestine Society. Author pays attention on the reading themes. Also he marks audience reaction, mainly peasantry, on these measures.

Key words: Imperial Orthodox Palestine Society, religious and moral reading, provincial clergy.

Одной из старейших общественных организаций в современной России является Императорское Православное Палестинское общество (далее – ИППО), созданное в 1882 г. и активно действующее в наши дни. Основными целями ИППО с первых лет его существования являлись: 1) поддержка православия на Ближнем Востоке; 2) обеспечение максимально благоприятных условий для русского паломничества в Святую землю (Палестину); 3) научные исследования по истории Ближнего Востока [1, с. 31].

Возглавил ИППО великий князь Сергей Александрович – младший брат императора Александра III. После его гибели от

руки эсера-террориста в 1905 г. председателем организации стала его вдова, великая княгиня Елизавета Федоровна. Она была убита на Урале большевиками в 1918 г. и причислена Русской православной церковью к лику святых как новомученица.

Вначале существовала лишь столичная структура Палестинского общества, но с 1893 г. стали открываться его отделы в отдельных епархиях. Самыми первыми из них стали Якутский, Одесский, Волынский, Вятский, Оренбургский отделы. Соответствующее подразделение в г. Воронеже возникло только в 1898 г. и в хронологической последовательности оно являлось уже тридцать первым отделом ИППО.

25 января 1898 г. в Воронеже в зале Митрофанова монастыря под председательством владыки Анастасия, епископа Воронежского и Задонского (с 1902 г. – архиепископа), состоялось организационное собрание Воронежского отдела ИППО, на нем присутствовало духовенство, чиновники губернских учреждений, офицеры местного гарнизона. Еще до собрания владыка по рескрипту великого князя Сергея Александровича был назначен председателем отдела. В организацию первоначально записались 25 человек (в 1901 г. их было уже 46). На том же собрании были выбраны должностные лица: товарищем председателя отдела стал губернатор В. З. Коленко, казначеем – воронежский городской голова, купец А. Н. Безруков, делопроизводителем – священник Г. Т. Алферов [2, 1898, № 4, ч. неоф., с. 138].

Для того чтобы поддерживать и распространять православие на Святой земле, создавать приемлемые условия для направлявшихся сюда русских богомольцев, необходимы были значительные средства. С этой целью Палестинское общество ежегодно проводило по всей России сбор средств на Вербной неделе. Чтобы «рука дающего не оскудевала», необходимо было ознакомить широкие слои населения с целями ИППО и с самой Святой землей, о которой большинство людей имели представление лишь по евангельским текстам. Поэтому были широко развернуты Палестинские чтения, которые охватывали в конце XIX – начале XX в. по всей стране десятки и сотни тысяч верующих. В ходе этих духовно-нравственных мероприятий одновременно осу-

ществлялось религиозно-нравственное воспитание слушателей и расширялся их общекультурный кругозор.

Инициатором данных чтений в Воронежской и Задонской епархии стал владыка Анастасий. Местом их проведения решили избрать обширный читальный зал Благовещенского Митрофанова монастыря. В качестве соучредителя этих мероприятий выступила другая местная религиозная общественная организация – православное братство святых Митрофана и Тихона. Оно существовало уже не первый год и имело опыт устройства аналогичных массовых мероприятий среди мирян, регулярно проводя внебогослужебные религиозно-нравственные чтения и собеседования. Палестинская тематика в них до открытия Воронежского отдела ИППО практически не встречалась и представляла собой для слушателей некое новшество.

В читальном зале Митрофанова монастыря 1 марта 1898 г. состоялось первое в епархии палестинское чтение в трех отделениях: первое – «О деятельности Палестинского общества в пользу православия на Святой земле», второе – «Значение Святой земли», третье – «Путь от Одессы до Иерусалима» (имелся в виду путь православных паломников из России). Об этом поведал собравшимся в монастыре священник Г. Т. Алферов. Чтение сопровождалось демонстрацией «туманных картин» через «волшебный фонарь» (диапозитивы с изображениями на стекле через диапроектор). По просьбе владыки совет ИППО выслал в Воронеж в начале 1898 г. 83 туманные картины, сюжеты которых были тесно связаны с тематикой чтений. В дальнейшем коллекция слайдов Воронежского отдела существенно увеличилась.

Второе чтение состоялось там же на Крестопоклонной неделе 8 марта 1898 г. Об Иерусалиме и его ближайших окрестностях рассказал собравшимся Г. А. Новочадов. Данная тема была продолжена в Воронежской мужской гимназии преподавателем С. Н. Николаевым 15 марта [2, 1898, № 4, ч. неоф., с. 138; № 16, ч. неоф., с. 50–51; 1899, № 9, ч. неоф., с. 376]. Так в Воронежской епархии начались Палестинские религиозно-нравственные чтения, плата за которые в Митрофановом монастыре была невы-

сокой – от 5 до 10 копеек за билет. Все вырученные средства поступали на покрытие расходов по чтениям и на покупку новых туманных картин. Со временем чтения завоевали широкую популярность. Несмотря на то что некоторые темы чтений не изменились по сравнению с предыдущим годом, довольно просторная читальня Митрофанова монастыря, вмещавшая около 350 человек, в начале 1899 г. была заполнена до отказа. Пришедшим слишком поздно билетов не хватало. В чтениях стал принимать участие хор местной духовной семинарии, который исполнял песнопения, по содержанию близкие к тематике чтений. Эта работа хористов поощрялась духовным начальством, например на Пасху 1899 г. они получили от епархиального архиерея 25 рублей «на гостинцы». Сам владыка Анастасий, как отмечалось в сообщениях епархиального официоза, присутствовал на Палестинских чтениях «неопустительно». Каждое чтение начиналось и заканчивалось архипастырским благословением [2, 1899, № 8, ч. неоф., с. 359].

Руководители Палестинского общества в столице заранее позаботились о пособиях, с помощью которых можно было проводить эти мероприятия. В это время в Петербурге многотысячными тиражами издавались брошюры, имевшие стандартное название «Чтения о Святой земле», но с разным содержанием. Пользуясь ими, священнослужители рассказывали собравшимся о географии Святой земли – ее горах, внутренних водах (Фавор, Мертвое море, Тивериадское озеро, река Иордан и др.), событиях священной истории, связанных с ними; о городах Палестины (Иерусалиме, Вифлееме, Назарете); о наиболее значимых храмах Святой земли и о многом другом. Хотя мероприятия назывались чтениями, это вовсе не означало, что устроители их читали тексты «по бумажке». Чаще всего встречи с мирянами представляли собой живые беседы, которые сопровождались вопросами внимательной и заинтересованной аудитории.

Руководители Воронежского отдела не давали устроителям чтений, т.е. местным благочинным и приходским иереям, конкретных указаний на предмет того, сколько чтений и в какие сроки необходимо провести. Они учитывали, что местные клири-

ки имели помимо этого немало обязанностей и не стесняли их жесткими инструкциями о количестве, месте, времени и тематике чтений [2, 1907, № 1, ч. неоф., с. 408].

Чтения в отдельно взятом приходе обычно проводились по одному разу в неделю преимущественно зимой и ранней весной, т.е. в Рождественский и Великий посты, а также между ними. Во время Великого поста 1899 г. по инициативе Воронежского отдела ИППО начались чтения еще в нескольких пунктах губернского города: в духовной семинарии, епархиальном женском училище, женской церковной школе при Покровском монастыре, в духовной консистории для служащих этих учреждений и их семей. Кроме того, Палестинские чтения тогда же были впервые проведены в трех храмах Воронежа – Троицкой церкви, что на Терновой поляне, Всесвятской кладбищенской и в храме Взыскания погибших. Проводили чтения приходские священники, которым были выданы в качестве пособий издания Палестинского общества. Здесь в отличие от Митрофанова монастыря чтения были бесплатными. Следует отметить, что плата не взималась со слушателей и на чтениях, развернувшихся позже в сельской местности [2, 1899, № 9, ч. неоф., с. 378].

В зимний сезон 1898/99 г. чтения проходили в городах Задонск, Землянск, Павловск, Коротояк, Бирюч, Острогожск, Валуйки, Новохоперск, чаще всего – в местных соборах. Число посетителей колебалось от 100 до 400 человек на каждом чтении, особенностью которых как в городах, так и в дальнейшем в сельской местности было то, что они устраивались почти исключительно в воскресные и праздничные дни, в будни число потенциальных посетителей было в несколько раз меньше, так как люди находились на работе. С 1 декабря 1898 г. по 1 марта 1899 г. в епархии было проведено всего около 120 чтений, на них бесплатно раздали 3 тысячи палестинских листов и 3 тысячи палестинских картинок, которые многотысячными тиражами издавались в Петербурге Советом ИППО и ежегодно высылались в духовные консистории, а уже из них – в уезды и сельские приходы. Эта система рассылки была хорошо налажена и действовала достаточно оперативно [2, 1899, № 9, ч. неоф., с. 380]. Палестинский листок

содержал короткий связанный текст, посвященный отдельно взятому событию из Священной истории с тесной привязкой его к тому или иному месту Святой земли. На картинках изображались, как правило, виды Палестины.

Первый опыт проведения Палестинских чтений показал их эффективность не только в религиозно-нравственном, но и в финансовом отношении. После их начала традиционные добровольные сборы средств в Вербную неделю на нужды православия в Палестине заметно увеличились [2, 1900, № 9, ч. неоф., приложение, с. 15].

Это стало одной из причин того, что в третий зимний сезон Палестинских чтений (1899/00 г.) они начали широко распространяться в сельской местности. Священники заранее объявляли об их проведении после богослужения в местном храме, а также вывешивались объявления об этом на церковных папертах, волостных правлениях и в других людных местах. Сигналом к сбору служил звон церковного колокола, а аудиторией нередко служил храм, который являлся наиболее вместительным зданием на селе. Чтения были не только популярными, но и полезными. Местные приходские батюшки отмечали в своих отчетах, направленных в отдел ИППО, что крестьяне, «благоговея перед Святыми местами», имеют о них понятия «своеобразные и неверные» [2, 1906, № 10, ч. неоф., с. 483–484]. Эти серьезные проблемы в народном мировосприятии удалось во многом ликвидировать во время чтений.

В Воронежском уезде они были проведены в Большой Усмани, Сухих Гарях и Турчанинове, в Бобровском уезде – в Новой Чигле, в Богучарском уезде – в Калаче. Особенно большую аудиторию удавалось собрать в Бутурлиновке (Бобровский уезд) и Алексеевке (Бирюченский уезд) – от 700 до 1000 человек на каждом чтении. Высланный из г. Воронежа в местные приходы зимой 1899–1900 гг. большой запас палестинских листков (10,3 тыс.) и картин (3,2 тыс.) был быстро израсходован [2, 1900, № 9, ч. неоф., приложение, с. 10].

В отчетах местных иереев говорилось, что видами Палестины, которые раздавались на чтениях, народ очень дорожил. В крестья-

янских избах их прикрепляли на стены в «красном углу» рядом с иконами. Некоторые крестьяне, на которых чтения производили наиболее глубокое впечатление, в своих разговорах с приходскими священниками изъявляли желание посетить Святую землю, в крупных городах страны была организована продажа паломнических книжек ИППО, которые значительно удешевляли это длительное и довольно затратное путешествие.

В сельских и уездных городских приходах не было профессиональных стройных хоров, однако местные священники привлекали к проведению чтений прихожан, которые пели на клиросе во время богослужений. В пении тех или иных общеизвестных церковных текстов иногда участвовала почти вся аудитория, это создавало чувство некой соборности у участников чтений [2, 1906, № 10, ч. неоф., с. 483; 1909, № 10, ч. оф., с. 199]. Сочетание выразительного художественного чтения, церковных песнопений и туманных картин на священно-исторические темы производило большое впечатление на крестьянскую аудиторию, досуг которой не отличался большим разнообразием.

Как уже отмечалось выше, чтения в сельской местности были бесплатными, но в некоторых населенных пунктах, где прослойка зажиточного населения была довольно значительной, местное духовенство решилось на эксперимент. В слободах Бутурлиновке, Алексеевке, Уразовой и Воронцовке после чтений кто-либо из причта обходил присутствовавших с кружкой, предназначенной для пожертвований. Результаты таких импровизированных сборов оказались впечатляющими. Несмотря на то что прихожане опускали в кружки в основном копейки, пятак или гривенники, за зимний сезон чтений 1899/00 г. в одном месте был собран 31 рубль, в другом – 38, в третьем – более 108 рублей. Эти деньги были высланы в епархиальный отдел, а в дальнейшем вместе с другими средствами, собранными на местах, переправлялись в Совет ИППО в столицу [2, 1900, № 9, ч. неоф., приложение, с. 11].

Правда, в организации чтений наблюдались и определенные недостатки. Местные священнослужители сетовали на то, что не все издания Палестинского общества одинаково приспособлены для выступлений перед крестьянской аудиторией, уровень гра-

мотности которой был низким. Некоторые брошюры из серии «Чтения о Святой земле» были написаны языком, малопонятным для крестьян. В таких случаях священники не читали присланную им литературу, а излагали ее своими словами [2, 1900, № 9, ч. неоф., с. 12].

Широкое распространение Палестинские чтения получили в Воронежской губернии в последние годы XIX в. и в первые годы XX столетия. Именно в это время наибольшим было число населенных пунктов, в которых они проводились и где собирали особенно многочисленную аудиторию. К сожалению, в период первой русской революции отчетливо обозначился спад в этих духовно-нравственных мероприятиях. Начиная с 1905 г. в отчетах Воронежского отдела сначала между строк, а потом и достаточно явно просматривается тенденция к спаду данной работы. В Воронеже чтения продолжались, но они велись только на двух площадках – в Благовещенском Митрофановом и Алексеевском Акатовом монастырях, аудитория слушателей постепенно редела и ограничивалась монашествующими, белым духовенством и немногочисленными мирянами. То же самое явление наблюдалось и в уездах. Отчеты Воронежского отдела Палестинского общества становились краткими и максимально схематичными, так как отчитываться было почти не о чем [2, 1909, № 10, ч. оф., с. 198].

Начиная с 1912 г. публикации отчетов отдела ИППО в «Воронежских епархиальных ведомостях» прекратились. Это свидетельствовало скорее о том, что данная структура прекратила свое существование. Причиной тому была не столько нестабильная политическая обстановка, сколько постепенно распространявшиеся среди широких масс населения атеистические настроения, демонстративное непочтение к религии и церкви. Одной из первых жертв этих крайне неблагоприятных тенденций стали религиозно-нравственные чтения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герд Л. А. Императорское Православное Палестинское общество в 1910-е гг. : некоторые тенденции и перспективы / Л. А. Герд // Импе-

раторское Православное Палестинское общество : к 130-летию со дня основания : материалы Междунар. науч. конф. (10 ноября 2011 г.) – М. : Индрик, 2012. – С. 31–36.

2. Воронежские епархиальные ведомости.

Ивановский государственный университет

Балдин К. Е., доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России

E-mail: kebaldin@mail.ru

Тел.: 8-915-837-55-47

Ivanovo State University

Baldin K. E., Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Russian History Department

E-mail: kebaldin@mail.ru

Tel.: 8-915-837-55-47

РУССКАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ В 1920 – 1930-е годы

А. А. Кострюков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Поступила в редакцию 18 мая 2014 г.

Аннотация: статья посвящена отношению Русской зарубежной православной церкви к обновленческому расколу в 1920–1930-е гг. Рассмотрены действия РЗПЦ против его распространения, а также отношение Зарубежного синода к таинствам, совершаемым в расколе.

Ключевые слова: Русская православная церковь, патриарх Тихон, Русская зарубежная православная церковь, митрополит Антоний (Храповицкий), обновленческий раскол.

Abstract: the article is devoted to the Russian Orthodox Church's Outside of Russia attitude to a renovationism of 1920–1930. It analyzes the Church's efforts against a renovationism expansion and the Outside of Russia Synod's attitude to a schism's sacraments.

Key words: Russian Orthodox Church, Patriarch Tikhon, Russian Orthodox Church Outside of Russia, Metropolitan Antonius (Chrapovickiy), renovationism.

Обновленческий раскол, потрясший Русскую церковь в 1920-е гг., внес в церковную жизнь большую смуту, следствия которой дошли до наших дней. Истории обновленчества посвящено в настоящее время немало трудов, хотя эта тема довольно широкая, и ее исследования еще будут появляться.

Начало обновленческого раскола в Российской церкви можно отнести к маю 1922 г.^{*}, когда патриарх Тихон (Беллавин) был арестован, а власть при участии ГПУ захватила группа петроградских священников, создавших свое собственное «Высшее церковное управление». Отличительной особенностью данного раскола, именовавшегося поначалу «Живой Церковью», было стремление модернизировать, «обновить» Церковь, что и дало данному те-

^{*} Все даты указаны по новому календарному стилю.

чению соответствующее название. К расколу присоединились и архиереи – епископы Антонин (Грановский) и Леонид (Скобеев). В течение последующих месяцев к расколу присоединилось немало священнослужителей, причем многие сделали это из страха быть арестованными [1, с. 80–81, 90]. После освобождения патриарха в июне 1923 г. в Церковь вернулась значительная часть отпавших в раскол, хотя обновленчество представляло серьезную силу вплоть до Второй мировой войны. Ставка государства на Патриаршую церковь, сделанная в годы войны, привела к стремительному угасанию раскола и его ликвидации.

Перспективным направлением исследований является отношение к обновленческому расколу Русской зарубежной православной церкви (далее – РЗПЦ). Этой темы в 1950–1960-е гг. коснулся архиепископ Никон (Рклицкий), опубликовавший ряд документов [2]. В последующие годы некоторые авторы затронули тему распространения обновленческого раскола в эмиграции, не коснувшись при этом вопроса о том, как реагировала на этот раскол Русская зарубежная церковь [1; 3; 4; 5, с. 273–282].

Начало обновленческого раскола почти совпало с указом патриарха Тихона от 5 мая 1922 г. № 348 об упразднении зарубежного Высшего церковного управления (далее – ВЦУ). В настоящее время можно считать доказанным, что данное постановление было принято под давлением ГПУ [6, с. 118–122, 128]. Однако, хотя зарубежное ВЦУ было упразднено, органы власти в РЗПЦ сохранились. Вместо ВЦУ во главе зарубежной церкви встал Архиерейский синод. Документы Зарубежного синода говорят, что сохранение структур церковного управления в значительной мере было связано с опасением зарубежных архиереев за судьбу Церкви в Отечестве [7, д. 4, л. 83 об., 94 об.]. Опасения не были беспочвенными. Летом 1922 г. был расстрелян митрополит Петроградский Вениамин (Казанский), под арестом находились патриарх Тихон и Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Агафангел (Преображенский). Для государства законной «Церковью» был именно обновленческий раскол.

Таким образом, есть основания утверждать, что наличие обновленческого раскола в известной степени повлияло на становление и позицию Русской зарубежной церкви.

Важным аспектом деятельности РЗПЦ в то время стало соборное осуждение обновленческого раскола. В Советской России обличение раскола на первых порах могло привести к обвинению в контрреволюции. За распространение послания митрополита Агафангела, направленного против обновленцев, можно было поплатиться свободой, как это произошло, например, с известным писателем С. И. Фуделем [8, с. 546]. В этих тяжелых условиях высказаться против обновленчества, не опасаясь репрессий, могла только эмиграция.

Действия против обновленцев РЗПЦ стала предпринимать уже в мае 1922 г., когда стало известно о захвате ими церковной власти в России. Зарубежное Высшее церковное управление отреагировало на эти события изданием Указа от 10 июня 1922 г. № 259, согласно которому, зарубежным клирикам предписывалось совершать молитвы за патриарха Тихона. Было принято также решение обратиться ко всем главам православных и инославных церквей, а также к главам государств. Об обновленческом расколе в указе говорилось: «Лишить всякого церковного общения епископа Антонина [Грановского] и прочих епископов, клириков и мирян, восставших в угоду большевикам против самого Святейшего Отца и Патриарха, и осудить их действия» [9, с. 5].

О разрыве общения с обновленцами говорилось и в изданном тогда же послании главам поместных церквей [10, с. 7]. В послании, адресованном русским священнослужителям и мирянам, об обновленцах говорилось еще более жестко: «Тех, именующих себя священнослужителями и даже епископами, которые пошли против своего пастыря <...> мы лишаем всякого церковного общения и заявляем, что они самоосуждены. Окончательный суд над ними произнесет Св[ятейший] Патриарх и его синод, а до того времени православным христианам за границей, находящимся под нашим духовным попечением, мы воспрещаем с ними молиться, принимать их благословение <...> и объявляем всем, что они уже не суть ни епископы, ни священники <...> Молитва их будет в грех и таинства не таинства; совершенная ими евхаристия не тело и кровь Христа, но пища демонов, как поясняет Феодор Студит; крещенные ими или венчанные или исповеданные остаются не крещенными, не венчанными и не

исповеданными» [11, с. 9]. Конечно, заявление о том, что обновленцы уже не имеют священного сана, противоречит словам о том, что суд над раскольниками должны совершить патриарх и Священный синод. Хотя обновленцы по букве канона действительно заслуживали изгнания из сана, выносить такое решение без патриарха было неправильно. Однако зарубежных иерархов можно понять – предательство в отношении патриарха рассматривалось как страшное вероломство. Сотрудничество обновленцев с большевистской властью, поставившей целью уничтожить Церковь, так же воспринималось в эмиграции, как иудин грех. Тем более, что за полгода до этого, в ноябре 1921 г., Всезарубежный (Карловацкий) собор 1921 г. осудил большевизм как учение «антихристианское в своей основе и разрушительное по своим последствиям» [12, с. 84–85].

30 июня 1922 г. соединенное присутствие Зарубежного синода и Церковного совета РЗПЦ заявило, что считает обновленцев находящимися под анафемой [7, д. 4, л. 10]*. Архиерейский собор РЗПЦ в сентябре 1922 г. издал специальное послание против обновленцев, где подтверждалось, что они отлучены от Церкви, а священнослужители, уклонившиеся в раскол, считаются лишенными сана. Среди преступлений «Живой Церкви» Архиерейский собор назвал незаконный приход к власти, оправдание революции, поддержку большевистской власти и, наконец, стремление модернизировать церковную жизнь [13, с. 1–3]. О безблагодатности обновленческого раскола прямо говорилось и в Послании митрополита Антония от 18 февраля 1923 г. [14, с. 1–2].

За границей имелись сведения, что Вселенский Патриарх Мелетий IV собирается принять участие в обновленческом соборе и в суде над патриархом Тихоном. Данный вопрос обсуждался на заседании Архиерейского синода зарубежной церкви 28 февраля 1923 г., в результате чего было принято решение просить патриарха Мелетия и других восточных патриархов не участвовать в беззаконии [7, д. 39, л. 2; 15, с. 3]. Об этом же в личной беседе

* Текст документа см. также: Кострюков А. Русская зарубежная церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской патриархией при жизни патриарха Тихона. М., 2007.

просил патриарха Мелетия и Управляющий русскими общинами в Константинополе архиепископ Анастасий (Грибановский) [7, д. 40, л. 1 об. 2]. Действительно, патриарх Мелетий отказался принять участие в обновленческом соборе. «Уведомить представителя Вселенского Патриарха в Москве, – говорилось в постановлении Вселенского патриархата от 24 апреля 1923 г., – что Великая Церковь не только не пошлет на суд своего представителя, но рекомендует и русским иерархам воздержаться от всякого участия в нем, потому что все Православие смотрит на Патриарха Московского и всея России, как на исповедника» [16, с. 1]. Не исключено, что такое решение было отчасти связано с просьбами Зарубежного синода.

Обновленческий собор проходил в Москве с 29 апреля по 9 мая 1923 г. Участники этого мероприятия утвердили ряд церковных реформ – введение женатого епископата и разрешение второбрачия духовенства. Кроме того, обновленцы «лишили сана» патриарха Тихона, признали восстановление патриаршества контрреволюционным актом, объявили капитализм смертным грехом, признали в лице большевистской власти «мирового вождя в борьбе за братство, равенство и мир народов». Коснулись постановления обновленческого собора и Русской зарубежной церкви. 7 мая было принято решение «отлучить от Церкви» всех членов Карловацкого собора 1921 г. [3, с. 281, 282, 284, 285, 290].

Отзыв на это мероприятие последовал сразу же. Понятно, что постановления обновленцев как явных нарушителей канонов не воспринимались всерьез ни патриархом Тихоном, ни Русской зарубежной церковью. В отзыве на обновленческое мероприятие митрополит Антоний (Храповицкий) писал: «Что же касается до “лишения сана” патриарха Тихона московским сборищем, то таковое лишение имеет не более силы, чем если бы исходило от трех-четырех баб, собравшихся на базаре» [17, с. 10].

В конце мая 1923 г. в Сремских Карловцах состоялся Архиерейский собор РЗПЦ, уделивший значительное внимание происходившим в России событиям. Решения обновленческого собора были признаны не имеющими канонического значения. «Суд над Святейшим Патриархом Тихоном, – говорилось

в соборном определении, – сопровождался нарушением самых основных требований законности как общечеловеческой, так и церковной. Судьями Святейшего Патриарха явились те, кто сами должны были подлежать его суду как бунтовщики против законной власти его над ними. Обвиняемый не был приглашен на Собор, ему не были предъявлены возведенные на него обвинения и не представлено было ему возможности самозащиты». Авторы послания подчеркивали, что единственным обвинением против патриарха Тихона было не каноническое нарушение, а «контрреволюционность». Здесь же осуждалось сотрудничество обновленцев с коммунистической властью. Соборное определение завершалось анафематствованием обновленческого собора: «Отвергаем и анафематствуем его, всех участников его и всех приемлющих его и объявляем ничтожными все его деяния. Сами же остаемся в непоколебимой верности Святейшему Патриарху нашему Тихону» [18, с. 3].

Столь резкое и непримиримое решение в отношении обновленцев было, по всей видимости, принято не без влияния грамоты патриарха Тихона от 6 декабря 1922 г., где обновленческое церковное управление анафематствовалось как «учреждение антихриста», а ситуация в России была охарактеризована как «година торжества сатаны и царства антихриста» [19, с. 1]. Грамота скорее всего подложная [20, с. 221–222], попала в эмиграцию через архиепископа Финляндского Серафима (Лукиянова). Собор отнесся к документу с доверием и принял решение распространить грамоту среди русской паствы за границей и довести его до сведения глав автокефальных церквей [7, д. 2, л. 12–12 об.]. Именно эта грамота, вероятно, и подтолкнула Собор к жестким заявлениям в отношении к обновленцам.

Как известно, в июне 1923 г. патриарх Тихон был освобожден из-под ареста и достаточно быстро восстановил разрушенную церковную структуру. Началось массовое возвращение в Церковь уклонившихся в раскол. Священнодействия обновленцев были официально объявлены недействительными [19, с. 288–292]. Хотя освобождение патриарха нанесло обновленческому расколу серьезный удар, обновленцы были достаточно сильны и с помощью советского правительства в 1924 г. сумели заручить-

ся поддержкой Константинопольского патриарха Григория VII [21, с. 186–187]. Обновленческие священнослужители стали появляться и в эмиграции, хотя популярностью, конечно, не пользовались. Стараясь пресечь возможность признания обновленцев, митрополит Антоний обратился ко всем православным христианам с Окружным посланием, где предостерегал поместные церкви от общения с обновленцами [22, с. 2–4]. Еще одно послание против обновленцев появилось в августе 1925 г. [23, с. 1–2].

Отношение РЗПЦ к таинствам обновленцев в целом было строгим. Так, Архиерейский собор 1935 г. отказался признавать браки, заключенные обновленцами [7, д. 12, л. 25].

Архиерейский синод РЗПЦ 6 марта 1924 г. обсуждал вопрос о присоединении к Церкви тех, кто уклонялся в обновленческий раскол, но потом искренне в этом покался. Поводом стало бегство из России в Китай диакона Антония Галушко, рукоположенного в православной церкви, но затем уклонившегося в раскол. Местный архиерей – архиепископ Мефодий (Герасимов) – запретил ему священнослужение как «осквернившемуся» и даже не разрешил причащаться кроме смертных случаев. Архиерейский синод в целом стоял за более мягкое отношение к кающимся. Было решено присоединять таких лиц к церкви через покаяние, оставив вопрос о возможности совершения ими богослужения на усмотрение правящих архиереев [24, с. 2–3]. В церкви г. Берлина 24 августа 1924 г. по распоряжению управляющего западноевропейскими приходами РЗПЦ митрополита Евлогия (Георгиевского) епископ Тихон (Лященко) присоединил к Церкви протоиерея Алексея Добрянского и диакона Александра Красноума, отпадавших в обновленчество. Обоим было разрешено совершать богослужения [25, с. 9–10]. Иначе смотрели в РЗПЦ на обновленцев, принявших сан в расколе. Так, Архиерейский собор 1924 г. согласился принять Николая (Соловья), принявшего епископский сан у обновленцев, только в качестве мирянина [26, с. 12]. Архиерейский собор 1934 г. отказался признавать хиротонии, совершенные Иоанном Кедровским, женатым обновленческим архиереем, который проживал в Америке [7, д. 10, л. 13].

И все же к каждому, возвращавшемуся из раскола, Зарубежный синод старался подойти индивидуально. Пример тому

– принятие в РЗПЦ епископа Серафима (Ляде), который был рукоположен архиепископом Пименом (Пеговым) в неканоничной Украинской автокефальной православной церкви (далее – УАПЦ) в конце 1924 г. [27, с. 426]. В 1930 г. этот архиерей благодаря немецкому происхождению смог покинуть СССР. 24 июня 1930 г. он обратился в Архиерейский синод с просьбой принять его в состав РЗПЦ. В течение лета 1930 г. иерархи РЗПЦ обсуждали вопрос о действительности архиерейской хиротонии Серафима. Проблема была в том, что УАПЦ являлась обновленческой структурой. 21 августа 1930 г. было решено принять епископа Серафима в РЗПЦ через покаяние в сущем сани [28, с. 4]. Впоследствии принятие епископа Серафима без повторного рукоположения вызвало в адрес Зарубежного синода немало нареканий. Со своей стороны Архиерейский синод приводил аргументы в защиту действительности хиротонии епископа Серафима. По мнению Синода, УАПЦ архиепископа Пимена (Пегова) ставила своей целью отделение от Всероссийской церкви, но не приветствовала церковных реформ. В данной структуре, в частности, не допускался женатый епископат и второбрачие священников. По мнению Архиерейского синода, УАПЦ была не частью обновленческого раскола, а «самочинным сборищем», незаконно объявившим автокефалию. Поскольку УАПЦ не приняла новшеств, патриарх Тихон пытался вести с этой структурой переговоры через епископа (затем митрополита) Константина (Дьякова). После неудачных переговоров 5 января 1925 г. патриарх Тихон подписал «разъяснение», в котором распространил на иерархов УАПЦ действие послания от 15 июля 1923 г. [6, с. 783]. Епископ Серафим (Ляде) свидетельствовал, что в течение 1924 г. патриарх Тихон угрожал прещениями Пимену (Пегову), но указ о запрещении передал ему только в начале января 1925 г. Таким образом, Синод рассудил, что действия патриарха Тихона в отношении архиепископа Пимена вступили в силу уже после хиротонии епископа Серафима. Принимая епископа Серафима в сущем сани, Зарубежный синод учел тот факт, что он никогда не был воинственно настроен против Всероссийской церкви. Наконец, Архиерейский синод ссылался на Патриарший указ от 22 ноября 1923 г. № 166, согласно которому священников и диа-

конов, рукоположенных в обновленчестве, можно принимать в сущем сани, если они: 1) готовы принести публичное покаяние; 2) приняли сан от архиереев старого поставления, не запрещенных и не лишенных сана; 3) не являются второбрачными и не вступили в брак после хиротонии. Согласно этому же Патриаршему указу, вопрос о принятии епископов, рукоположенных в обновленчестве, должен решаться Собором архиереев [29, с. 187–192]. Московская патриархия впоследствии косвенно признала апостольское преемство епископа Серафима (Ляде), приняв в свой состав рукоположенного им протоиерея Игоря Зюземия, впоследствии митрополита Венского и Австрийского Иринея [27, с. 426].

Итак, условия существования Русской зарубежной православной церкви позволяли ей активно обличать обновленческий раскол. Позиция РЗПЦ в отношении обновленчества была очень жесткой и доходила до анафем. В своих обличениях Зарубежный синод шел намного дальше московской церковной власти и среди отступлений обновленцев называл не только неканоничность и модернизм, но и сотрудничество с коммунистической властью. Последний аргумент, конечно, не мог быть приведен в России по причине гонений. Однако условия свободы РЗПЦ позволяли ей говорить то, что на родине было рискованно. При этом Зарубежный синод не был склонен к огульному осуждению всех обновленцев, понимая, что среди них были как авантюристы, так и искренне заблуждавшиеся люди.

ЛИТЕРАТУРА

1. Цыпин В., прот. История Русской церкви. 1917–1997 / В. Цыпин, прот. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
2. Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого / Никон (Рклицкий), архиеп. – Нью-Йорк : Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1960. – Т. 6.
3. Левитин-Краснов А. Очерки по истории русской церковной смуты / А. Левитин-Краснов, В. Шавров. – М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1996.

4. Скурят К. История поместных православных церквей / К. Скурят. – М. : Русские огни, 1994.
5. Соловьев И., свящ. Раскольническая деятельность «обновленцев» в русском зарубежье / И. Соловьев, свящ. // Вестник ПСТГУ. II. История Русской православной церкви. – 2008. – Вып. 2 (27).
6. Следственное дело патриарха Тихона : сб. док. по материалам Центр. архива ФСБ РФ. – М. : Памятники исторической мысли. Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2000.
7. ГА РФ. – Ф. 6343. – Оп. 1.
8. Фудель С. Собр. соч. : в 3 т. / С. Фудель. – М. : Русский путь, 2001. – Т. 1.
9. Указ Высшего Русского церковного управления за границей // Церковные ведомости. – 1922. – № 6/7.
10. Церковные ведомости. – 1922. – № 6/7.
11. Пастырское послание Высшего Русского церковного управления за границей // Там же.
12. Деяния Русского всезарубежного собора, состоявшегося 8–21 ноября 1921 г. (21 ноября – 3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С. Х. и С. Сремски Карловци : Српска манастирска штампа-рија. 1922.
13. Послание // Церковные ведомости. – 1922. – № 12/13.
14. Послание // Там же. – 1923. – № 3/4.
15. Определения Архиерейского синода Русской православной церкви за границей // Там же. – № 7/8.
16. Постановление Вселенского патриархата по вопросу о суде над Святейшим Тихоном, Патриархом Московским и всея Руси // Там же.
17. Отзыв Высокопреосвященнейшего митрополита Антония о Московском соборнице // Там же. – № 9/10.
18. Определения Собора архиереев Русской православной церкви за границей // Там же.
19. Грамота Св[ятейшего] Тихона, Патриарха Всероссийского // Там же. – № 11/12.
20. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М. Губонин. – М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994.
21. Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941 гг. – М. : ББИ, 1996.
22. Окружное послание // Церковные ведомости. – 1923. – № 19/20.

23. Окружное послание // Там же. – 1925. – № 15/16.
24. Определения Архиерейского собора Русской православной церкви за границей // Там же. – 1924. – № 11/12.
25. Принятие в церковное общение // Там же. – № 17/18.
26. Махароблидзе Е. Поправка / Е. Махароблидзе // Там же. – 1927. – № 23/24.
27. Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995 / А. Нивьер. – [Неопубликованная рукопись].
28. Определения Архиерейского синода Русской православной церкви за границей // Церковные ведомости. – 1930. – № 15/16.
29. Справка о принятии в общение епископа Серафима (Ляде) // Церковная жизнь. – 1937. – № 12.

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Кострюков А. А., доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Научно-исследовательского отдела новейшей истории РПЦ
E-mail: a.kost@mail.ru
Тел.: 8-916-373-89-58

St. Tikhon's Orthodox University
Kostryukov A. A., Doctor of Historical Sciences, Leading Research Assistant
of the Research Department Recent History of the Russian Orthodox Church
E-mail: a.kost@mail.ru
Tel.: 8-916-373-89-58

УДК 271.2-726.2(470.324)

ЕПИСКОП АЛЕКСИЙ (БУЙ) И ДВИЖЕНИЕ ИСТИННО-ПРАВОСЛАВНЫХ В ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ

М. В. Шкаровский

Центральный государственный архив г. Санкт-Петербурга

Поступила в редакцию 5 сентября 2013 г.

Аннотация: статья посвящена церковной деятельности епископа Алексия (Буй), организатора и лидера движения истинно-православных в Центральном Черноземье в 1920-е гг. Рассмотрены особенности противостояния сторонников движения и представителей советской власти, а также роль в этом противостоянии епископа Алексия.

Ключевые слова: епископ Алексей (Буй), движение истинно-православных, иосифляне, коллективизация, крестьянские восстания.

Abstract: the article is devoted to a church activity of a bishop Alexis (Buy), who was the organizer and the leader of the True Orthodox Christians movement in Central Black Earth Region of 1920. It studies a confrontation between the followings of the movement and a Soviet System and the bishop Alexis (Buy) role in this confrontation.

Key words: bishop Alexis (Buy), True Orthodox Christians movement, Josephite, collectivization, peasant's rebellions.

Движение истинно-православных в Центральном Черноземье России возглавил епископ Алексей (в миру Семен Васильевич Буй). Во многом благодаря его активной церковной деятельности значительный по площади и населению регион стал после Великой Отечественной войны основным районом распространения тайных общин, и еще несколько десятилетий после мученической кончины Владыки его последователей называли «бுவцами».

Родился епископ Алексей в 1892 г. в пос. Ксениевском (Ксеньевка) Новокустовской волости Томского уезда и губернии в семье крестьян, переселившихся в Сибирь из Витебской губернии. Это объясняет западнорусскую фамилию Владыки. Учился мальчик, преодолевая значительные трудности. По его словам, он «закон-

чил приходское и духовное училище в Томске и, не имея средств для продолжения образования, поступил в церковно-приходскую школу при Красноярском Знаменском монастыре, где состоял также делопроизводителем».

Пребывая в расположенном в 30 верстах от города монастыре, Семен Васильевич заочно учился в Духовной семинарии Красноярска и в 1915 г. сдал экзамены в четвертый класс, но дальше учиться не смог из-за отсутствия средств. В начале сентября 1915 г. С. В. Буй поступил келейником в Архиерейский дом в Томске и с благословения архиепископа Томского и Иркутского Анатолия (Каменского) был принят слушателем местной семинарии, которую сумел закончить [1, с. 191–193; 2, л. 3–6].

Семен Васильевич в Архиерейском доме 29 сентября 1915 г. принял монашеский постриг с именем Алексей, а 11 октября того же года был рукоположен во иеродиакона владыкой Анатолием в кафедральном соборе Томска. Оставаясь приближенным архиепископа, иеродиакон исполнял при нем обязанности делопроизводителя, т.е. заведовал канцелярией. Владыка Анатолий 4 апреля 1917 г. посвятил о. Алексея во иеромонаха, но оставил при себе и только в 1918 г. отправил в Бийское катехизаторское училище на Алтае для преподавания Священного Писания. Около года о. Алексей в училище исполнял обязанности инспектора. В Томск он вернулся лишь осенью 1919 г., уже после завершения в этих местах гражданской войны.

Несколько месяцев иеромонах был личным секретарем архиепископа Анатолия, а в середине 1920 г. переехал в Иркутск, где поступил в пригородный Князь-Владимирский мужской монастырь. 27 июня 1922 г. о. Алексея назначили настоятелем этой обители, но вскоре монастырь был закрыт советской властью. Осенью 1922 г. иеромонаха арестовали по обвинению в контрреволюционной деятельности, видимо, за непризнание обновленческого Епархиального управления. Три месяца он провел в городском Доме заключения, затем был оправдан, но вынужден был уехать из Иркутска. По некоторым сведениям, иеромонах сразу после освобождения по вызову ОГПУ прибыл в Москву, где имел малоприятную беседу с начальником «церковного» отдела Е. А. Тучковым.

В Самарскую епархию о. Алексия приняли 21 апреля 1923 г., где правящий архиерей – архиепископ Анатолий (Грисюк) – назначил его настоятелем Александро-Невского мужского монастыря под Бугульмой с возведением в сан архимандрита. Владыка задумал сделать о. Алексия своим викарием с кафедрой в Бугульме, но не успел до своего ареста. Вопрос пришлось решать срочно в конце 1923 г.

Собравшиеся в Уфе епископы: Довлекановский Иоанн (Поярков), Стерлитамакский Марк (Боголюбов) и Байкинский Вениамин (Фролов) 1 января 1924 г. подписали решение: «...святые Божии церкви соседней к Уфе православной епископии Самарской лишены в настоящие дни главенствующего руководителя жизни церковной, а также и то, что в сей епископии не имеется ни одного православно-мудрствующего епископа, состоящего в нелицемерном общении с прочими православными епископами Заволжья и облеченного хотя бы частью архиерейских полномочий, нижеподписавшиеся епископы за благо рассудили учредить в г. Бугульме Самарской епархии кафедру викарного епископа, об открытии которой донести Святейшему Патриарху».

Обосновывая это решение, епископы ссылались не только на желание архиепископа Анатолия и известность о. Алексия жителям Бугульмы, но и на то, что «содержание одного кандидата во епископы не потребует особых расходов, так как он занимает место настоятеля общины и получает от нее довольствие». Наречение и хиротонию архимандрита Алексия во епископа Бугульминского указанные архиереи вместе с временно управляющим епархией епископом Иоасафом (Рогозиным) совершили в тот же день – 19 декабря 1923 г. (1 января 1924 г.) в Уфе в Никольской крестовой церкви [1, с. 193].

Следует отметить, что хиротония была совершена, несмотря на ответную телеграмму патриарха Тихона уфимским архиереям с предложением временно воздержаться от нее до выяснения ситуации и представить все данные об архимандрите Алексии. На Бугульминской кафедре епископ пробыл недолго, в начале 1924 г. он приехал в Москву, испросив у патриарха Тихона благословения, был признан милостью Первосвятителя в архиерейском сане и 13 марта назначен епископом Петропавловским, ви-

карием Омской епархии с правом управления ею вместо епископа Григория (Козырева), не пожелавшего занять это место. Это опровергает утверждение в характеристике владыки Алексия, данной канцелярией Временного Патриаршего священного синода после отделения епископа от митрополита Сергия (Страгородского), о том, что архиепископ Анатолий якобы не избирал архимандрита Алексия во епископа Бутульминского [1, с. 193–194; 3, с. 307, 622].

Владыка Алексей 12 апреля 1925 г. присутствовал на погребении патриарха Тихона в Донском монастыре и в тот же день в числе других архиереев подписал в качестве епископа Петропавловского определение о подлинности завещания Первосвятителя и передаче высшей церковной власти Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Петру (Полянскому). Вскоре владыка Алексей был назначен епископом Семипалатинским, викарием Омской епархии. Возможно, кафедрами в Северном Казахстане епископ был обязан своему прежнему покровителю владыке Анатолию (Каменскому), который с 1923 г. до своей кончины осенью 1925 г. проживал в Омске при местном архиерее Викторе (Богоявленском), будучи с ним очень дружен. Большую часть жизни епископ Алексей прожил в Сибири, покинув ее в 33 года. Около двух месяцев он управлял Екатеринбургской епархией, а в октябре 1925 г. был назначен епископом Велижским, временно управляющим Витебской епархией, и занимал эту кафедру до февраля 1926 г.

Епископ Алексей 12 января 1926 г. участвовал вместе с митрополитом Сергием (Страгородским) в состоявшейся в Нижнем Новгороде архиерейской хиротонии владыки Димитрия (Любимова), с которым тогда впервые встретился. В феврале 1926 г. владыка Алексей начал служить в Центральном Черноземье России, вначале епископом Острогожским, викарием Воронежской епархии, а затем епископом Козловским, викарием Тамбовской епархии, епископом Шацким в той же епархии и вновь епископом Козловским. При этом владыка также временно управлял Тамбовским и Кирсановским округами. В 1926 г. он в течение шести месяцев находился в заключении в московской Бутырской тюрьме.

В январе 1927 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя архиепископ Угличский Серафим (Самойлович) назначил епископа Алексия одним из трех кандидатов на должность временно исполняющего обязанность Заместителя Местоблюстителя в случае его ареста. Архиепископ Серафим 16(29) февраля 1927 г. назначил владыку Алексия временно управляющим Воронежской епархией с оставлением и епископом Козловского округа. Осенью того же года епископ Алексей переехал жить из Козлова в Воронеж. Едва появившись в городе, он сразу привлек внимание органов ОГПУ, на него стали собирать компрометирующие материалы. Архивные документы свидетельствуют, что для ОГПУ наблюдение за архиереем и его сторонниками проходило как «агентурная разработка под названием «Стадо»». В декабре 1927 г. новый Заместитель Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский) назначил владыку Алексия епископом Уразовским, викарием Воронежской епархии, но тот это назначение, видимо, не принял, так как продолжал именовать себя епископом Козловским [3, с. 417, 835, 960; 4, с. 58; 5, с. 254; 6, д. 16967, т. 12, л. 67].

Движение истинно-православных возникло в Центральном Черноземье России на рубеже 1928 и 1929 гг., 9(22) января 1929 г. епископ Алексей огласил в Воронеже свое послание к православному клиру и мирянам Воронежской епархии об отмежевании от митрополита Сергея (Страгородского): «Своими противными духу православия деяниями митрополит Сергей отторгнул себя от единства со Святой, Соборной и Апостольской церковью и утратил право предстоятельства Русской церкви... Будучи волею Божией и благословением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Серафима, архиепископа Угличского от 16(29) февраля 1927 г. облечен высокими полномочиями быть стражем Воронежской церкви с оставлением одновременно и епископом Козловского округа и вполне разделяя мнения и настроения верных православных иерархов и своей паствы, отныне отмежевываюсь от митрополита Сергея, его неканонического Синода и деяний их, сохраняя каноническое преемство через Патриаршего Местоблюстителя Петра, митрополита Крутицкого... Высокопреосвященнейшего Иосифа [Петровых] изби-

раю своим высшим духовным руководителем. Молю Господа, «да сохранит Он мирну страну нашу», да утвердит и соблюдет Церковь Свою Святую от неверия, ересей и раскола и дарует нам ревность и мужество «ходить в оправданиях Своих без порока» [7, с. 68–69].

Подписанное представителями воронежского духовенства послание было доставлено келейником епископа Алексия, священником Стефаном Степановым, митрополиту Иосифу и получило его одобрение, несмотря на отказ административно возглавить воронежское духовенство (владыка написал резолюцию: «Управляйтесь сами, самостоятельно – иначе погубите и меня и себя») [6, д. П-24705, т. 4, л. 458].

Позднее в материалах следственных дел инициатором анти-сергианского движения в Воронеже было названо ссыльное духовенство, которое формировало тогда общественное церковное мнение в городе: отцы Николай Пискановский, Иоанн Стеблин-Каменский, Иоанн Андреевский, Илия Пироженко, Петр Новосельцев, Евгений Марчевский и Сергей Гортинский. По словам о. Сергия Бутузова, «они создали то твердое настроение массы, которое за собой увлекло все воронежское духовенство». Московский протоиерей Николай Дулов на допросе даже показал, что, узнав осенью 1927 г. о первоначальном признании епископом Алексием Декларации митрополита Сергия, он написал письмо протоиерею Н. Пискановскому о необходимости привлечь на свою сторону «ангела» (т.е. владыку Алексия); и представители ссыльного духовенства «начали насаждать» на епископа, убеждая в необходимости отхода от Заместителя Местоблюстителя [там же, т. 4, л. 456–457; т. 5, л. 819].

Митрополит Сергей и Временный Патриарший священный синод 27 января 1928 г. приняли постановление по делу «о раздорнической деятельности» епископа Алексия (Буя). Он был предан архиерейскому суду, запрещен в священнослужении и уволен на покой. Данные меры прещения 11 апреля были подтверждены новым постановлением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Синода, однако владыка Алексий этим указам не подчинился [3, с. 569, 605–606].

В конце января епископ Богучарский Владимир (Горьковский) объявил клиру и прихожанам об «отпадении» епископа Алексия от Церкви и заявил, по указанию митрополита Сергия, о своих претензиях на управление епархией, но владыка Алексей, в свою очередь, не благословил общение с епископом Владимиром. Заместитель Местоблюстителя 14 февраля 1928 г. назначил временно управляющим Воронежской епархией епископа Егорьевского Павла (Гальковского) [3, с. 986; 8, с. 136].

Центром деятельности иосифлян в епархии стал Алексеевский Акатов мужской монастырь в Воронеже, а также Покровский Девичий монастырь и в 1928 г. Вознесенская и Пятницкая (Рождества Богородицы) воронежские церкви. Всего в епархии от митрополита Сергия отделилось более 80 приходов, в основном в Острогожском, Усманском и Борисоглебском округах. Численность же «буевского» духовенства точно установить невозможно. По данным ОГПУ, в 1929 г. «активных членов» организации насчитывалось около 700 человек, в 1930–1931 гг. их было «раскрыто» до 1000; в 1932 г. «выявили» еще 27 групп общей численностью 202 человека. Сведения о социальной принадлежности в следственных делах 1930 и 1932 гг. имеются на 567 человек, из них: 97 – священники, 120 – монашествующие, 1 – епископ. В 1928–1929 гг. арестовано не менее 33 священнослужителей. Таким образом, общая численность «буевского» черного и белого духовенства, вероятно, доходила до 400 человек.

Движение охватило около 40 районов Центрально-Черноземной области. Так, 17 марта в Воронеж приехал из Ельца священник Владимирской церкви о. Сергей Бутузов. Он встречался с епископом Алексием и переписал у него иосифлянские воззвания и послания. Вскоре епископ Алексей прислал в поддержку Бутузову игумена Питирима (Шумских), который помог в организации монашеской общины при Владимирской церкви, а затем и в отделении от митрополита Сергия расположенного вблизи Ельца Знаменского монастыря.

В Задонском районе Елецкого округа иосифлянское духовенство возглавил архимандрит Никандр (Стуров), а в начале сентября 1928 г. епископ Алексей ездил в Задонск «для утверждения там иосифлянства». Немало приходов в окормляемом епис-

копом Алексием с февраля 1926 г. Козловском округе отошло от митрополита Сергия, в том числе Никитская церковь в г. Козлове (ныне г. Мичуринск Тамбовской области), храм в с. Избердей, Петропавловская кладбищенская церковь в Тамбове. Весной и летом 1928 г. к епископу Алексию присоединилась значительная часть приходов Старооскольского округа во главе с благочинным протоиереем Афанасием Шмигальевым, храмы в селах Дроново и Теребрино Белгородского округа, в Курске и на юге Курского округа.

К епископу Алексию 18 марта 1928 г. приехал руководитель антисергианских, уже перешедших на автокефальное управление приходов Майкопского, Черноморского и Армавирского округов Северо-Кавказского края и значительной части Восточной Украины, епископ Майкопский Варлаам (Лазаренко). Он признал епископа Алексия руководителем и духовным вождем и разослал воззвания к духовенству с указанием о переходе под руководство управляющего Воронежской епархией. В 1930 г. о. С. Бутузов показал на допросе: «Объехав юг России, епископ Варлаам объединил на платформе организации целый ряд приходов на Полтавщине, Харьковщине, на юге Курской губ. и, в частности, группу Сумского округа, возглавляемую свящ. Василием Подгорным. Не имея абсолютности самому управлять, Варлаам передал их в полное руководство епископу Алексию. Это было начало объединения вокруг Алексия южных приходов России» [6, д. П-24705, т. 1, л. 18].

Владыка Алексей 11 мая 1928 г. уехал в Москву по вызову ОГПУ, где ему было объявлено о запрещении жить в Воронеже. После этого епископ в сопровождении протоиерея Н. Дулова посетил Ленинград, где в середине мая на квартире протоиерея Федора Андреева состоялось совещание руководителей иосифлян с участием епископа Димитрия (Любимова) и М. А. Новоселова. На допросе 11 июля 1930 г. о. Н. Дулов показал, что «Новоселов проявил большой интерес к епископу Алексию. Помню, что проф. Новоселов при входе в кабинет архиепископа Димитрия высказывался по вопросу епископа Алексия, называл его «столпом южной церкви» и указывал на умелое ведение дела епископом Алексием... Новоселов интересовался у епископа Алексия

вопросом отношения паствы и духовенства к антихристу. Епископ Алексей отвечал, что паству смущает закрытие церквей и активная антирелигиозная работа, а поэтому почва для распространения идей об антихристе благоприятная».

На совещании обсуждался и вопрос выбора нового места жительства епископа в связи с его высылкой из Воронежа. Первоначально было решено, что владыка поселится под Ленинградом – в Сестрорецке или Стрельне, но затем епископ выбрал г. Елец. После майского совещания епископ Алексей стал управляющим всеми иосифлянскими приходами юга России и исполняющим обязанности экзарха Украины. Владыка Димитрий передал епископу Козловскому окормляемое им ранее духовенство Кубани и Ставрополя, мотивируя тем, что ему далеко и трудно осуществлять это руководство (все назначения были проведены с благословения митрополита Иосифа). Летом 1928 г. к епископу Алексею присоединились бывшие сергианские приходы юга России и Украины: в Елисаветграде (Зиновьевске), Купянском округе, различных районах Кубани (в том числе в Ейске). Ближайшие помощники владыки называли его в шутку «митрополитом всея Украины и Юга России» [там же, т. 1, л. 16; т. 5, л. 832].

Епископ Алексей поддерживал связь не только с архиепископом Димитрием, но и с митрополитом Иосифом. На допросе осенью 1930 г. митрополит показал: «Из Воронежской епархии я посетителей не имел, но получил через Ленинград одно или два письма епископа Алексея, управлявшего Воронежской епархией, с сообщением (кратким) о положении дел в их крае и с просьбой – в затруднительных случаях не оставить советом чрез Вл. Димитрия. Краткий же ответ был послан на это, кажется, тоже через епископа Димитрия или почтой – не помню» [9, с. 414].

С 20 мая 1928 г. епископ жил в Ельце. Своим представителем в Воронеже, епархиальным благочинным, он назначил протоиерея Александра Палицына, а его помощником – протоиерея Иоанна Стеблина-Каменского. «После водворения на жительство в Ельце епископа Алексея началась волна присоединений. Моя квартира стала вроде странноприимного дома, так как каждый день ночевало от двух до трех священников. Большую

массу присоединений дал Сумской округ, куда епископ Алексей рукоположил не один десяток священнослужителей», – показывал на допросе о. Сергей Бутузов [6, д. П-24705, т. 1, л. 50].

Бурное развитие «буевского» движения встревожило власти, и вскоре последовали репрессии. В 1928 г. были высланы из Центрально-Черноземной области протоиереи Петр Новосельцев, Илия Пироженко (по постановлению Коллегии ОГПУ от 17 февраля), Николай Пискановский, Иоанн Андриевский (по постановлению Коллегии ОГПУ от 31 августа). В Ельце 21 июля 1928 г. был арестован, а 12 сентября выслан из города о. Сергей Бутузов. Епископ Алексей направил священника в Вознесенскую церковь Воронежа, но его там не приняли, храм уже заняли сергиане, и о. Сергей со 2 января 1929 г. стал настоятелем церкви в с. Нижний Икорец Лискинского района.

После смерти протоиерея Александра Палицына в конце 1928 г. епископ Алексей назначил епархиальным благочинным протоиерея Иоанна Стеблина-Каменского, ранее высланного в Воронеж, где он служил в церкви Девичьего монастыря и фактически руководил им. «Буевцы» поддерживали общение с иосифлянами Ленинграда и Москвы. Осуществлялась оно в основном через протоиерея Николая Дулова и о. Стефана Степанова, который в сентябре 1928 г. несколько раз встречался с епископом Димитрием (Любимовым) и ездил в пос. Тайцы под Ленинградом, где существовало тайное место хранения иосифлянской литературы [там же, т. 4, л. 354].

Весной 1929 г. последовали новые репрессии: 6 марта в Ельце был арестован епископ Алексей, 2 мая закрыта церковь Девичьего монастыря, а 19 мая арестован о. Иоанн Стеблин-Каменский. Тогда же прекратил существование действовавший параллельно с сергианским легальный иосифлянский епархиальный благочинный совет. Владыка Алексей был арестован как «организатор контрреволюционных монархических организаций «Буевцы»». В рапорте проводившего задержание оперуполномоченного отмечалось, что «во время обыска гр. Буй А. В. держал себя дерзко и вызывающе, всячески иронизировал над сотрудниками».

При обыске было изъято антисергианское послание архиепископа Серафима (Самойловича), ставшее вещественным доказа-

тельством вины епископа в распространении этого послания. Владыка Алексей 7 марта был перевезен в Москву и на время следствия заключен в Бутырскую тюрьму. Уже 20 апреля ему было предъявлено обвинение, в котором говорилось: «Принадлежа к крайне правым церковникам, распространял их антисоветскую литературу». Особое совещание при Коллегии ОГПУ 17 мая 1929 г. приговорило епископа к трем годам концлагеря, и 9 июня он был доставлен для отбытия срока в страшный Соловецкий лагерь особого назначения [5, с. 109–110].

Согласно материалам следственных дел, для осуществления практического руководства «буевским» движением в Воронеже вместо легального благочиннического совета была создана тайная коллегия по управлению епархией (пресвитерианский совет) из пяти человек. Председателем ее стал протоиерей Иоанн Стеблин-Каменский, членами – священники о. Сергей Гортинский, о. Евгений Марчевский, о. Иоанн Житяев и архимандрит Игнатий (Бирюков) – епархиальный духовник, возглавлявший иосифлянское монашество Центрально-Черноземной области.

Коллегия имела в епархии широкую сеть разъездных пропагандистов-связистов, главными из которых названы архимандрит Тихон (Кречков), игумен Иоанникий (Яцук), иеромонах Мелхесидек (Хухрянский), миряне Поляков, Карцев и Карельский. После ареста о. Иоанна тайную коллегия возглавил священник Сергей Гортинский, в ее состав в качестве секретаря ввели настоятеля церкви Алексеевского монастыря священника Федора Яковлева. Удалось наладить общение и с находившимся в лагере епископом Алексием, который участвовал на Соловках в тайных богослужениях иосифлян [6, д. П-24705, т. 1, л. 15–17].

Одним из основных пунктов обвинения на следствии являлась агитация среди крестьян и непосредственное участие «буевского» духовенства в массовых крестьянских выступлениях. Алексеевскому монастырю ОГПУ была отведена роль места, где в 1929 – начале 1930-х гг. периодически проводились совещания «буевского» руководства для координации работы среди крестьянства.

Согласно протоколу допроса свидетеля – церковного старосты храма Алексеевского монастыря Гочаскова (весна 1930 г.), на одном из совещаний в декабре 1929 г. священник Федор Яков-

лев говорил: «...духовенство и верующие сейчас терпят большие насилия от советской власти. Церкви закрываются, священники арестовываются, а крестьян насильно загоняют в колхозы. Крестьяне страшно озлоблены против советской власти, а поэтому духовным нужно еще больше разжечь недовольство крестьян против власти». Присутствующие на совещании пришли к мнению, что самым удачным способом агитации среди крестьянства являются исповеди, кроме того, большое значение имеют беседы монахинь с верующими. Поэтому «на исповеди духовенство должно внушать верующим, особенно женщинам, что колхозы есть фактическое закрытие церкви, лишение верующих общения с богом, лишение получения благодати, что колхозы есть не что иное, как дело рук сатаны. Когда же крестьянство будет восставать против колхозов, то неизбежно будет и то, что правительство вынуждено будет пойти на уступки или же ему будет грозить крах» [там же, л. 26].

Далее, по версии следствия, решения, принятые на совещаниях, проводились в жизнь десятками сельских священников. Так, в протоколе допроса о. Петра Корястина зафиксировано получение руководящих указаний от архимандрита Тихона (Кречкова): «...через монашек и странников растолковывать крестьянам, что колхоз и советская власть есть дьявольское дело, что у вступающих в колхозы церкви будут закрыты и верующим нельзя будет отправлять религиозные требы, а поэтому надо поднимать крестьян против всего этого, и если крестьяне поднимутся в одном-другом и нескольких местах, то власть вынуждена будет сделать послабление в религиозном вопросе». Игумен Иоанникий (Яцук) проповедовал, что «теперь наступили времена антихриста, власть борется с богом, поэтому все, что соввласть старается навязать крестьянам: колхозы, кооперация и т.д. – не нужно принимать» [там же, л. 9–10].

Действительно, насильственная коллективизация в Воронежской губернии привела в начале 1930 г. к целому ряду крестьянских восстаний. Большая часть подобных выступлений в Острогожском, Усманском, Борисоглебском, Козловском, Елецком, Белгородском и других округах была приписана влиянию «буйцев». Так, в Острогожском округе с 4 января по 5 февраля

в 20 селах (Нижний Игорец, Песковатка, Капанище, Платава и др.) восставшие громили здания сельсоветов, избивали советских и партийных работников, разбирали колхозный инвентарь. А в с. Нижний Игорец (в деле – «опорный пункт движения») 21–22 января 1930 г. сотни крестьян, в основном женщин, разгромили сельсовет, сорвали красный флаг, уничтожили портреты вождей и ходили по улицам с черным флагом и криками: «Долой колхозы! Долой антихристов-коммунистов!» [там же, л. 29–31; 10, л. 89].

Монахиня Макрина (Масловская), арестованная как активная участница этих выступлений, показала: «Везде проповедовала Христа... Чтобы граждане боролись с отступниками от Бога, которые являются посланниками антихриста и чтобы не шли крестьяне в колхозы, так как, идя в коллективы, они отдают душу антихристу, который явится вскоре... В с. Н.-Игорец верующие не идут и не пойдут в колхоз... За 1929 г. обошла очень много мест и везде агитирую против коммунистов» [6, д. П-24705, т. 1, л. 30–31].

Деятельность «бுவевцев» осложнялась отсутствием постоянного владыки. Первоначально после ареста епископа Алексия воронежских иосифлян окормлял епископ Серпуховский Максим (Жижиленко), в храмах поминали владыку Алексия за обычным богослужением, а епископа Максима и архиепископа Димитрия – на сугубой ектенье. Однако 24 мая 1929 г. епископ Максим был арестован, после чего среди воронежского духовенства начались разногласия. Большую часть «бுவевских» приходов епархии с августа окормлял иосифлянский епископ Бахмутский и Донецкий Иоасаф (Попов), который жил в г. Новомосковске бывшей Екатеринославской губернии. Прощение о присоединении к нему написал епархиальный духовник архимандрит Игнатий (Бирюков) «с братиею» [там же, т. 3, л. 309].

В то же время управлявший Задонским округом архимандрит Никандр (Стуров) подал прошение архиепископу Димитрию с просьбой принять духовенство округа под свое окормление и получил его письменное согласие. Владыка Димитрий окормлял Задонский округ вплоть до ареста в ноябре 1929 г. В июле к нему из Воронежа за рукоположением приезжали игумен Пи-

тирим (Шумских) и иеродиакон Мелхесидек (Хухрянский), но получили отказ, так как нарушали монашеский устав. Тем не менее епископ Иоасаф (Попов) возвел их в сан соответственно архимандрита и иеромонаха. Так как Новомосковск находился значительно ближе, чем Ленинград, то основная часть «бугевцев» была вынуждена окормляться у епископа Иоасафа, иногда даже против желания, например, о. Феодор Яковлев выступал за присоединение к архиепископу Димитрию, активно переписывался с ним, но в августе все же согласился с циркуляром епископа Иоасафа, что во главе управления делами епархии будут находиться он и о. Сергей Гортинский [там же, т. 4, л. 115].

Поначалу деятельность малоизвестного епископа Бахмутского Иоасафа вызывала недоверие у иосифлян, однако епископ Алексей в декабре 1929 г. передал управление епархией епископу Иоасафу, этот акт санкционировал и архиепископ Гдовский. Но «многие воронежские священнослужители все равно ездили к архиепископу Димитрию, известному на всю Россию своей стойкостью Православию» (протокол допроса священника Сергея Бутузова). Отец Сергей получил предложение владыки принять место под его руководством и 6 ноября 1929 г. переехал в Ленинград. Архиепископ Димитрий хотел отправить о. Сергея в Вятку или Серпухов, но прихожане Моисеевской церкви на Пороховых добились оставления о. Сергея в своем храме, где он и был арестован 19 марта 1930 г. [там же, л. 446].

Епископ Иоасаф окормлял основную часть «бугевцев» до массовых арестов начала 1930 г. Летом 1929 г. был арестован о. Сергей Гортинский по обвинению в присвоении прав управления епархией, но доказательств оказалось недостаточно и его освободили. Еще один член иосифлянской коллегии, о. Иоанн Житяев, был арестован в августе, затем ненадолго освобожден, в декабре снова арестован и по обвинению в «воровстве церковных вещей» приговорен к двум годам лишения свободы. А уже в феврале-марте 1930 г. было сфабриковано дело «Церковно-монархической организации “бугевцы”».

В эти месяцы по делу оказались арестованы 134 человека, а всего привлечено 492 человека. Обвиняемые содержались в Воронежской тюрьме, следствие вело Полномочное представитель-

ство ОГПУ по Центрально-Черноземной области. К делу в качестве вещественных доказательств были приобщены документы: более 10 воззваний, писем, обращений, брошюра «Что должен знать православный христианин» и др.

Согласно обвинительному заключению на 38 человек (от 23 июля 1930 г.), разоблаченная организация якобы была построена в соответствии с церковно-иерархической структурой, периферийные группы создавались около приходских советов. «Опорные пункты» во главе с местными священниками существовали в большинстве крупных сел и во всех городах области. Работа, нацеленная в первую очередь против коллективизации, проводилась в трех направлениях: распространение антисоветских воззваний, брошюр и листовок по опорным пунктам; посылка по районам пропагандистов-связников из духовенства; прием с мест руководителей опорных пунктов и составление им директив. И конечно, «бугецам» приписывалась организация многих десятков выступлений крестьянства. Здесь явно преувеличивались как степень централизации и организованности движения, так и его антисоветская, контрреволюционная направленность.

Епископ Алексей (Буй), протоиереи Иоанн Стеблин-Каменский и Николай Дулов, находившиеся на Соловках, были взяты под стражу 20 февраля и уже с 5 марта находились в воронежской тюрьме. Владыка Алексей на допросах вел себя стойко и на последнем протоколе собственноручно написал: «Виновным себя ни в чем не признаю». Однако многие сподвижники епископа не выдержали давления органов следствия и «сломались». 5–6 июля были проведены очные ставки Владыки с протоиереем Н. Дуловым, священниками С. Степановым и С. Бутузовым, которые в присутствии епископа Алексея подробно рассказали о его контактах с епископом Варлаамом (Лазаренко), епископом Димитрием (Любимовым) и другими активными иосифлянами. Потрясенный этими показаниями, владыка частично признал свою вину [там же, т. 5, л. 803–819].

По постановлению Коллегии ОГПУ от 28 июля 1930 г. были осуждены 38 человек, в том числе 12 приговорены к высшей мере наказания: епископ Алексей, иеромонах Косьма (Вязников), архимандрит Тихон (Кречков), священники Сергей Гортинский,

Феодор Яковлев, Александр Архангельский и Георгий Никитин, протоиерей Иоанн Стеблин-Каменский, миряне Г. Д. Пожаров, М. П. Тымчишин, Е. Н. Гребенщиков и П. М. Вязников; 14 – к 10 годам лагерей; 10 – к 5 годам; один был выслан на 5 лет в Северный край и один приговорен к 3 годам лагерей условно [там же, т. 1, л. 88].

Приговор к высшей мере в отношении епископа Алексия не привели в исполнение. Владыка был привлечен по делу Всесоюзного центра «Истинное Православие» как «руководитель Воронежского филиала», его перевели в Москву, и с сентября 1930 г. около года он находился в Бутырской тюрьме. На допросе в октябре 1930 г. епископ Алексей твердо заявил: «Ни к какой контрреволюционной организации церковников не принадлежал и церковную ориентацию, к которой я примыкал, контрреволюционной не считаю». Владыка подтвердил, что считает каноническим главой движения «бுவевцев» митрополита Иосифа (Петровых). 28 ноября коменданту тюрьмы пришла телефонограмма от Е. Тучкова о необходимости изолировать архиепископа Димитрия (Любимова) от 10 других арестованных по указанному делу, в том числе епископа Алексия (Буя) [11, л. 423–425; 5, с. 111]. Постановлением Коллегии ОГПУ от 3 сентября 1931 г. владыку Алексия по делу Всесоюзного центра «Истинное Православие» приговорили к высшей мере наказания с заменой 10 годами заключения, считая срок с 6 марта 1930 г., и поглощением прежнего приговора. Затем его отправили отбывать срок в Свирские лагерь (на востоке Ленинградской области), куда епископ прибыл 3 октября 1931 г.

Почти сразу же после прибытия владыки в лагерь за ним было установлено постоянное агентурное наблюдение. Так, 2 февраля 1932 г. начальник информационно-следственного отдела управления Свирлага писал старшему уполномоченному 2-го отделения: «В обслуживаемом Вами Отделении содержится заключенный Буй Алексей, являющийся учетником литературного дела «Православное духовенство». Названный является б. Управляющим Воронежской епархией и исполняющим обязанности Экзарха Украины. Немедленно через имеющееся у Вас спецсведомление окружить его постоянным и непрерывным наблюдением,

выявляя его действия и связи с заключенными в лагерях и вне, с кем, когда и где названный имеет разговоры и на какую тему, прикрепив к нему постоянного спецосведомителя «Звезда», через которого и ведите наблюдение. Сообщите нам, на каком л/пункте Буй содержится и какую выполняет работу. Весь получаемый на него инфматериал немедленно помещайте в очередные меморандумы, которые представляйте нам» [6, д. П-17699, т. 7, л. 40].

Но к этому времени за епископом уже более месяца велось наблюдение. В частности, 26 декабря осведомитель «Разумов» сообщил лагерной администрации: «...з/к Коровкин спел песню а/сов. содержания. Услышав эту песню, Буй сказал, что он вполне одобряет ее и что, слушая такие песни, чувствуешь, что рано или поздно коммунистам придет конец. Находясь в заключении уже второй раз, я много видел несправедливостей и насилия. Народ дальше такого насилия терпеть не будет. Вот пример насилия налицо – большинство заключенных, находящихся в лагерях, осуждены по ст. 58 и 90 % из них осуждены крестьяне, которые не только не умеют агитировать, но даже не могут подписать своей фамилии. Для того чтобы вовлечь всех крестьян в колхозы, сов. власть ни за что осудила ряд крестьян, чтобы заставить остальных вступить в колхоз. Наблюдая это явление, я смело говорю, что это то же крепостное право, обратите внимание на то – куда девались продукты питания, и много ли дало коллективное хозяйство... ничего. При коллективном хозяйстве видно, что крестьянин вовсе не заинтересован в обработке земли, а поэтому и собирается плохой урожай, поэтому-то в настоящее время и нет продуктов».

Епископ Алексей был переведен из Важинского лагпункта 19 января 1932 г., где он первоначально находился, в лагпункт № 1 и назначен дневальным в бараке. И сразу же об обстоятельствах его прибытия поступили донесения от четырех осведомителей: «Пилы», «Незабудки», «Георгия» и «Хромого»: «на 1-й лагпункт 2 отд. в барак священников прибыл епископ Буй А. О его прибытии духовенство лагпункта № 1 неизвестным источником заранее было поставлено в известность, а потому Бую была приготовлена торжественная встреча, выразившаяся в следующем:

закончив работу, все духовенство собралось в барак и устроило собрание, на котором с 2 отдел. с приветственным словом выступил священник з/к Кутепов Вениамин Петрович, осужд. КОГПУ по ст. 58-8 УК на 5 лет. В своей речи последний сказал: «Какое большое счастье господь послал для нашего духовенства, находящегося в лагерях, такой большой праздник, как крещение господне, – в нашу братию прибыл наставник и духовный архипастырь, который своими молитвами будет просить господа бога облегчить наши страдания, будем страдать и переносить все мучения с главой нашего православного духовенства. Если архиепископ Алексей был несправедлив по отношению некоторого духовенства на свободе, то теперь, находясь здесь, в концлагере, несправедливости не допустит. Мы, духовенство, просим его молитвы, чтобы господь помог перенести все посланные на нас мучения, бог послал на землю спасти человечество единственного сына, а вас (обращается к Бую) господь послал к нам ободрить павших духом духовенство. Нам с вами радостно будет и погибнуть, т.к. мы, духовенство, собраны сюда для издевательства и гибели». Буй поблагодарил братию за торжественный прием, произвел благословение всех служителей культа – каждого в отдельности, после чего было пропето «многие лета» архиерею Алексею».

Подобные донесения поступали до конца пребывания епископа в Свирлаге. Так, 9 октября 1932 г. осведомитель «Штиль» доносил: «З/к Буй в разговоре с з/к Медунца Иваном Трофимовичем... сказал: «Будем верить в господа, что бог терпит до времени, надоела эта проклятая жизнь, а вместе с ней и власть, которая нагнала в лагеря невинных людей, оставив дома голодных детей»». А на следующий день уже другой доносчик – «Пила» сообщал: «Епископ Буй своим поведением в бараке старается обратить на себя внимание з/к: долго молится по вечерам, призывает их к терпению, обещая скорое освобождение... Буй ведет к.-р. деятельность, которая выражается в том, что он, являясь авторитетом для а/сов. прослойки лагеря, не выступает против а/сов. суждений, высказываемых в его присутствии, а наоборот – своим молчанием или узаконивает их, или же отдельными репликами поддерживает, а иногда даже прямо ведет а/сов. разговоры» [там же, л. 43–44].

Епископ Алексей 4 января 1932 г. написал письмо с просьбой об освобождении на имя Сталина: «Высокочитимый Иосиф Виссарионович, Вам как руководителю нашего отечества небезызвестно, что, будучи Управляющим Воронежской епархией и южными епархиями Украины и Кавказа, я обвинен по ст. 58-10–11 и сослан в Свирлагерь на 10 лет. В настоящем письме я не собираюсь оправдывать себя или обвинять кого. Я хочу лишь просить Вас, Иосиф Виссарионович, разрешить мне свободное проживание там, где Вам заблагорассудится. Я искренне сочувствую рабоче-крестьянской власти и всем начинаниям, кои проводятся под Вашим мудрым руководством, а Ваш высший акт благоснисхождения еще более обяжет меня не только быть солидарным, но и работать в контакте с советской властью. Примите уверение в глубоком к Вам уважении. Бывший Управляющий Воронежской епархией и и.д. экзарха Украины – епископ Алексей Буй». Однако этот шаг не оказал влияния на положение владыки.

В Свирлаге епископ имел возможность получать посылки «с воли» и переписываться с родственниками и духовными детьми: проживавшей в Витебске племянницей, женой бывшего келейника А. А. Степановой, А.Т. Разумовским из Москвы, воронежской монахиней Анатолией (Сушковой), с которой владыка вместе отбывал раньше лагерный срок, и др. Иногда даже разрешались свидания с приезжавшими в лагерь знакомыми и близкими людьми.

По распоряжению Главного управления лагерями епископ Алексей 1 ноября 1932 г. был переведен «как имеющий высшую меру наказания» в более суровый Соловецкий лагерь. В составленном в этот день секретным отделением управления Свирлага меморандуме владыке давалась резко негативная характеристика: «Епископ з/к Буй А. В. среди служителей культа всех ориентаций, находящихся в лагерях, пользуется большим авторитетом и имеет влияние на них. Это влияние он закрепляет обращающей на себя внимание религиозностью и «смирением», используя последнее для сколачивания вокруг себя группы а/с элементов» [там же, л. 42, 44].

Начальник Главного управления лагерями 22 декабря писал в управление Соловецких лагерей: «Из Свирлага для дальнейшего

содержания в Солов. испр.-тр. лаг. ОГПУ направлен заключенный б. архиепископ Буй Алексей Васильевич. Одновременно из Свирлага ОГПУ направлены Вам все имеющиеся на з/к Буя агматериалы. Принимая во внимание то, что з/к Буй А.В. пользуется среди служителей религиозного культа всех ориентаций большим авторитетом, предлагаю:

- 1) установить постоянное агнаблюдение за указанным з/к Буй, обеспечив его квалифицированным осведомителем;
- 2) особенное внимание обратить на попытки з/к Буя связаться с волей;

- 3) о а/с деятельности Буя регулярно сообщайте в докладных записках по служителям религиозных культов» [там же, л. 48].

Однако эта директива запоздала. Епископ Алексей 19 декабря 1932 г. был взят под стражу и в тот же день направлен по новому следственному делу с Соловков (где в это время работал помощником делопроизводителя в канцелярии) в Воронеж. После первого группового дела «буевцев» органы ОГПУ провели еще несколько подобных процессов. Еще в мае 1930 г. прошла вторая волна арестов истинно-православных в Центрально-Черноземной области. Так, 20 мая в воронежскую тюрьму был доставлен новый настоятель церкви Алексеевского монастыря о. Петр Струков. В обвинительном заключении сказано, что он «собирает деньги на заключенных в ИТЛ руководителей из духовенства “буевской” организации, также давал деньги из общей кружки духовенства церкви Алексеевского монастыря и на протесты других... Духовенство Алексеевского монастыря в лице руководителей... Струкова Петра и других было против колхоза и этому учило крестьян, чтобы те не шли в колхозы». Постановлением Тройки Полномочного представительства ОГПУ в Центрально-Черноземной области от 13 июля 1930 г. о. Петр Струков был приговорен к высшей мере наказания. Вместе с ним расстреляли еще несколько священнослужителей, в том числе иеромонаха Мелхесидека (Хухрянского) [6, д. П-22583].

Однако еще почти год епископ Иоасаф (Попов) руководил воронежскими иосифлянами. Во второй половине 1930 г. он через назначенных новых благочинных – священников Алексея Попова, Феодора Авдеева, Александра Чуева, Иоанна Мазкина

– окормлял около 30 приходов епархии. В апреле-июне к епископу Иоасафу присоединились 12 иосифлянских приходов на Кубани, а 16 января 1931 г. владыка был арестован. При обыске у него был изъят архив, состоявший в основном из документов по управлению Воронежской епархией, что не могло остаться без последствий – вновь начались аресты. В июне 1931 г. был закрыт Алексеевский Акатов монастырь в Воронеже, а некоторые монахи арестованы.

С 4 октября 1932 по 4 января 1933 г. в Воронежской епархии прошли массовые аресты по новому делу «Церковно-монархической организации “буевцы”». В Воронежской тюрьме оказалось 202 человека. По данным следствия, находившиеся некоторое время в подполье воронежские иосифляне с января 1932 г. снова активизировались. Инициаторами воссоздания руководящего «буевского» центра в епархии в материалах следствия значатся: иеромонах Вассиан (Молодцкой) из бывшего Алексеевского монастыря и монахиня Анатолия (Сушкова), отбывавшая наказание в Свирлаге и к 1932 г. вернувшаяся в Воронеж. Воссозданный за короткий срок «буевский» епархиальный центр объединил 27 групп в Воронеже, Козлове и 25 селах, в большинстве из которых еще легально действовали отделившиеся от митрополита Сергия приходы. Основными пунктами обвинения иосифлян были агитация против создания колхозов, антицерковной политики властей и распространение соответствующих воззваний. Так, кустарь-портной Е. З. Воронин сочинил две листовки и раздавал их крестьянам [6, д. 17699, т. 7, л. 44].

В следственном деле иосифлянам кроме «антиколхозных» настроений были предъявлены и другие политические обвинения: «По своему политическому мировоззрению к существующему строю в России настроены враждебно по следующим причинам: советская власть есть власть безбожная, которая ведет борьбу с религией и закрывает церкви, репрессирует духовенство и этим самым производит гонение на веру. Мы же, буевцы, ведем непримиримую борьбу с советской властью и ее мероприятиями, создавая наиболее подходящий кадр истинно-православных христиан, которые могли бы быть стойкими борцами за веру

христианскую в России...» (протокол допроса монахини Анатоллии от 3 ноября).

В апреле 1932 г. к епископу Алексию на свидание в Свирлаг ездил монах Серафим (Протопопов). Согласно показаниям иеромонаха Вассиана (Молодцкого), владыка «при приеме Серафима поручил нам не падать духом и продолжать дело защиты истинно-православной церкви и вести борьбу с гонительницей православия – советской властью» [там же, л. 2–3; д. П-17699, т. 1, л. 7, 9; т. 2, л. 42].

В августе 1932 г. иеромонах Вассиан вместе с монахом Серафимом ездил на свидание в Свирлаг. Во время этой встречи епископ Алексей наградил его набедренником, утвердил постриг в монахи о. Серафима, назначил благочинным Воронежской епархии настоятеля Угленецкой церкви священника Василия Кравцова и указал продолжать возношение своего имени за богослужением. В протоколе допроса иеромонаха Вассиана значится: «Отметив наши достижения, преосвященнейший владыка Алексей нас благословил на дальнейший тяжелый подвиг по защите и укреплению дела истинного православия и при этом сказал нам, чтобы мы продолжали свою работу и больше привлекали на свою сторону народа, которому надо разъяснять и убеждать в том, что советская власть... дело творит угодное только антихристу и враждебное истинному христианину, и что истинный христианин не должен смущаться советской власти, а главное не идти в колхозы».

По свидетельству иеромонаха, владыка якобы также сказал, что через два-три месяца вернется в Воронеж и снова займет положение правящего архиерея: «Срок, определенный им для возвращения в Воронеж, есть срок гибели советской власти, которая будет свергнута, и в недалеком времени должен быть убитым Сталин, или же уже убит, не помню». Следует отметить, что епископ уже несколько лет публично выражал свое мнение о непрочности советской власти [6, д. П-17699, т. 1, л. 9].

Епископ Алексей был доставлен с Соловков в Воронеж 21 декабря 1932 г. В тот же день его допросил начальник отделения секретно-политического отдела Меньшиков. Органы следствия

прежде всего интересовали обстоятельства встречи епископа с иеромонахом Вассианом и монахом Серафимом. Владыка признался, что давал указания о церковной деятельности. Измученный многолетним пребыванием в лагерях и тюрьмах, неоднократно этапами и пересылками, шантажируемый угрозой расстрела, если не подпишет признания вины, епископ Алексей не выдержал давления органов следствия. Вероятно, его воля была сломлена и применением пыток (по воспоминаниям сидевшего с епископом в тюремной камере заключенного, во время следствия владыку пытали электротоком) [там же, т. 2, л. 33; 5, с. 113].

Епископ Алексей 25 декабря написал покаяние: «Благодаря своему воспитанию и окружавшей меня среде, я за время существования революции был враждебно к ней настроен и, естественно, проявил в своей деятельности такую же враждебность и непримиримость к советской власти, в чем я перед ней раскаиваюсь. Жизнь в исправительно-трудовых лагерях и постоянные размышления о взятой мною неправильной позиции привели меня к тому, что у меня изменилось отношение к советской власти и что я теперь, с нынешнего часа, решительно отмечаю от себя всякую контрреволюционность и отмежевываюсь от всякой контрреволюции. Обещаю в будущем не проявлять никакой контрреволюционной деятельности» [12, с. 14].

Правда, это покаяние, вырванное у владыки истязаниями, было уловкой. Епископ Алексей не мог знать, что пребывавший с ним в одной камере священник Василий Кравцов был завербован ОГПУ и с марта 1932 г. под кличкой «Мартов» давал секретные донесения. Осведомитель «Мартов» 27 декабря доносил: «Епископ говорит, что это раскаяние не от души, что все написанное есть ложь, но да будет, мол, ложь во спасение. Он сильно боится, что это раскаяние будет обнародовано, и, утешая себя, говорит, что народ, а тем более, кто меня хорошо знает, этому не поверят. Это раскаяние служило, как он говорит, для меня маневром, я хотел при помощи его прекратить следствие свое и также следствие вас всех». А 28 декабря епископ Алексей, по словам «Мартова», в камере заявил ему: «Они хотят при моей помощи ликвидировать... истинное православное течение; этого

я никогда не сделаю, хотя бы они и пугали меня смертью. Я готов помереть за святую церковь с чистой совестью» [там же, с. 14–15; 6, д. П-17699, т. 7, л. 2–3].

Обвинительное заключение по данному делу от 5 марта 1933 г. было составлено на 75 человек. Постановлением Коллегии ОГПУ от 28 марта 56 человек приговорили к разным срокам заключения. Другим постановлением Коллегии ОГПУ от 2 апреля 1933 г. были приговорены 19 человек: пятеро – иеромонах Вассиан (Молодцкой), иеродиакон Варсонофий (Фурсов), священники Димитрий Загуменных и Александр Дубинин, мирянин Ф. П. Лузганов – к высшей мере наказания; остальные – к разным срокам заключения. Постановлением Коллегии ОГПУ в конце апреля 1933 г. высшая мера была заменена осужденным на 10 лет заключения.

Подписав угодные органам следствия протоколы о деятельности церковно-монархической организации и ее составе, епископ Алексей избежал нового лагерного срока. В Москву его перевезли 12 марта и заключили в «знакомую» Бутырскую тюрьму. Дело в отношении епископа было прекращено 2 апреля, а 11 апреля принято постановление отправить его ближайшим этапом в Соловецкий лагерь на острова для отбывания наказания, вынесенного Коллегией ОГПУ 3 сентября 1931 г.

В конце апреля 1933 г. владыка Алексей вновь прибыл на Соловки, где на него продолжили собирать досье. Осведомитель «Звезда», как и раньше, информировал администрацию, что епископ пользуется почетом и уважением со стороны заключенных, особенно духовенства [12, с. 15]. Вместе с владыкой отбывал срок заключения и некоторые его сподвижники.

Сохранились воспоминания о пребывании «бугеяцев» в Соловецком лагере. Так, бывший узник Соловков академик Д. С. Лихачев писал об общем духовнике иосифлян в лагере протоиерее Николае Пискановском: «Светлым человеком был... о. Николай Пискановский... Его нельзя было назвать веселым, но всегда в самых тяжких обстоятельствах он излучал внутреннее спокойствие. Я не помню его смеющимся или улыбающимся, но всегда встреча с ним была какой-то утешительной... У о. Николая был антиминос, и он шепотом совершал литургию в 6-й (“священни-

ческой”) роте... О. Николай знал, что его жену также арестовали, и очень беспокоился о детях: что если возьмут в детдом и воспитают атеистами? И вот однажды, когда его вывозили из лагеря, в Кемперпункте он стоял в мужской очереди за кипятком. С другого конца к этому же крану подходила женская очередь. Когда о. Николай подошел к крану, он увидел у крана свою жену. Их заслонили заключенные (разговаривать мужчинам с женщинами было строго запрещено), и о. Николай узнал радостную для него весть – детей взяли верующие знакомые... Жизнь о. Николая была сплошным мучением, а может быть, и мученичеством» [13, с. 7]. Умер о. Николай Пискановский в середине 1930-х гг. уже в ссылке в Архангельске от туберкулеза.

Осенью 1937 г. епископ Алексей, работавший в это время в лагерном деревополировочном цехе, был взят под стражу. Соловецкий лагерь в это время подлежал ликвидации, большинство его узников перевели в другие места заключения, а около полутора тысяч, казавшихся властям особенно опасными, решили уничтожить. Владыка Алексей был приговорен к высшей мере наказания постановлением Особой Тройки Управления НКВД по Ленинградской области от 9 октября 1937 г. и 3 ноября расстрелян вместе с группой других узников Соловков. Несколько десятилетий место расстрела и захоронения новомучеников было неизвестно. Еще в середине 1990-х гг. в научных публикациях говорилось, что это произошло на Большом Соловецком острове [12, с. 15]. Лишь несколько лет назад в результате архивных поисков и раскопок Научно-информационного центра Мемориал (Санкт-Петербург) и карельских краеведов удалось установить, что епископ Алексей и другие соловецкие узники были расстреляны и похоронены в урочище Сандормох вблизи г. Медвежьегорска в Карелии. В настоящее время на этом месте построена и освящена церковь, воздвигнут Мемориальный комплекс, и ежегодно отмечается дата гибели новомучеников.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов В. О жизни священномученика Алексия (Буя) / В. Антонов // Русский пастырь. – 1997. – № 28/29.

2. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 831. – Д. 268, 273.
3. Акты Святейшего Патриарха Тихона. – М., 1994.
4. За Христа пострадавшие. – М., 1997. – Кн. 1.
5. Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слез...» / И. И. Осипова. – М., 1996.
6. Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области (ГАОПИВО). – Ф. 9323. – Оп. 2. – Д. 16967. – Т. 12.
7. Польский М. Новые мученики российские / М. Польский. – Джорданвилль, 1956. – Т. 2.
8. Акиньшин А. Н. Церковь и власть в Воронеже в 1920–1930-е годы (процессы Петра Зверева и Алексия Буя) / А. Н. Акиньшин // Церковь и ее деятели в истории России. – Воронеж, 1993.
9. «Я иду только за Христом...» / публ. А. Мазырина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М., 2005.
10. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). – Ф. 1000. – Оп. 88.
11. Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (АУФСБ СПб ЛО). – Ф. арх.-след. дел. – Д. П-78806. – Т. 2.
12. Акиньшин А. Н. Священномученик Алексей Воронежский / А. Н. Акиньшин // Православная жизнь. – 1995. – № 8.
13. Из новейшей истории Русской церкви // Православная Русь. – 1995. – № 14.

Центральный государственный архив г. Санкт-Петербурга

Шкаровский М. В., доктор исторических наук

E-mail: schkarovs@mail.ru

Тел.: 8 (812) 559-95-20

Central State Archive of Saint Petersburg

Shkarovsky M. V., Doctor of Historical Sciences

E-mail: schkarovs@mail.ru

Tel.: 8 (812) 559-95-20

ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРВЫЕ ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

О. Ю. Васильева

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации*

Поступила в редакцию 17 сентября 2013 г.

Аннотация: статья посвящена внешнеполитической деятельности Русской православной церкви в первые послевоенные годы и вкладу в возрождение этой деятельности митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича). Рассмотрены проект и процесс вхождения Русской православной церкви во Всемирный совет церквей.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Всемирный совет церквей, экуменическое движение, Отдел внешних церковных сношений, митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич).

Abstract: the article is about Russian Orthodox Church's foreign-policy activities in the first postwar years. It also analyzes the contribution of Metropolitan of Krutitsy and Kolomna Nicholas (Yarushevich) in the rebirth of the activity. The project and the process of the Russian Orthodox Church's inclusion in World Council of Churches.

Key words: Russian Orthodox Church, World Council of Churches, ecumenic movement, Foreign Church relations department, Metropolitan of Krutitsy and Kolomna Nicholas (Yarushevich).

Великая Отечественная война стала новым этапом в истории Русской православной церкви, которая с первых военных дней разделила все тяготы воюющей с фашистскими захватчиками страны. Ее патриотическая деятельность была высоко оценена народом.

С 1943 г., вошедшим в историю как год перелома в ходе войны, советское руководство задумывается о привлечении потенциала Русской православной церкви для укрепления позиции Советского Союза в Восточной Европе. Реализация этого наме-

рения была возможна лишь в случае упрочения позиции Церкви в стране и использования ее для укрепления международного положения СССР.

Данную политику современная историография определяет как «новый курс» государства в отношении Церкви. Уникальность этих отношений состоит в том, что Советское государство, пытаясь использовать авторитет Русской православной церкви в своей внешней политике, осознало, что без возрождения церковной структуры, открытия новых храмов, возобновления деятельности духовных школ решение поставленных задач невозможно.

Цели обеих сторон совпадали далеко не во всем. Власть «видела» лидирующее положение Русской церкви в воссозданной системе православного единства, а церковные лидеры стремились к восстановлению межправославных связей и принятию православными церквями единой позиции по наиболее острым вопросам. Рассогласование целей привело к кризису политики «нового курса», который стал очевиден после Совещания глав и представителей православных церквей в Москве в июле 1948 г. Возвращения к довоенным отношениям с Церковью не последовало, 1943–1953 гг. стали для Русской православной церкви периодом стабилизации и развития, а также появления одного из важнейших отделов при Священном синоде – Отдела внешних церковных сношений.

1946 год

ВЫПИСКА ИЗ ЖУРНАЛА № 9
ЗАСЕДАНИЯ СВЯЩЕННОГО СИНОДА
от 4 апреля 1946 г.

СЛУШАЛИ: 1. Предложение Святейшего патриарха об открытии при Священном синоде Отдела внешних церковных сношений.

Работа означенного Отдела регулируется следующим положением об Отделе внешних церковных сношений при Священном синоде:

I. Общая часть

1. Для производства дел по управлению заграничными епархиями Русской православной церкви (епархии, настоятельства,

экзархаты, митрополичьи округа, духовные миссии и др.) и по сношениям с автокефальными православными церквями при Московской патриархии организуется Отдел внешних церковных сношений.

2. Председательство в Отделе возлагается на назначаемого Московским патриархом архиерея, Отдел состоит из двух членов и секретаря.

3. Работа Отдела внешних церковных сношений производится под личным непосредственным наблюдением Московского патриарха.

II. Функции Отдела внешних церковных сношений

4. В Отдел внешних церковных сношений поступает передаваемая патриархом для производства переписка с заграничными епархиями и прочими заграничными корреспондентами. Отдел обрабатывает переписку, переводит на русский язык, составляет ответы, наводит архивные и научные справки.

5. Отдел внешних церковных сношений своими силами или при помощи привлекаемых им научных работников составляет доклады по всем принципиальным вопросам, возникающим в связи с управлением заграничными епархиями или в процессе сношений Московской патриархии с другими автокефальными церквями и руководителями инославных вероисповеданий.

III. Обязанности секретаря

6. В обязанности секретаря Отдела входят: регистрация переписки и документов, сортировка их по делам, подшивка материалов, сверка материалов после отпечатки, заверка копий, наведение технических справок, ответственное наблюдение за сохранностью всех дел Отдела, а также выдачей и срочным возвратом материалов, передаваемых (каждый раз с ведома заведующего Отделом) в другие отделы или другим сотрудникам патриархии и на сторону.

Штамп и печать

7. Отдел внешних церковных сношений имеет свой угловой штамп с наименованием Отдела и номером для регистрации; в требуемых случаях ставится печать Московской патриархии.

ПОСТАНОВИЛИ: утвердить Положение об Отделе внешних церковных сношений и назначить председателем Отдела преосвященного митрополита Крутицкого НИКОЛАЯ.

Членами Отдела: профессора, протоиерея ПЛАТОНОВА, протоиерея РАЗУМОВСКОГО, секретарем – ФИЛИППОВА.

ВЕРНО: Управляющий
Делами Московской патриархии
протопресвитер
[1, с. 383]

Н. Колчицкий

Председателем самого большого Отдела Московского патриархата стал митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич). Именно с этим выдающимся архиереем Русской православной церкви будет связано возрождение внешнеполитической деятельности Церкви.

Митрополит Николай (Ярушевич), в миру Борис Дорофеевич Ярушевич (1891–1962), митрополит Крутицкий и Коломенский, родился в семье священника в г. Ковно. С золотой медалью он окончил Ковенскую гимназию и поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета. После первого курса перевелся в Санкт-Петербургскую Духовную академию, которую закончил в 1914 г. В октябре 1914 г. принял монашеский постриг, на фронте был священником лейб-гвардии Финляндского полка. С 1915 г. Ярушевич преподавал в Санкт-Петербургской Духовной семинарии. К 1917 г. он подготовил магистерскую диссертацию «Церковный суд в России до издания Соборного уложения Алексея Михайловича». Эта работа была удостоена Макарьевской премии. В предреволюционные годы Ярушевич писал статьи по церковной истории и патристике, которые создали ему авторитет одного из самых способных молодых ученых в области церковной науки. С 1919 г. он стал настоятелем Александро-Невской лавры. 25 марта 1922 г. Ярушевич был хиротонисан в епископы Петергофского, викария Петроградской епархии. В 1922–1924 гг. находился в ссылке в Усть-Сысольске, где сблизился с митрополитом Кириллом (Смирновым). Во время иосифлянского нестроения он поддержал митрополита Сергия

(Страгородского) в борьбе за церковное единство. С 1935 г. Ярушевич возведен в сан архиепископа, с 1936 г. занимал пост управляющего Новгородской и Псковской епархий. С 1940 г. после вхождения в состав СССР западных областей Украины и Белоруссии он был назначен экзархом этих территорий в сане архиепископа Волынского и Слуцкого. С 9 марта 1941 г. Ярушевич был управляющим в сане митрополита, с 15 июня 1941 г. – назначен митрополитом Киевским и Галицким. Оставшись в Москве, Николай (Ярушевич) замещал председателя Русской православной церкви по управлению Московской епархией. Во время Великой Отечественной войны был членом Чрезвычайной государственной комиссии по расследованию немецко-фашистских злодеяний. С 28 января 1944 г. – митрополит Крутицкий. С 4 апреля 1946 г. – занял пост Председателя новообразованного Отдела внешних церковных сношений. С 27 марта 1947 г. – митрополит Крутицкий и Коломенский. Николай (Ярушевич) редактировал журнал «Московская патриархия», был блестящим проповедником. В 1947–1952 гг. были изданы его проповеди, статьи, речи в четырех томах. В условиях начавшейся «хрущевской церковной» реформы 21 июня 1960 г. он был смещен с поста председателя ОВЦС, в сентябре 1960 г. освобожден от управления епархией, 13 декабря 1961 г. скончался в больнице при невыясненных обстоятельствах. Митрополит Николай был погребен 17 декабря в крипте храма во имя Смоленской иконы Божией Матери в Троице-Сергиевой лавре [2, с. 50–51].

Отдел внешних церковных связей (далее – ОВЦС), который возглавлял владыка Николай, был призван осуществлять связи с зарубежными епархиями и учреждениями Русской православной церкви, с православными и инославными церквями, международными организациями, с экуменическими организациями, с нехристианскими религиозными объединениями, государственными, научными, культурными учреждениями в СССР и за рубежом.

Данная статья, написанная как исторический дневник, основанный на воспоминаниях, опубликованных и неопубликованных архивных материалах, посвящается деятельности ОВЦС.

6 июня. В Совете по делам Русской православной церкви состоялось совещание с участием патриарха Алексия, митрополитов Николая (Ярушевича) и Григория (Чукова). Со стороны Совета присутствовали: председатель Г. Г. Карпов, его заместитель С. К. Бельшев и член Совета Г. Т. Уткин. Были намечены основные направления внешней деятельности Русской православной церкви.

Основным докладчиком на совещании был Г. Г. Карпов.

«Правительство считает, что Московская патриархия в деле установления и расширения своих связей с заграницей за 1944–1945 гг. и начало 1946 г. сделала много, и одобряет деятельность патриархии. Теперь необходимо углубить эту связь и для достижения церковных целей действовать смело и решительно. Есть сведения, что Англиканская церковь внимательно следит за деятельностью Русской церкви, считает Русскую церковь мощной организацией, быстро завоевывающей авторитет во всем мире. Известно, что Англиканская церковь через экуменические съезды проводит политику английского правительства. На февральском их съезде в 1946 г. был вынесен ряд чисто политических решений о немцах и Германии в духе английской политики» [1, с. 388].

Волновала власть и позиция Вселенского патриарха Максима, пославшего митрополиту Фиатидскому Герману четкую инструкцию о противодействии русскому влиянию в Австрии и Венгрии. Инструкции о борьбе с Ватиканом, открыто выступавшим против Русской православной церкви, не были даны. От имени правительства председатель Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпов предложил патриарху Алексию и архиереям обсудить следующие вопросы, касающиеся внешней политики.

«В течение 1946 г. произвести ряд командировок:

1. В СТАМБУЛ к патриарху Максиму (он “блокирован” англичанами и турками, но может быть с нами).

2. На БЛИЖНИЙ ВОСТОК с оказанием им материальной помощи: 40 тыс. американских долларов Иерусалимскому; 50 тыс. – Константинопольскому. Эти деньги правительство дает Московской патриархии безвозмездно, а Патриархия передает их

как братскую помощь от Русской церкви. Если обстоятельства сложатся благоприятно, то надо посетить и Александрийского патриарха Христофора, который своим поведением во многом напоминает экзарха Стефана.

3. В ЖЕНЕВУ к митрополиту Анастасию. Для этой поездки кандидатом намечен митрополит Серафим (Лукиянов). По последним сведениям, Анастасий, видя, что все его покидают, готов распустить свой Синод и принести покаяние, если ему будут даны гарантии полного прощения со стороны Московской патриархии и со стороны советской власти. Такую гарантию следует дать.

4. В ЛОНДОН и ЖЕНЕВУ надо послать двух лиц для ознакомления с деятелями и литературой об экуменическом движении. И послать делегацию по просьбе президиума экуменического движения для встречи осенью 1946 г. в ОСЛО, ПРАГЕ или ЖЕНЕВЕ...

5. В ЯПОНИЮ. В Японии Русская духовная миссия без главы, но все верующие хотят быть под рукой Московского патриарха. В Японию надо послать епископа из России, но не из харбинских, и священника. Священник желателен вдовый, пригодный к посвящению в епископа. Епископ по окончании командировки уедет, а священник останется и в будущем может стать там епископом.

6. В КИТАЙ надо срочно послать делегацию из 2–3 человек. Один из них должен остаться там. Обстановка там сложилась такая. Иоанн, епископ Шанхайский, не признал Московского патриарха. Заграничный анастасиевский Синод наградил его за это саном архиепископа и дал еще какие-то преимущества.

В Шанхае некоторые церковные звания являются арендованными у частного лица. Надо произвести платеж арендной платы – 65 тыс. американских долларов. Денег у епископа Иоанна нет. Католики хотят лишить православных этих зданий и предлагают владельцу в случае невзноса православными арендной платы продать католикам здания за очень высокую плату. Советское правительство отпускает Московской патриархии: 80 тыс. американских долларов – для погашения задолженности – 65 тыс. и 15 тыс. – на содержание имеющего быть назначенным от Московской патриархии епископа...» [1, с. 388–389].

Особые рекомендации власти об участии Русской православной церкви в экуменическом движении Г. Г. Карпов озвучил так:

«Делегациям, отправляющимся на Ближний Восток, дать указания переговорить с ГЛАВАМИ (только с главами) церквей об их отношении к экуменическому движению. Русская православная церковь не будет участвовать в экуменическом движении одна, без общего согласия других православных церквей. Для выработки общего решения пригласить предстоятелей церквей на приезд в Москву весной 1947 г. и превратить этот съезд в Предсоборное совещание к Вселенскому собору» [1, с. 389].

Неделей ранее, 29 мая, Совет министров СССР постановлением № 1132-465 с/с разрешил Совету по делам Русской православной церкви дать согласие Московской патриархии на проведение в Москве Вселенского предсоборного совещания с участием глав всех автокефальных православных церквей мира для обсуждения вопросов о выработке общей линии по борьбе с Ватиканом, об отношении к экуменическому движению, о созыве Вселенского собора [3, с. 164].

Власть шла к кульминационной точке в плане создания системы православного единства – к Всеправославному собору. У Церкви были другие планы – провести Совещание глав поместных церквей и их представителей для решения общецерковных вопросов.

11 июня. Указом Святейшего Патриарха Алексия был образован Экзархат на территории Китая.

Восточно-Азиатский митрополиций округ был преобразован в Восточно-Азиатский экзархат. Возглавил его митрополит Нестор (Анисимов). В Экзархат вошли Пекинская и Харбинская епархии.

Новые позитивные факторы в первые послевоенные годы оказали благотворное влияние на русскую эмиграцию: победа над фашизмом, возрождение церковной жизни в Советском Союзе ускорили возможность объединения с Московским патриархатом русских православных приходов за границей. Высоко было личное воздействие на мирян митрополита Нестора (Анисимова) и митрополита Евлогия (Георгиевского). Как известно, поч-

ти все приходы, им окормляемые, готовы были вернуться в лоно Московского патриархата.

12 июня. В этот день председатель Совета по делам Русской церкви Г. Г. Карпов в своем докладе И. В. Сталину оценил масштабность внешнеполитической деятельности Русской православной церкви за период 1945–1946 гг. Особое место в докладе было уделено переговорам митрополита Николая (Ярушевича) с митрополитом Евлогием (Георгиевским), в результате которых в сентябре 1945 г. почти все приходы в Париже дали согласие на возвращение в Московский патриархат. Как отмечал Г. Карпов, «исключение составляет лишь незначительное количество русских приходов, отказавшихся от воссоединения с Московской патриархией в результате раскольнической деятельности, которую проводит реакционная часть духовенства, и профессоров Богословского института в Париже» (Раскольниками Г. Карпов называл профессоров В. В. Зеньковского и А. В. Карташева, которые настаивали на том, что «переход под Москву» невозможен без согласия Вселенского патриарха и без гарантий Москвы о том, что парижские приходы останутся самоуправляющимися Экзархатом) [3, с. 203].

Несмотря на сложности во Франции, Г. Карпов высоко оценил деятельность Церкви по воссоединению. Число вернувшихся в юрисдикцию Московского патриархата приходов составило 285, 3 митрополита и 17 епископов воссоединились с матерью-церковью. Это способствовало поднятию престижа Русской православной церкви за рубежом [3, с. 204].

28 июля. Решением Священного синода в США были учреждены четыре архиепископские кафедры: Филадельфийская во главе с архиепископом Адамом (Филипповским), Аргентинская во главе с епископом Феодором (Текучевым), Сан-Францисская во главе с епископом Антонием (Башидовым) и Нью-Йоркская во главе с епископом Макарием (Ильинским). Экзархом по-прежнему оставался митрополит Алеутский и Сан-Францисский Вениамин (Федченков).

30 июля. Русская православная церковь заявила о готовности начать переговоры о вступлении во Всемирный совет церквей. Эта дата совпала с ответным письмом председателя Отдела внеш-

них церковных сношений Московской патриархии митрополита Николая (Ярушевича) президенту Всемирного совета церквей доктору Марку Бегнеду, направившим также 29 апреля 1946 г. письмо на имя патриарха Алексия с приглашением начать переговоры осенью.

В круг государственных интересов экуменическое движение вошло в начале 1946 г. Давая ему оценку, Г. Карпов в отчете правительству писал: «Экуменическое движение формально ставит своей целью объединение всех церквей для разрешения чисто церковных вопросов, а фактически, прежде всего, занимается политикой» [3, с. 197]. Руководящая роль в движении принадлежала Англиканской церкви.

Вопрос о взаимоотношениях Русской православной церкви с Англиканской церковью представлял определенный политический интерес для страны и в 1946 г. Связи, прерванные еще в 1917 г., начали восстанавливаться лишь в 1943 г., когда в Москву приезжала делегация Англиканской церкви во главе с архиепископом Йоркским. Позднее, в 1945 г., митрополит Николай (Ярушевич) был принят в Лондоне архиепископом Кентерберийским, доктором Фишером. В ходе визита было выяснено, что англичане так же, как и Русская православная церковь, отрицательно относятся к Ватикану и «готовы принять участие в тех или иных мероприятиях, направленных против Ватикана, хотя и занимают пока в этом вопросе пассивные позиции». Кроме общих фраз, конкретные мероприятия обсуждены не были. Поскольку участие Англиканской церкви в антиватиканском блоке было бы целесообразно, то правительство рекомендовало Совету по делам Русской православной церкви «разрешить Московской патриархии приглашение в 1947 г. в Москву архиепископа Кентерберийского на предмет получения согласия последнего о совместных действиях против Ватикана» [3, с. 198].

Ожидалось, что в ответ на согласие участия в антиватиканском блоке архиепископ Кентерберийский поднимет вопрос о вхождении Русской церкви в экуменическое движение.

У власти и у Церкви на этот счет были различные мнения, о которых следует сказать, ибо по сей день исторический аспект

вхождения Русской православной церкви в экуменическое движение в далекие 40-е гг. XX в. по-прежнему мало изучен.

Государственный план вхождения выглядел так:

«По мнению Совета, Московская патриархия должна в этом вопросе дать Англиканской церкви четкий ответ и предъявить свои условия, на которых она может принять участие в экуменическом движении. Дело в том, что, согласно действующему положению, православным церквям вообще в руководящих органах “экуменического движения” предоставлено всего лишь 17 мест из общего количества 90, а в совещаниях – 85 из 450 мест».

При таком положении дел Москва не могла влиять на направление деятельности экуменического движения, а данные о том, что движение все более политизируется, были очевидны. И это отмечал в своем докладе Г. Карпов: «Об этом особенно красноречиво говорят принятые на последнем заседании “экуменистов” в Женеве в 1946 г. решения с требованиями пересмотра Потсдамских решений в отношении Германии, борьбы с марксизмом и т.д.». Не учитывать данные обстоятельства было нельзя. По государственному замыслу Русская церковь должна была предъявить Англиканской церкви два “условия” своего участия в движении: а) отказ “экуменистов” от политических выступлений и обеспечение чисто церковной деятельности этого движения; б) значительное расширение представительских мест для православных церквей во главе с Русской церковью» [3, с. 198–199].

При выполнении поставленных условий Русская православная церковь в союзе с православными поместными церквями смогла противостоять «американизации» христианства, чего так ждали европейские лидеры экуменического движения. Но Русская церковь в этот период не высказывала добровольного желания о вхождении в экуменическое сообщество.

И хотя патриарх Алексий дал согласие на встречу в Праге осенью 1946 г. митрополита Николая (Ярушевича) с лидерами экуменического движения, в октябре 1946 г. он уже знал, что дальше ознакомительных встреч и изучения литературы дело не двинется. Было принято решение о направлении в Женеву сотрудника ОВЦС протоиерея Г. Разумовского и профессора МДА В. Платонова «для изучения разных сторон экуменического движения».

Патриарх Алексий с юмором относился к активности Совета в этом направлении. Так, в январской беседе 1946 г. с Г. Карповым он произнес следующие слова, характеризующие его отношение к происходящему: «Если Русская православная церковь станет принимать участие в экуменическом движении, то первым ее вопросом будет предложение созвать Всемирную ассамблею мира... У религии и у ООН задача одна – умиротворить жизнь и тем самым повысить народное благосостояние» [3, с. 199].

В 1946 г. экуменическим движением интересовалось только государство в политических целях.

8 августа. Скончался митрополит Евлогий (Георгиевский), патриарший экзарх в Западной Европе. За несколько дней до своей кончины митрополит принял советское гражданство. Посол СССР во Франции Богомолов вручил ему советский паспорт. В своем письменном завещании, составленном за три года до кончины, митрополит Евлогий назвал своим преемником архиепископа Владимира (Тихоницкого). В похоронах участвовала делегация Московского патриархата, которую возглавлял митрополит Ленинградский и Новгородский (Чуков).

9 августа. Главой Западно-Европейского экзархата назначен митрополит Серафим (Лукиянов). Значительная часть духовенства и мирян, не желая подчиняться архиерею, сотрудничавшему с нацистами, возвратилась в юрисдикцию Константинопольского патриарха во главе с архиепископом Владимиром (Тихоницким). В Париже у митрополита Серафима осталось шесть приходов.

31 августа. Епископ Елевферий (Воронцов) избран архиепископом Пражским и Чешским единогласно. Выборы прошли на заседании епархиального собрания в Оломоуце. После гибели в 1942 г. единственного епископа Чешской православной церкви Горзда ее приходы перешли в юрисдикцию Сербского патриарха. Собор сербских епископов 19–20 мая 1946 г. дал согласие на то, чтобы Церковь в Чехословакии возглавил русский епископ (окончательное разрешение перехода Чешской церкви в юрисдикцию Московского патриархата было дано Архиерейским собором Сербской православной церкви 15 мая 1948 г.).

Октябрь. Состоялся визит в Москву Румынского патриарха Никодима. Делегация Русской православной церкви во гла-

ве с епископом Кишиневским Иеронимом посетила Бухарест в мае 1945 г. Переговоры с патриархом Никодимом предстояли трудные (Румынская церковь в годы войны занимала недоброжелательную позицию в отношении СССР). Но все же патриарх Никодим дал согласие на свое участие в съезде румынского духовенства в октябре 1945 г., на котором предстояло обсудить множество вопросов, важнейшим из которых было восстановление дружеских связей с Русской православной церковью. Спустя год Румынский патриарх в беседе с предстоятелем Русской церкви «высказал мысль о том, что Москва должна стать центром православия, а Русская православная церковь – возглавить борьбу с католицизмом» [3, с. 161]. Была также достигнута договоренность, что Румынская церковь не примет участия в экуменическом движении.

12 ноября – 6 декабря. Делегация Русской православной церкви во главе с митрополитом Ленинградским Григорием посетила Иран, Ливию, Сирию, Палестину и Египет. Состоялись встречи с патриархами Антиохийским Александром, Иерусалимским Тимофеем и Александрийским Христофором. В конфиденциальных беседах они заверили митрополита Григория, что «возглавляемые ими патриархаты и церкви всегда будут поддерживать Московскую патриархию в международных церковных вопросах» [3, с. 163].

26–29 ноября. Состоялся Всеамериканский собор в Кливленде. Он принял решение «порвать каноническое общение с митрополитом Анастасием и его Синодом и просить патриарха Московского принять в свою юрисдикцию православную церковь в США, но при условии сохранения за ней прав автономии (из доклада Г. Г. Карпова правительству о внешней деятельности Русской православной церкви в 1945–1946 гг.).

За нормализацию отношений митрополии с Русской церковью проголосовало большинство (187 против 61). Было также заявлено, что в случае непринятия патриархом Московским их условий воссоединения, Американская церковь не перейдет в юрисдикцию Московского патриархата «до той поры, когда Московская патриархия найдет их приемлемыми и даст нам просимое» [3, с. 159–160].

Осенью в Карловых Варах произошла встреча экзарха Русской православной церкви в Чехословакии архиепископа Елевферия (Воронцова) с патриархом Сербским Гавриилом. По поручению патриарха Алексия архиепископ Елевферий сделал все возможное, чтобы убедить патриарха Гавриила вернуться на родину и сотрудничать с демократическим правительством Тито, оставив надежды на восстановление монархии. Сербский патриарх в декабре 1946 г. заявил, что остается верным традиционной дружбе с Россией, а также о необходимости собраться в Москве представителям всех православных церквей для решения общих вопросов [3, с. 162].

Декабрь. Председатель Отдела внешних церковных связей митрополит Николай (Ярушевич) посетил Белград для участия в Славянском конгрессе.

На приеме в честь русского духовенства Сербский патриарх еще раз озвучил мысль, высказанную им на рабочем заседании Конгресса: «Первенство в православном мире должно принадлежать Московскому патриархату, и Русская церковь должна стать матерью для славянских церквей». О Константинопольском патриархе Максиме патриарх Гавриил отозвался так: «Он – красивый переплет книги, из которой вырваны все страницы». Эту метафору закончил словами о полной зависимости Вселенского патриарха от англичан. Патриарх Гавриил, бесстрашный антифашист, увезенный немцами в концлагерь Дахау, был прекрасным политиком. После фултонской речи Черчилля союзники стали противниками, а мир вползал в «холодную войну». Патриарх Гавриил справедливо говорил о трех религиозно-политических центрах: Москва – Константинополь – Рим [3, с. 162].

1947 год

6 марта. Евлогийские приходы в Западной Европе приняты в юрисдикцию Константинопольского патриархата. Отделение западноевропейской епархии от Русской православной церкви ни в 1931 г., ни в 1947 г. не было каноническим актом. Отделение епархии от поместной церкви возможно только с разрешения ее высшей власти.

8 апреля. Были разосланы приглашения на Московское совещание предстоятелям православных поместных церквей. Приглашения получили все восточные патриархии. Реакция последовала незамедлительно.

16 июня. Патриарх Александрийский Христофор прислал письменный отказ от участия в Совещании, изложив подробно причины: «... Когда в минувшем году высокопреосвященный митрополит Ленинградский Кир-Григорий, по поручению Вашего Блаженства, рассуждал со мною о возможности созыва такого Собора в Москве, мы ответили ему, что мы не согласны собираться в Москве, а предпочитаем или Иерусалим, как место Великого и Всехристианского поклонения, или Св. Гору, где есть особо пригодное место для христианской молитвы и аскетических подвигов и где бы мы были совершенно избавлены от великого земного житейского смятения и всякого политического вмешательства и давления. Но теперь, когда прекратились и утихли страшные политические бури, возможно, чтобы немедленно и в том же году на мирной Св. Горе был созван этот Собор, но возможно это и в Иерусалиме, и гораздо меньше – в Москве. По всем этим причинам, Блаженнейший брат о Господе, мы полагаем, что в настоящее время у нас нет доводов в пользу созыва Всецерковного собора именно в Москве» [3, с. 168].

29 июня. Предстоятель Кипрской церкви архиепископ Леонтий прислал отказ, где были и такие слова: «Мы получили письмо Вашего Блаженства от 8 апреля 1947 г., и мы, согласно каноническому положению, сообщаем, что, к сожалению, не принимаем приглашения на Всеправославный собор, каковое полномочие имеет одна лишь Вселенская патриархия константинопольская как первая православная на нашем Востоке Церковь» [3, с. 169].

Ответная телеграмма председателя Отдела внешних церковных сношений митрополита Николая (Ярушевича) имела дополнительные разъяснения: «Имею честь сообщить Вашему Блаженству, что Вы, очевидно, впали в ошибку, так как наша патриархия приглашает предстоятелей православных церквей не на “Всеправославный собор”, но для Совещания по вопросам одинаково важным для всей православной церкви. Мы основываемся на том, что этим мы выполняем желание, высказанное

патриархами и их представителями на Московском соборе 1945 и в 1946 гг.».

Архиепископ Леонтий не хотел прислушиваться ни к каким доводам: «Получили Вашу телеграмму. Благодарим за данные дополнительные разъяснения. Повторяем, не можем принять приглашение по причинам, указанным в предшествующей нашей телеграмме» [3, с. 170].

3 июля. Телеграмма-отказ пришла от Иерусалимского патриарха Тимофея: «Мы не готовы к участию в предположенном Соевещании» [3, с. 169].

Русские архиереи хорошо понимали причину отказа, но не имели возможности сказать православному миру о подлинном характере «нового» курса.

Июль. Принес сложности и в североамериканском направлении внешней деятельности Русской православной церкви. Митрополит Феофил (Пашковский) продолжал упорствовать в деле воссоединения, тем самым перечеркивая решение Кливлендского собора 1946 г. Патриарший представитель митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) в течение трех месяцев не смог увидеть главу митрополичьего округа митрополита Феофила. В конце своего пребывания митрополит Григорий обратился со специальным посланием ко всем верным чадам Русской православной церкви в Северной Америке и Канаде, в котором выразил глубокую печаль о несостоявшемся воссоединении и поведал о непростых взаимоотношениях с митрополитом Феофилом (Пашковским). Но были и положительные моменты визита. С матерью-церковью воссоединился архиепископ Нью-Йоркский Макарий (Ильинский), назначенный 31 октября экзархом Московского патриарха в США и сменивший митрополита Вениамина (Ферченкова), новым местом служения которого стала Прибалтика, а основной заботой – восстановление церковной жизни, нарушенной войной.

12 декабря. Священный синод Русской православной церкви осудил американских епископов, нарушивших решение Кливлендского собора и отказавшихся от воссоединения с Московским патриархатом [1, с. 400–401].

Этот год стал началом охлаждения государственно-церковных отношений. В сентябре был создан Коминформ – инфор-

мационное бюро коммунистических партий как координационный центр строительства социализма в странах Восточной Европы по советскому образцу. У СССР появились возможности упрочения своего международного положения и влияния, а также стремление возродить почти свергнутую в годы войны атеистическую пропаганду. Среди части коммунистов были и те, кто критиковал проявления «нового курса» в стране. Не учитывать такие настроения И. В. Сталин не мог. В этом же году происходит выдвижение М. А. Суслова на пост секретаря ЦК, которому вождь посоветовал не забывать об атеистической пропаганде, отметив, что этот вопрос не является в данный политический момент главным. В июле было создано «Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний». В октябре на закрытом заседании Секретариата ЦК ВКП(б) обсуждалось состояние отношений правительства с Церковью, которые решено было развивать без переоценки перспектив.

1948 год

На 1 января в количественном отношении Русская православная церковь достигла пика своего развития в послевоенные годы: 14 329 действующих храмов, из которых 1270 были открыты в 1945–1947 гг., 13 104 священника и диакона составляли клир Московского патриархата, число архиереев достигло 70, причем 46 % из них ранее подвергались арестам. В 2 духовных академиях и 8 семинариях обучались 562 человека. Количество монастырей за 1946–1947 гг. сократилось – со 101 до 85 (число монашествующих достигло 4632 человек) [1, с. 401].

Как уже отмечалось выше, невозможность созыва Вселенского предсоборного совещания осенью 1947 г. вынуждала государство искать другие пути для созыва предстоятелей и представителей православных автокефальных церквей в Москве.

2 февраля. Святейший патриарх Алексий встретился с председателем Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карповым, который попросил патриарха внести ясность в вопрос о проведении в Москве летом этого года Всецерковного совещания.

При этом председатель Совета отметил, что отказ глав Греческой, Александрийской и Константинопольской церквей по-

ставил под сомнение возможность его проведения. Предстоятель Русской церкви подчеркнул, что не в угоду Совету, а исходя из церковных интересов, первоначальная дата была перенесена. Предстоящая в Амстердаме Всемирная церковная ассамблея, «участие в которой Русская православная церковь принимать не будет и желала бы по этому вопросу иметь единодушное мнение, если не всех церквей, то во всяком случае всех славянских церквей». Свою твердую позицию патриарх Алексий подкрепил заявлением о необходимости его личной встречи с И. В. Сталиным для обсуждения данного вопроса [1, с. 402].

Встреча, как известно, не состоялась, но уже в феврале Совет по делам Русской православной церкви подготовил правительству справку об основных задачах будущего совещания: создание единого блока православных церквей, противостоящих экуменистам и Ватикану; осуждение сущности экуменического движения и деятельности Ватикана, «стремящихся через вовлечение православных церквей в это движение обеспечить себе каналы для проникновения в страны новой демократии и вовлечение православной церкви в борьбу с коммунизмом». Это были планы государства. Церковь же хотела иного: «Духовный голод христианских масс, лишенный благодатного питания Церкви, заставляет верующих поддерживать экуменическое движение. Они видят в нем путь к спасительным источникам благодати, заключенным в ограде Церкви. В то же время наблюдения за экуменическими путями в течение ряда лет пока не дали нашей Русской православной церкви полноты уверенности в истинности этого пути и соответствия его православному понятию о Церкви. И пока наша Церковь не решается одна ни войти в ряды сотрудников экуменического движения, ни выразить этому движению обоснованный, хотя и горький для него отказ, Русская православная церковь заинтересована в братском разрешении со всеми поместными церквями всех этих, а также и других общих для всех нас вопросов» [3, с. 168].

Как видно, цели и задачи у обеих сторон не совпадали. В феврале этого же года Совет по делам Русской православной церкви скрыл от патриарха и Отдела внешних церковных сношений приглашение Генерального секретаря Всемирного сове-

та церквей В. А. Виссера-Хофта для участия в Амстердамской ВСЦ.

Активность Ватикана не уступала Всемирному совету церквей. В конце 1947 – начале 1948 г. Ватикан установил дипломатические отношения с Египтом. Артур Хюгс был аккредитован римским папой при египетском короле в качестве интернунция. Из сферы деятельности Апостольской делегации в Египте, в которую входили все государства Аравийского полуострова и Палестина, территория Палестины и Каир были выделены в специальное Апостольское представительство в Иерусалиме. Были предприняты и другие меры по объединению христианских церквей вокруг папского престола, которые нашли свое выражение «в установлении личной связи папского интернунция Хюгса с Александрийским патриархом Христофором и с Коптским патриархом Амбу-Юссефом» [3, с. 174].

13 марта. В газете «Прогресс Египта» митрополит Аксунский Николай, представлявший патриарха Христофора в Аддис-Абебе, так оценил сложившуюся ситуацию: «На Западе сейчас спешно идут приготовления к “международному Собору церквей” в Амстердаме. На Востоке славянские православные церкви также стараются достичь новой организации, применительно к современным обстоятельствам» [3, с. 174].

(Тремя неделями раньше Совет Министров СССР принял распоряжение за № 2142 о проведении 8–18 июля 1948 г. в Москве Совещания глав и представителей автокефальных православных церквей. Распоряжение было секретным и приурочено к 500-летию Автокефалии Русской православной церкви. Торжественное празднование этого события должно было стать тем мероприятием, от которого Восточные патриархи уклониться бы не могли).

15 мая. Определение Священного синода Сербской православной церкви оформило переход Чешской православной церкви в юрисдикцию Московского патриархата.

22 июня. Русская православная церковь даровала каноническую автокефалию Польской православной церкви. (Прибывшая из Польши делегация признала неканоничной и недействительной ту автокефалию, какая была дана ей Константинопольским патриархом в 1924 г., представив патриарху Алексию письмен-

ное обращение по этому поводу.) На июльском Совещании в Москве Польская православная церковь будет полноправной участницей.

8–18 июля. В Москве состоялось Совещание глав и представителей автокефальных православных церквей, приуроченное к 500-летию Автокефалии Русской православной церкви.

Патриарх-католикос Грузии Каллистрат, патриарх Сербский Гавриил, патриарх Румынский Юстиниан, предстоятель Болгарской церкви митрополит Стефан, экзарх Константинопольского патриарха митрополит Герман, временный глава Польской церкви архиепископ Тимофей, посланец Антиохийской церкви митрополит Александр, Элладской – митрополит Хризостом, Албанской – епископ Паисий и представители Московского патриархата за границей приняли участие в торжественном открытии Совещания.

Рабочие дни Совещания – 9 и 10 июля – проходили в соответствии с намеченной программой (митрополит Герман сразу же отказался от участия в Совещании, объясняя это категорическим указанием Вселенского патриарха Максима, оговоренным в мандате. Митрополит Хризостом прибыл в Москву с таким же указанием).

10 июля. Архиепископ Серафим (Соболев) выступил с докладом, осуждающим экуменическое движение и призывающим участников Совещания отвергнуть возможность участия в нем православных церквей: «Памятуя сущности и цели экуменизма, всецело отвергнем экуменическое движение, ибо здесь отступление от православной веры, предательство и измена Христу. Экуменизм еще не будет торжествовать своей победы, пока он не заключит все православные церкви в свое экуменическое вселенское кольцо. Не дадим ему этой победы!» [1, с. 406].

Были заслушаны также доклады «Ватикан и православная церковь» протопресвитера Гавриила Костельника, «Ватикан и православная церковь в Болгарии» митрополита Пловдивского Кирилла, «Об англиканской иерархии» митрополита Сливенского Никодима.

Участники Совещания осудили Римско-католическую церковь за ее «...подрывные действия по отношению к правосла-

вию, за упорное стремление к насаждению унии» [3, с. 179]. Главы и представители православных церквей не сочли своевременным участие церквей в экуменическом движении, тон в котором задавали протестанты. Но ни один из участников не обмолвился о том, чего так ждала власть, – о переносе православия в Москву и о созыве Всеправославного собора в Москве. На обеде в честь участников Соповещения неожиданные для всех слова произнес митрополит Гор Ливанских Илия, представитель Антиохийской церкви. Он подчеркнул, что православие должно быть сильным и единым, таким, как говорил Сталин, заявивший, что он хочет «сильного православия» (официально И. В. Сталин не встречался ни с одной делегацией). Потом владыка подумал и сказал, «что может Сталин и не говорил этих слов. Но он, Илия, лично считает, что только благодаря Сталину обеспечено процветание Русской православной церкви и православия во все мире». Эти слова были произнесены 15 июля [3, с. 180].

Следующим вечером в Большом зале Московской консерватории для участников и гостей Соповещения был дан концерт духовной музыки. Звучали произведения Чеснокова, Бортнянского, Кастальского. Завершилась работа Соповещения глав и представителей автокефальных православных церквей 18 июля, в день преп. Сергия Радонежского, торжественным богослужением в Троице-Сергиевой лавре.

Выше уже отмечалось о разных подходах Церкви и государства к внешнеполитической деятельности первых послевоенных лет в условиях «нового» курса. Русская православная церковь восстановила братские связи с восточными патриархатами и церквями славянских стран, несмотря на сложность и остроту политических событий, связанных с «холодной войной». По церковным каналам удалось противостоять «американизации христианства». Это по достоинству оценили протестанты Европы. И главное, – Церковь оказала неоценимую услугу своей стране в условиях ядерной монополии США, восстановив свои международные связи, которые способствовали также укреплению международного положения СССР в условиях выдвинутой программы англо-американского мирового господства «не только в наше время, но и на грядущие столетия».

После июльского Совещания все четче стало проявляться охлаждение власти и лично И. Сталина к внешнеполитической деятельности Церкви. Думается, что к тем причинам, речь о которых уже шла, добавились и другие: необходимо было «обуздать» выпущенные в годы войны и первые послевоенные годы духовные силы народа, почувствовавшего в себе чувство национальной гордости, религиозного жизнеощущения, уверенности в возможности иной жизни после Победы в такой тяжелой для мира войне. Политика духовного ограничения не могла не коснуться Церкви.

25 июля. Министр МГБ В. С. Абакумов подал И. В. Сталину докладную записку о необходимости усиления репрессий против Церкви: «...Церковники и сектанты в первую очередь стремятся использовать легальные возможности для расширения религиозной деятельности, открытия новых храмов и молитвенных домов... В ряде областей духовенство, стремясь к наибольшему охвату населения религиозным влиянием, устраивает крестные ходы и молебны, которые приводят к массовому невыходу на работу колхозников и к срыву полевых работ. Необходимо отметить, что со стороны представителей местной власти в некоторых случаях имеет место оказание существенной помощи в открытии церквей...» [1, с. 407–408].

В результате работы органов МГБ по выявлению антисоветских элементов в церковной среде в период с 1 января 1947 г. по 1 июня 1948 г. было арестовано 679 человек [1, с. 408].

25 августа. Под давлением Совета по делам Русской православной церкви Синод принял решение о запрещении крестных ходов из села в село, концерты духовной музыки в храмах вне богослужения, печатания в епархиях без разрешения епископов, а также недопустимость разъездов архиереев в период сельских работ и запрещение молебнов на полях.

Сентябрь. Возобновила свою деятельность Русская духовная миссия в Святой земле, одно из важнейших направлений в истории внешней деятельности Церкви. Начальником Русской духовной миссии в Палестине стал архимандрит Леонид (Лобачев). Вместе с ним в ноябре в Иерусалим поехал священник Владимир Елховский. (В этом же году Советский Союз одним из пер-

вых признал независимость государства Израиль. Ответным шагом стала передача Московскому патриархату русских храмов и приходов, в том числе и на территории Западного Иерусалима.) Приехавшие миссионеры застали разруху и запустение. Война между Израилем и Иорданией нанесла большой урон церковному имуществу. Первую литургию совершили в храме во имя св. мученицы Александры на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы (храмы и участки на территории Иордании оставались в юрисдикции Русской зарубежной церкви).

Заканчивался 1948 г., насыщенный событиями для страны и Церкви. Сохраняя внешне равные отношения с Русской православной церковью, власть пошла на ограничение ее влияния в жизни общества. Но до открытого противостояния было еще далеко...

ЛИТЕРАТУРА

1. Русская православная церковь. XX в. – М., 2008.
2. Васильева О. Ю. Русская православная церковь и II Ватиканский собор / О. Ю. Васильева. – М., 2004.
3. Васильева О. Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. / О. Ю. Васильева. – М., 2001.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

Васильева О. Ю., доктор исторических наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений

E-mail: nvvgav@mail.ru

Тел.: 8-903-717-35-75

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Vasilieva O. Yu., Doctor of Historical Sciences, Professor of the State-Confessional Relations Department

E-mail: nvvgav@mail.ru

Tel.: 8-903-717-35-75

О НЕЗАВИСИМОСТИ РЕШЕНИЙ СОВЕЩАНИЯ ГЛАВ И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ 1948 ГОДА В МОСКВЕ

М. В. Артеев

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 10 апреля 2014 г.

Аннотация: *статья посвящена изучению отношения Русской православной церкви к экуменическому движению в середине XX в.*

Ключевые слова: *Русская православная церковь, Всемирный совет церквей, экуменическое движение.*

Abstract: *the article is devoted to the Russian Orthodox church's position in regard to an ecumenical movement in the medium XX century.*

Key words: *Russian Orthodox church, World Council of Churches, ecumenical movement.*

Грузинская православная церковь в 1997 г. и Болгарская православная церковь в 1998 г. прекратили официальное членство во Всемирном совете церквей (ВСЦ), самом представительном международном форуме, ставшем дискуссионной площадкой для более чем трехсот церквей мира, исповедующих традиционную веру в Иисуса Христа. Выход Болгарской церкви из ВСЦ произошел в канун не только 50-летия основания Совета на учредительной конференции в Амстердаме в августе 1948 г., но и 50-летия Совещания глав и представителей православных церквей мира, состоявшегося в Москве несколькими месяцами ранее. В послевоенные годы многим казалось, что в Амстердаме может исполниться мечта многих христиан мира о единстве, о чем православные церкви каждодневно молятся, прося Господа: «...о мире всего мира, благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех». Отрицательное отношение к контактам с инославными христианами имело и имеет место в православной среде, но наряду с этим многие православные иерархи, святые

и подвижники высказывали мысли о насущной необходимости общения разделенных церквей, что стало называться позднее экуменизмом, вселенским церковным мышлением. Священник Павел Флоренский рассказывал о старце Исидоре Гефсиманского скита: «Всю жизнь лелеял о. Исидор эту мысль о необходимости соединить Церкви, и церковное разделение было для него лично болью и личной обидой. “Все мы дети Матери одной, не можем видеть страданий Матери родной”, – скорбно приводил он на память какие-то стихи и делал это очень, очень часто, – видно, мысль о разделении Церквей сильно беспокоила его» [1]. Преподобный Макарий Глухарев мечтал о постройке в Москве общего храма с тремя отделами – для православных, католиков и протестантов – как одним из шагов на пути к единству. Местоблюститель Патриаршего престола Константинополя митрополит Дорофей в январе 1920 г. в энциклике под названием «К Христовым Церквам всего мира» предложил взаимное сближение и общение различных «христианских церквей», несмотря на различия между ними. Эти церкви названы в энциклике Константинопольского патриархата даже «сонаследниками, составляющими одно тело». Он предложил основать «Общество церквей» и в качестве первого шага для сближения принять «единый календарь для одновременного празднования главных христианских праздников». Подобных примеров множество.

Очевидно, что христиане никогда не смогут оставить надежду на единство, о котором просил Иисус: «Да будут все едино» (Ин. 17:21). Руководствуясь этой исконной надеждой, на VII ассамблее Всемирного совета церквей в Канберре в 1991 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, бывший в то время председателем Отдела внешних церковных связей в сане митрополита, с одной стороны, критиковал определенные тенденции в работе Всемирного совета церквей, а с другой – заверил, что: «Всемирный совет церквей – это наш общий дом, мы несем особую ответственность за его судьбу». В приветствии к той же Ассамблее Святейший Патриарх всея Руси Алексий II заверял, что молится о том, чтобы «Всемирный совет церквей пребывал верным своему изначальному призванию быть Советом церквей, ищущих совместного исполнения общего для них призвания достигать единства в вере и евхаристическом общении».

Участники Московского совещания 1948 г. ответили отказом на предложение организаторов Всемирного совета церквей о вступлении православных церквей в создаваемый Совет. Это совещание некоторые считают аутентичным голосом восточной православной церкви, ставшим антитезой Амстердамской ассамблее. Однако возникают вопросы: было ли действительно Московское совещание Всеправославным собором? Насколько в действительности независимы были его суждения и оценки?

Собранная 9 мая 1938 г. Утрехтская конференция положила начало созданию структур Всемирного совета церквей. Был создан Подготовительный комитет для координации работы вплоть до Генеральной учредительной Ассамблеи. Генеральным секретарем комитета был выбран реформатский священник доктор Виссер'т Хуфт. На втором заседании комитета в январе 1939 г. было принято решение о созыве Генеральной Ассамблеи в августе 1941 г., однако начавшаяся война кардинально расстроила этот проект. Только в 1946 г. Подготовительный комитет решил провести Учредительную Ассамблею Всемирного совета церквей в августе 1948 г. в Амстердаме.

Выступая по приглашению президента Трумена в колледже Фултона 5 мая 1946 г., Уинстон Черчилль обозначил вызовы нового времени. Он произнес знаменитые слова о том, что тень упала на Восточную Европу, отгородив ее железным занавесом. За этим занавесом люди стали субъектом советского влияния, тоталитарного контроля и полицейских государств [2, р. 1–13]. Раскол цивилизованного мира в вопросе отношения к коммунистическому проекту стал одной из основополагающих черт того времени. Православные церкви не остались в стороне от политического разделения. Польша, Чехословакия, Венгрия, Болгария, Югославия и Румыния с соответствующими церквями вошли в зону интересов советского правительства. Для противостояния Ватикану, в определенной степени ставшему духовным центром антикоммунистического свободного мира, Сталину важно было иметь не просто контролируемый, но и авторитетный на международной арене церковный центр. Это объясняет внимание государства к вопросам проведения Совещания и к вопросу вступления Русской православной церкви во Всемирный совет церквей.

Осенью 1943 г. в силу ряда причин Иосиф Сталин скорректировал политику в отношении официального русского православия. 4 сентября 1943 г. состоялась неожиданная ночная встреча Сталина с тремя митрополитами, возглавлявшими Русскую православную церковь: местоблюстителем патриаршего престола митрополитом Сергием Страгородским, митрополитом Ленинградским Алексием Симанским и митрополитом Киевским и Галицким Николаем Ярушевичем. Одним из результатов той встречи стало создание правительственного органа для координации отношений с церковью – Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР. Знаменитый историк сталинского времени профессор истории Кентского университета Филипп Буббайер резюмирует случившееся так: «Русская православная церковь оказалась под надзором новосозданного Совета [...] управление православной церковью подпало под прямой контроль государства» [3, p. 181].

Совет возглавил полковник НКВД Г. Карпов (1898–1967). Он оставался на этой должности до февраля 1960 г. Полковник Карпов, как и Сталин, пытался учиться в семинарии, но коммунистические симпатии привели его в Красную армию во время гражданской войны в России. Позднее он был слушателем Петроградского университета, но не закончил его. Вступив в Коммунистическую партию, он сделал карьеру в органах НКВД от офицера 2-го управления ГУТБ НКВД в 1922 г. до главы Псковского областного управления НКВД в 1937–1938 гг., когда «метла» красного террора прошла по Советскому Союзу, обрекая миллионы невинных жертв коммунистической террора на заключение, каторжные работы и смерть. Только после смерти Сталина на волне хрущевской «оттепели» Комитет партийного контроля констатировал, что в 1937–1938 гг. Карпов производил массовые аресты невинных граждан, применял извращенные методы следствия и фальсифицировал протоколы допросов. Можно сказать, что в 1943 г. один из штатных сталинских палачей был поставлен контролировать Русскую православную церковь.

Представляют интерес доклады Карпова руководителям СССР. Первый доклад в ЦК ВКП(б) об итогах работы за 1946 г. от 14 февраля 1947 г. определяет предпосылки Московского со-

вещания по вопросу экуменического движения [4, оп. 125, д. 407, л. 34–39, 42].

«Проведенная значительная подготовительная работа заграничией позволяет использовать Московскую патриархию для осуществления в 1947–1948 гг. ряда новых мероприятий, имеющих принципиальное и политическое значение.

К числу их Совет относит следующие:

1. Подготовка созыва в Москве предсоборного совещания и Вселенского собора всех православных церквей мира.

Как известно, Русская православная церковь, получившая самостоятельность (автокефальность) в 1448 г., занимает среди всех автокефальных православных церквей мира лишь пятое место (в порядке очередности получения прав автокефалии).

Между тем ее удельный вес в православном мире и возросший в последнее время авторитет дают основания к тому, чтобы она заняла первое место, хотя и не без некоторой борьбы.

Разрешенное еще ранее правительством и намечаемое патриархом Алексием на сентябрь 1947 г. предсоборное совещание в Москве глав или представителей всех автокефальных православных церквей преследовало в качестве основной цели подготовку созыва в 1948 г. (500-летие самостоятельности Русской православной церкви) не собиравшегося уже несколько веков Вселенского собора (всемирного съезда) для решения вопроса о присвоении Московской патриархии титула вселенской.

Совет считал бы целесообразным разрешить Московской патриархии приглашение в 1947 г. в Москву архиепископа Кентерберийского на предмет получения согласия последнего о совместных действиях против Ватикана.

«Возможно, что во время пребывания в Москве архиепископ Кентерберийский поднимет вопрос об участии Русской православной церкви в так называемом «экуменическом движении», которое возглавляется Англиканской церковью и формально ставит своей целью объединение всех церквей для разрешения чисто церковных вопросов, а фактически прежде всего занимается политикой.

По мнению Совета, Московская патриархия в этом вопросе должна дать Англиканской церкви четкий ответ и предъявить

свои условия, на которых она может принять участие в «экуменическом движении», поскольку согласно действующему положению православным церквям в руководящих органах «экуменического движения» предоставлено всего лишь 17 мест из общего (90) количества, а в совещаниях – 85 из 450 мест.

Естественно, что при таком положении ни Русская, ни какая другая православная церковь не сможет сколько-нибудь серьезно влиять на линию деятельности этого движения.

Между тем, по имеющимся в Совете сведениям, «экуменическое движение» во главе с Англиканской церковью все более и более скатывается на реакционные политические рельсы, оставляя церковные вопросы на заднем плане.

Об этом особенно красноречиво говорят принятые на последнем заседании «экуменистов» в Женеве в 1946 г. решения с требованием пересмотра потсдамских решений в отношении Германии, борьбе с марксизмом и др.

Учитывая данные обстоятельства и заинтересованность определенных политических кругов Англии в использовании «экуменического движения» через Англиканскую церковь в своих политических целях, Московская патриархия должна предъявить Англиканской церкви два условия, на которых она примет участие в «экуменическом движении»:

- 1) отказ «экуменистов» от политических выступлений и обеспечение чисто церковной деятельности этого движения;
- 2) значительное расширение представительских мест для православных церквей во главе с Русской церковью.

Принимая во внимание, что Московская патриархия получила заверения от многих автокефальных церквей о единой линии отношения к «экуменическому движению», удовлетворение приведенных выше условий Московской патриархии позволит ей обеспечить влияние на «экуменическое движение» в нужном нам направлении.

В том же случае, если эти требования неприемлемы для Англиканской церкви, Московская патриархия должна по-прежнему занимать роль наблюдателя...» [там же].

Документ говорит сам за себя. В прошлом Вселенские соборы не собирались без помощи и внимания светских властей, но

здесь речь идет о жесточайшем предписании направлений работы, что превращало Церковь в марионетку правительства на политической арене. Согласно докладу полковника Карпова в Москве предполагалось собрать не что иное, как Вселенский собор, одной из задач которого должно было стать присвоение контролируемой Правительством СССР Московской патриархии титула "Вселенской". Но даже в предреволюционное время, когда Греко-Российская православная церковь была фаворитом государства и господствующим исповеданием, а возможностей созыва Вселенского собора было неизмеримо больше – святитель московский Филарет Дроздов (1782–1867) утверждал, что без Римской церкви Вселенский собор быть не может [5, с. 61]. Тем более, невозможно было собрать Вселенский собор в послевоенное время, когда Русская православная церковь была в значительной мере обескровлена, когда отношения с первенствующей в Восточном православном мире Константинопольской кафедрой были отнюдь не радужными, отношения с Римским престолом, жестко противостоящим коммунистическому эксперименту, переживали также далеко не лучшее время. Нельзя поверить, что Сталин и Карпов – два бывших семинариста – не представляли, что такое Вселенский собор и почему его невозможно было собрать в то время. Идея организации Вселенского собора атеистической властью, часто разговаривавшей со своим народом языком террора, для предания контролируемой церкви статуса «Вселенской» в очередной раз показывает масштаб коммунистических амбиций.

Однако факт того, что советская оккупационная зона простиралась на Восточную Европу и часть Западной и тем самым под контроль Сталина автоматически попадали церкви соответствующих государств, вынужденные подчиняться марионеточным правительствам, мог в глазах Сталина быть предпосылкой для реализации означенных планов. Коммунистическое движение в Греции и упоминание в одном из писем Карпова Константинопольского патриарха («Для урегулирования отношений Московская патриархия решила послать в Турцию митрополита Крутицкого Николая с подарком патриарху Максиму – 50 тыс. американских долларов» [4, оп. 125, д. 407, л. 16; 6]) показывает,

что работа велась и в этом направлении. Однако данные предпосылки никак не тянули на серьезное основание для созыва Вселенского собора и, конечно, Святейший Патриарх Алексей I это понимал. Митрополит Николай Ярушевич 13 марта 1947 г. представил патриарху свои взгляды по данному поводу. Из письма видно, что оно является ответом на предложение созыва Вселенского собора. Митрополит Николай, взыскуя реальность, предложил собрать совещание по вопросу созыва Собора [7, д. 65, л. 15]. Таким образом, на июль 1948 г. советское правительство, согласившись с аргументацией, назначило празднование 500-летия автокефалии и предсоборное совещание.

Из письма Совета по делам Русской православной церкви на имя Заместителя Председателя Совета Министров Союза ССР тов. Бельшева

«Секретно.

Совет Министров Союза ССР своим постановлением № 1132-465/сс от 29 мая 1946 г. разрешил Совету по делам Русской православной церкви дать согласие Московской патриархии на проведение в Москве Вселенского предсоборного совещания с участием глав всех автокефальных православных церквей мира для обсуждения вопросов о выработке общей линии по борьбе с Ватиканом, об отношении к так называемому экуменическому движению, о созыве Вселенского собора и некоторых других.

В соответствии с этим Московская патриархия разработала предварительную программу проведения Вселенского предсоборного совещания и обратилась в Совет с ходатайством разрешить ей созвать совещание в первых числах октября с. г.

21 марта 1947 года

Зам. Председателя Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР Бельшев» [8, л. 20–21].

Однако даже созыв предсоборного совещания оказался проблематичен. Грекофонные церкви отказались участвовать в нем. Александрийский патриарх Христофор 16 июня 1947 г. прислал письменный отказ в участии, объясняя причины такого решения: «...когда в минувшем году высокопреосвященный митрополит Ленинградский Кир-Григорий, по поручению Вашего Блаженства, рассуждал со мною о возможности созыва такого Со-

бора в Москве, мы ответили ему, что мы не согласны собираться в Москве, а предпочитаем или Иерусалим как место Великого и Всехристианского поклонения или Св. гору, где есть особо пригодное место для христианской молитвы и аскетических подвигов и где бы мы были совершенно избавлены от великого земного житейского смятения и всякого политического вмешательства и давления.

Но теперь, когда прекратились и утихли страшные политические бури, возможно, чтобы немедленно и в том же году на мирной Св. горе был созван этот Собор, но возможно это и в Иерусалиме, и гораздо меньше – в Москве.

По всем этим причинам, Блаженнейший брат о Господе, мы полагаем, что в настоящее время у нас нет доводов в пользу созыва Всецерковного собора именно в Москве» [9, л. 3].

Иерусалимский патриарх Тимофей и Кипрский архиепископ Леонтий ответили аналогично, возможно, несколько более резко [9, л. 19]. В письме последнему митрополит Николай Ярушевич отвечал: «...Патриархия приглашает Предстоятелей православных церквей не на «Всеpravославный собор», но для Совецания по вопросам одинаково важным для всей Православной Церкви» [там же]. Аналогичное письмо отправил Александрийскому предстоятелю 7 декабря 1947 г. патриарх Алексей I [7, д. 65, л. 79–85]. Идея Всеpravославного собора или даже только предсоборного совещания была похоронена, едва появившись на свет. Впрочем, это было предсказуемо.

Таким образом, представители поместных православных церквей Антиохии, Сербии, Румынии, Грузии, Болгарии, Польши, Чехословакии и Албании собрались в Москве в начале июля 1948 г.; формальным поводом к встрече послужило 500-летие автокефалии Русской православной церкви. Приехавшие на празднование 500-летия представители церквей Греции и Константинополя заявили, что они прибыли только для празднования, но в совещании принимать участие по ряду причин не станут. Непосредственные представители Иерусалимской и Александрийской церквей в совещании также не участвовали. Одним из главных вопросов, вынесенных на повестку дня Совецания, была

оценка участия православных церквей в деятельности создаваемого Всемирного совета церквей.

Тон и смысл некоторых высказываний на Совещании о деятельности Ватикана был местами настолько вызывающим, что известный архиепископ Лука Войно-Ясенецкий позднее выразил свое возмущение позицией некоторых ораторов по поводу католической церкви на Совещании. «Зачем собирать всю грязь, забывая о чудесах и святых?» – писал он [10].

В 1946 г. полковник Карпов получил от патриарха доклад об экуменическом движении с обоснованием возможности участия Русской православной церкви в его деятельности [7, д. 35, л. 26–35]. Доклад приписывают авторству протопресвитера Разумовского как основного специалиста в вопросе. На соборе же тон доклада Разумовского был, наоборот, сугубо отрицательным.

Большинство докладов пленарного заседания от 10 июля, посвященного вопросу вступления в ВСЦ, скорее выражают симпатию идее вступления во Всемирный совет церквей. Пространный доклад профессора Комана из Румынской православной церкви и доклад экзарха Болгарской церкви Стефана выражают убеждение, что православные церкви должны активнее участвовать в экуменическом движении. Впоследствии представители Румынской и Болгарской церквей подписали резолюцию Совещания, фактически отказавшись от прежних слов. Что повлияло на позицию болгарского иерарха, мы знаем из нижеприведенного доклада Карпова. Иерарх получил не только крупную сумму наличных денег, но и разрешение на установление патриаршества в Болгарии.

«Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР 3 августа 1948 г. № 642/с

ЦК ВКП(б) товарищу Маленкову Г. М.

<...> На совещании были подвергнуты обследованию вопросы:

а) Ватикан и православная церковь;

б) экуменическое (вселенское) движение и православная церковь;

в) об англиканской иерархии и

г) о церковном календаре.

Вся работа в течение 6 дней комиссий совещания проходила гладко, в дружественной обстановке, без больших дебатов и пре-

ний, и решения были приняты на пленарном заседании единогласно.

В резолюции по докладу о Ватикане совещание осудило активную роль Ватикана «в разжигании новой войны и вообще в политической борьбе с мировой демократией». Папы римские «всегда были на стороне могучих «мира сего»... Все христиане, без различия наций и вероисповеданий, не могут не заклеить за это политику Ватикана, как антихристианскую, антидемократическую и антинациональную».

По вопросу о так называемом экуменическом (вселенском) движении совещание признало необходимым отказаться от участия в августе с.г. в г. Амстердаме в Генеральной Ассамблее, созываемой «Всемирным Советом Церквей», рассматривая экуменическое движение не столько как Церковное, сколько как политическое и антидемократическое.

До совещания по вопросу отношения к экуменическому движению не было единства среди православных церквей. Особенно активным участником этого движения на протяжении двадцати лет был Болгарский экзарх Стефан. И даже, прибыв в Москву, он, несмотря на обещание т. Димитрову и Коларову поддерживать Московскую патриархию, заявил о намерении выступить в защиту участия православных церквей в экуменическом движении. Однако встреча митрополита Стефана с членами Чешской делегации и беседы с ним членов Московского синода привели его к поддержке Московской патриархии в этом вопросе. После этого попытки Константинопольского экзарха Германоса склонить митрополита Стефана к защите экуменизма не имели успеха. Решающим моментом, определившим поведение экзарха Стефана, была телеграмма министра иностранных дел Болгарии т. Коларова, подтвердившая принципиальное согласие Болгарского правительства на установление патриаршества в Болгарии.

Наблюдение за поведением прибывших на торжества делегаций и высказывания в конфиденциальных беседах отдельных глав и членов делегаций помогли установить, что экзарх Болгарский Стефан, хитрый, прожженный политикан, типичный хамелеон, поддерживал в Москве связи с Константинопольским экзархом митрополитом Германосом и главой Греческой деле-

гации митрополитом Хризостомосом, с которыми вел конспиративные беседы. [...]

Об антисоветских высказываниях Совет располагает только в отношении члена Сербской делегации митрополита Скопьянского Иосифа, который, касаясь достижений советского правительства и благоустройства Москвы, заявил, что «все это построено на крови и страданиях народа». Митрополит Иосиф известен Совету с 1945 г. как ярый реакционер, находящийся в оппозиции к Сербскому патриарху Гавриилу и ориентирующийся на Запад.

Многие из прибывших в Москву делегатов намерены получить субсидии и церковные награды (белые клобуки, пангии) от Московского патриарха Алексия.

Экзарх Болгарский Стефан собирается просить у патриарха 1 млн рублей (100 млн болгарских лей). Ранее он получил уже 50 млн лей. Он же просил Совет оказать содействие в отпуске ему 150 тонн воска на свечи.

Грузинский патриарх Каллистрат просил у патриарха Алексия 1 млн рублей на строительство дома, но получил 500 тыс. рублей.

[...] В результате проведенных мероприятий по созыву вышеуказанного совещания, по мнению Совета, вытекают следующие выводы и предложения:

1. Несмотря на попытки некоторых восточных церквей (Греческой, Александрийской) сорвать Московское совещание, — оно состоялось и прошло успешно.

2. В результате работы совещания глав автокефальных православных церквей достигнуто объединение и сплочение вокруг Московской патриархии автокефальных православных церквей Грузии, Сербии, Румынии, Болгарии, Албании, Польши и Антиохии, согласованное принятие ими решений по повестке дня, усиление влияния и авторитета в международной церковной жизни Русской православной церкви.

3. Совещание выработало единую линию отношения православных Церквей к Ватикану и экуменическому движению и предотвратило участие большинства православных церквей в предстоящей в августе месяце с. г. Амстердамской Ассамблее, тем самым расстроив планы англо-американской реакции,

пытавшейся вовлечь в экуменическое движение православные церкви.

4. Совещание показало настоятельную необходимость периодических встреч глав автокефальных православных церквей в тех или других странах по вопросам реализации принятых решений Московского совещания и для координации деятельности православных церквей в борьбе с Ватиканом, экуменическим движением и по другим общецерковным вопросам.

5. В целях парализации попытки создания блока православных церквей Ближнего Востока и ограничения сферы действий Греческой церкви целесообразно периодическое оказание денежной помощи православным церквям: Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской со стороны Русской церкви.

6. Считать желательным в будущем проведение консультаций с представителями государственных органов, занимающихся церковными вопросами в странах новой демократии.

7. Ознакомление с прибывшими на совещание экзархами и другими представителями Московского патриарха за границей показало полную непригодность и неспособность большинства из них к широкой миссионерской работе в соответствии с задачами, вытекающими из решений Московского совещания.

Все они являются эмигрантами, активно боровшимися против советской власти, частью перешедшими в иностранное подданство (митрополит Серафим Парижский, архиепископ Макарий Нью-Йоркский и другие), частью принявшими советское подданство в силу перехода в юрисдикцию Московской патриархии.

В связи с этим если необходимо и в дальнейшем усиление позиций Русской церкви за границей, во всей остроте встает вопрос о подготовке специальных кадров духовенства на руководящую заграничную работу из числа духовенства и учащихся духовных академий в СССР.

Подготовка этих кадров потребует как пересмотра положений об экзархатах и представительствах Патриархии, так и укрепления их, оказания им значительно большей материальной помощи для выполнения стоящих перед ними задач.

Председатель Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР Карпов

Разослано: товарищу Сталину И.В., товарищу Молотову В. М., товарищу Маленкову Г. М., товарищу Ворошилову К. Е.» [4, оп. 132, д. 8, л. 99–107].

Несмотря на то что совещание приняло отрицательную резолюцию по вопросу о вступлении во Всемирный совет церквей, всемирное православие не приняло ее. Делегации Иерусалимской, Александрийской, Антиохийской, Константинопольской, Греческой и Кипрской церквей в августе участвовали в Амстердамской ассамблее ВСЦ. Только церкви, находившиеся в прямой зависимости от Правительства СССР поддержали резолюцию конференции на деле.

Может ли это подневольное согласие быть названо «вселенским голосом Церкви»? Не похоже ли это на грубую имитацию свободных выборов, которую мы видим и сегодня в некоторых странах, именующих себя формально демократическими? Что же касается разумной критики ВСЦ, она сыграла положительную роль, приведя ВСЦ через несколько лет к принятию Торонтской декларации, прояснившей важные для православных элементы деятельности Совета. «Декларация была в основном составлена и отредактирована православными участниками заседания Центрального Комитета ВСЦ в Торонто (Канада). Среди них были такие известные православные богословы и экуменические деятели, как протоиерей Георгий Флоровский, митрополит Фиатирский Герман (Константинопольский патриархат), профессор Г. Аливизатос (Церковь Греции) и др. Декларацию «Церковь, Церкви и Всемирный совет церквей» приняли все церкви – члены ВСЦ как основополагающий документ экуменического движения.

В тексте документа ясно и четко заявлено, что Всемирный совет церквей не является церковью и никогда не станет «Сверхцерковью» (т.е. структурой над церквами-членами). Совет не имеет никакой власти в отношении церквей-членов, не имеет права и не может давать указания церквам или действовать от их имени.

Церкви вполне суверенны и имеют право не принять и отвергнуть любое «высказывание» или заявление Всемирного совета церквей. Совет не имеет никакого авторитета сам по себе в отношении церквей-членов. Весь авторитет Совета зависит от сво-

бодного принятия его действий церквами, если они найдут это правильным и полезным для себя.

Не являясь Церковью, а лишь форумом, призванным служить церквам в их взаимных отношениях, Совет не имеет и не может иметь своей эkkлeсиoлoгии, не может руководствоваться или отдавать предпочтение какой-нибудь одной определенной эkkлeсиoлoгии» [11].

Эта позитивная эволюция ВСЦ помогла Русской православной церкви пересмотреть продиктованные волей коммунистического руководства решения Совещания 1948 г. Всего через 13 лет, в течение которых произошла смена эпох в связи со смертью Иосифа Сталина, в русле экуменических инициатив митрополита Никодима Ротова, вырастившего ряд архиереев России, Русская православная церковь стала членом Всемирного совета церквей. Патриарх Алексий I подписал официальную заявку на вхождение в Совет. Подпись патриарха стала печатью, засвидетельствовавшей временность и политическую мотивированность резолюций Московского совещания 1948 г.

Жесткую же отповедь неумеренным поклонникам Сталина, выдающим призраки отеческой заботы даже в преследовании политических целей и амбиций последним, дал один из авторитетных иерархов Русской православной церкви, председатель Отдела внешних церковных связей митрополит Иларион Алфеев: «...Сталин был чудовищем, духовным уродом, который создал жуткую, античеловеческую систему управления страной, построенную на лжи, насилии и терроре. Он развязал геноцид против народа своей страны и несет личную ответственность за смерть миллионов безвинных людей. В этом плане Сталин вполне сопоставим с Гитлером. Оба они принесли в этот мир столько горя, что никакими военными или политическими успехами нельзя искупить их вину перед человечеством. Нет никакой существенной разницы между Бутовским полигоном и Бухенвальдом, между ГУЛАГом и гитлеровской системой лагерей смерти. И количество жертв сталинских репрессий вполне сопоставимо с нашими потерями в Великой Отечественной войне» [12]. Конечно же, и церковная политика Сталина, даже если она выражалась в помощи созыву Московского совещания, была далека от заботы о благополучии православной церкви.

Таким образом, не являясь ни Всеправославным собором, ни свободным голосом Вселенского православия, Московское совещание 1948 г. стало лишь марионеточным мероприятием по обмену мнениями представителей православных церквей под бдительным контролем атеистического режима.

ЛИТЕРАТУРА

1. Флоренский П. Соль Земли : сказание о жизни старца Исидора / П. Флоренский. – ТСЛ., 1909. – Гл. 8.
2. Muller James W. Churchill's «Iron Curtain» Speech Fifty Years Later / James W. Muller. – Columbia : University of Missouri Press, 1999.
3. Boobbyer Ph. The Stalin Era / Ph. Boobbyer. – London : Routledge, 2000.
4. РЦХИДНИ. – Ф. 17.
5. Святитель Филарет (Дроздов). Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-латинской церкви / святитель Филарет (Дроздов). – СПб., 1833.
6. РГАСПИ. – Ф. 17. – Оп. 117. – Д. 946.
7. ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 2.
8. АВП РФ. – Ф. 7. – Оп. 12. – П. 9. – Д. 111.
9. ЦГА СПб. – Ф. 9324. – Оп. 2. – Д. 17.
10. Архив ОВЦС. – Д. 64б.
11. Боровой, протопресвитер Виталий. Русская православная церковь и экуменическое движение / Боровой, протопресвитер Виталий, А. С. Бувеский // Православие и экуменизм : документы и материалы. 1902–1998 гг.). – М. : ОВЦС, 1999. – XIII.
12. Интервью журналу «Эксперт». – 2009. – № 23 (661).

Воронежский государственный университет

Артеев М. В., кандидат богословских наук

E-mail: mikhail@arteev.com

Тел.: 8-915-543-03-03

Voronezh State University

Arteev M. V., Candidate of Theology

E-mail: mikhail@arteev.com

Tel.: 8-915-543-03-03

УДК 94:323.1:2(47+57)«18»(049.32)

ВЛАСТЬ И РЕЛИГИЯ МЕЖДУ «ДУХОМ» И «БУКВОЙ»

(Рец. на кн.: Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера : этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 1000 с.: ил.)

М. А. Прасолов

*Воронежский государственный университет,
Воронежская православная духовная семинария*

Поступила в редакцию 10 апреля 2014 г.

Со дня выхода в свет книги М. Д. Долбилова прошло достаточно времени, чтобы заинтересованные читатели успели откликнуться, обсудить и критически оценить ее большой и сложный текст. Подобно работнику одиннадцатого часа, включаемся в дискуссию не столько с целью положить «иные основания» или «напомнить неучтенные факты», сколько с желанием заметить неувиденное – то, что существенно определяет способ, каким «пишется» и «обсуждается» история отношений власти, этноса и религии. Главная ценность книги – в ее смысловой энергии, провоцирующей желание критических различений.

Книга подробно разворачивает несколько сюжетов истории этноконфессиональной политики Российской империи в Северо-Западном крае (белорусские и литовские территории) в промежутке между 1856 и 1880 гг. Главные конфессиональные персонажи книги – католики, униаты, иудеи и православные; основные этнические персонажи – русские, поляки, белорусы, евреи, литовцы (а также интеллектуалы, создававшие проекты иных идентичностей). На другом полюсе – разнородная имперская бюрократия. Интрига книги сосредоточена вокруг противоречивого взаимодействия государственной власти империи с религиозностью ее подданных. Осью взаимодействия оказывается трудный симбиоз двух принципов конфессиональной политики

– дисциплинирования и дискредитации (с. 42–55, 64–67), циклические колебания которых автор изображает на фоне процесса политизации религиозности, нарастающего современного национализма, секуляризации и поисков новых конфессиональных форм политической лояльности. Ситуация Северо-Западного края поставлена в контекст трансформации преמודерных обществ в общество модерное. Но границы модерна и преמודерна не совпадают с границами этнонациональными и конфессиональными. Кроме того, все эти границы подвижны и изменчивы, во многом только еще определяются в ходе драматических столкновений и взаимодействий всех персонажей действия. Поэтому М. Д. Долбилов определяет деконструкцию национальных и конфессиональных клише как основной «нерв этого исследования» (с. 15). На сцену выходит не гипостазированная терминология националистически или конфессионально предопределенной историографии, но процессы осознания, описания, мифологизации и переоценки, которые предпринимала имперская бюрократия для устранения нестерпимого зазора между этнической и религиозной чуждостью Северо-Западного края и его официально объявленной (или сердечно чаемой) «русскостью». Задача поставлена максимально сложная, что помогает автору, – и тут же обрекает его, – не только погрузиться во все хитросплетения борьбы интересов и намерений той эпохи, но и выступить лицом к лицу с современными практиками «писания» этноконфессиональных «историй». Затруднения, сопоставимые с затруднениями самих героев книги или, как выразился один эрудированный рецензент, «при такой шизофренической мультиплицированности мотиваций нелегко было... решить, что же все-таки делать» [1]. Хотя тот же рецензент «не хотел бы оказаться на месте какого-нибудь виленского генерал-губернатора», осознать подобное нежелание он смог, прочитав эту книгу. Это знак того, что автор книги со своими затруднениями удачно справился.

Во всех известных откликах, рецензиях и обсуждениях, которые вызвала книга М. Д. Долбилова, на наш взгляд, упущен важный – и основной, – мотив, пронизывающий всю книгу, в немалой степени определяющий и саму историю этноконфес-

сиональной политики в Северо-Западном крае, и оценки автора, и повороты дискуссий вокруг его труда. Думается, что лучше всего данный лейтмотив уловил один из персонажей книги – П. А. Бессонов: «Боишься насилия, чувствуешь, что ведь это жизнь своеобразная, со своими правами; убеждаешься, что ничего нельзя с ней сделать, если не строго переламявать; не всегда уверен в пользе переламявать; убежден, если многого не переломить, пострадает христианское население края, вся Русь» (с. 560). Хотя эти слова сказаны по определенному поводу, но в них заключен универсальный смысл. Они выражают самую суть затруднений, с которыми сталкивается любая власть в отношениях с любой религией. Терпеливое вытягивание автором перепутанной сети дискурсов и конструирования идентичностей, административных механик и управленческих практик, чтобы в ней уловить секреты «имперского управления многообразием» этносов и религий, только еще больше усиливает чувство, что никакого нейтрального поля взаимодействия власти и религии ни отыскать, ни построить не удастся. Все усилия власти (трагические и анекдотические) управлять этноконфессиональными процессами, которые мастерски описывает и анализирует М. Д. Долбилов, постоянно парализуются страхами и надеждами двух «альтернатив»: применения насилия и достижения контролируемой лояльности. Требование и поощрение «спиритуальной» религиозности, т.е. сознательной и индивидуальной, в надежде на то, что подобная религиозность будет легче манипулироваться властью, понуждает власть отказываться, по крайней мере, от самых грубых форм насилия. Власть, постоянно опасаясь принудить «религиозную совесть», начинает игнорироваться как реальная власть. Тем самым религиозность вновь выходит из-под контроля. Требование пассивной лояльности (где власть – это демиург, а подданные – материя) приводит власть и конфессии к конфликтам при любом проявлении конфессиональной самостоятельности и сознательности – этих во многом современных критериев «подлинной духовности» («самоорганизация населения особенно неприятна государству» (с. 151)). Противоречивая и, пожалуй, тупиковая для власти, дилемма между дисциплинированием и дискредитацией рождается из отчаян-

ной невозможности обнаружить нейтральный способ взаимодействия власти и конфессий, при котором ни власть, ни религии не теряли бы своей сущности. Но, похоже, при создании «нейтрального поля», в котором нет привилегированного держателя «духовности», не предусмотрено равных условий для власти и религии. И религия теряет явно больше или почти всё. Выбор оказывается невелик – насилие (когда власть становится последовательно на сторону одной из конфессий) или тотальная секуляризация, которая вовсе снимает проблему. В книге хорошо просматривается, что власть уже не могла позволить себе и оправдать для себя первый вариант, но еще не была способна выбрать решительный секуляризм. При этом следует заметить, что секуляризм отнюдь не предполагает полный отказ от насилия в этноконфессиональной политике. Сам автор, насколько можно судить по отдельным замечаниям, склонен видеть перспективы имперской политики в Северо-Западном крае в возможной (пусть и не реализованной в полной мере) ориентации власти на последующую секуляризацию. «Массовая секулярная пресса», «университет», «действительно массовая литература», «возможная аполитичная религиозность», «залог секулярности», «религиозно нейтральные элементы» (с. 36, 143, 146, 707, 716 и др.) – всё это «стигматы» современной обмирщенности, процесс развития которой снимает или должен снять конфессиональную «чуждость» и разобщенность. Те конфессии, которые активно осваивали методы и средства торжествующей секулярности, пользуются у автора книги большей благосклонностью. Лидируют католики (отчасти – иудеи): «католицизм демонстрировал заключенный в церковном ритуале потенциал гражданской мобилизации» (с. 344) и т.п. Православие занимает в этой иерархии последнее место. Видимо, действительность такова и была. Но вернемся к лейтмотиву книги.

Если его выразить на конфессиональном языке, то он прозвучит как древняя оппозиция «духа» и «буквы» (со всеми дальнейшими модификациями и переотражениями: «внутренний» и «внешний», «ханжеский» и «искренний», «духовный» и «мирской», «сознательный» и «бессознательный», «догмат» и «суеверие» и т.д.). Все варианты имперской политики в Северо-Запад-

ном крае можно представить как попытки провести и установить границы между «духом» и «буквой» конфессиональной религиозности, осознать критерий их различения. Власть нуждалась в четком определении конфессиональной «буквы», связывая с «формальными» элементами религиозной жизни надежды на обретение той самой «нейтральности», которой можно было бы управлять, не провоцируя всплески нежелательной неконтролируемой «духовности». Только в области «буквы» власть могла чувствовать себя уверенно. В области «духа» она теряла всякую почву под ногами, начинала действовать неадекватно, теряла не только контроль, но и свое лицо. Однако и в «духовном» власть пытается провести необходимые для ее целей различения. Критериями «подлинной духовности» становятся искренняя личностная вера, убежденность, сознательность, осмысленность, которым противопоставляются в качестве «ханжества», «суеверия» и «фанатизма» лицемерная и вынужденная вера, коллективистская бессознательность, чрезмерная харизматичность, жесткая последовательность и бескомпромиссность. Нельзя сказать, что критерии надежны и достаточны. Более того, М. Д. Долбиллов на множестве примеров убедительно показывает, что сами критерии применялись иногда неосознанно, случайно и непоследовательно: «границы и критерии ханжества и суеверия – непредсказуемы и волюнтаристски» (с. 45). Власть постоянно «плавала» в существеннейшем вопросе конфессиональной политики. Но вина ее не абсолютна. Эти же границы и критерии «плавали» и внутри самих конфессий. Поэтому при взаимодействии имперских бюрократов с религиозностью подданных постоянно происходит чудесная метаморфоза – превращения «буквы» в «дух». Как только власти начинало казаться, что наконец-то обнаружена желанная «формальная» нейтральность в той или иной конфессии (какой-либо обряд, ритуал или институция, особенность внешности, одежда, второстепенный текст) или «суеверие», противоречащее представлениям самой конфессии о собственных практиках, т.е. все, что можно смело отнести к «букве» или «фанатизму» и во что государство надеялось внести свою дисциплинирующую и просветительскую активность, вдруг, вопреки всем разумным доводам и ожиданиям ответной благодарности, с не-

вменяемым «фанатизмом» защищается и оправдывается как самый что ни на есть «духовный» и «существенный» элемент религии. Как у мифического царя Мидаса всё, к чему он прикасался, превращалось в золото, так в конфессиональной политике имперских бюрократов любая «буква», только ее касались, тут же превращалась в «дух»: «даже самый, казалось бы, приземленный и рутинный обряд может быть не лишен важного для верующих духовного смысла» (с. 751). Ситуация между нерационализируемым бессмыслием и убежденной галилеевской премудростью: «Словом, в браде религии нет, а все-таки есть!» (с. 773). И проклятие для власти заключалось в том, что ничего тронуть стало нельзя. Или власть отступала с позором, дискредитируя сама себя, или решалась на ту или иную степень насилия с непредсказуемым результатом. Полагаем, тайна проклятия заключена в том, как устанавливались критерии различения «духа» и «буквы» и какие действия власть готова была себе позволить, чтобы это различие удерживать.

На наш взгляд, для анализа и оценки этноконфессиональной политики имперской власти автору необходимо было бы яснее выразить собственное мнение о критериях «духа» и «буквы». Во многих местах текста заметно, что М. Д. Долбилов склоняется признать те же критерии, которыми пользовались бюрократы Северо-Западного края. Вот несколько примеров: «...о тех номинально православных, которые через силу соблюдали обрядность навязанной им веры, но душой остались в католической религии» (с. 703); «дорого давшееся понимание, что такое, казалось бы, “внешнее” новшество, как смена языка молитв и гимнов – даже не литургии! – есть чувствительное вмешательство в религиозную жизнь, готовило почву для отказа от упрощенных просветительских рецептов “рационализации” религиозности подданных» (с. 708); «католики, будь то знать или простолюдины, вообще глубже укоренены в своей вере (конфессионализированы), чем униаты, и что их трудно перетянуть в новую веру, ...замалчивая проблему догматов» (с. 83); «вкрадчивое бессознательное влияние секулярной, но христианской в подоснове культуры, на религиозную идентичность евреев» (с. 729); «интервенции государства в собственно религиозные, духовные дела» (с. 749). «Ду-

ховную» религиозность автор описывает в тех же терминах, что и его персонажи: искренность, личностность, осознанность, осмысленная убежденность. Однако сам же автор показывает, что эти признаки «духовности» были весьма расплывчаты и малоэффективны в руках бюрократов, поскольку искренность и осмысленность также нуждаются в критерии («мог ли в принципе царевич Алексей убедить отца в том, что не “ханжит” и обратился “нелицемерно”?» (с. 55)). Думается, что автору, хотя бы для собственного методологического удобства, нужно было яснее высказать свои предпочтения: где для него проходит граница между «чисто духовными делами» и «делами духовно-административными». М. Д. Долбилов несколько раз и в книге, и в дискуссиях говорит, что старался не переносить в XIX в. современных представлений о веротерпимости и свободе совести, однако полагаем, что именно они подспудно определяют во многих случаях оценки и критерии действий и мотивов как бюрократов, так и верующих разных конфессий.

Современная ценность индивидуальной религиозности (тоже весьма расплывчатая и ограниченная) явно проступает в тех местах книги, где речь идет о примерах прочного, сознательного усвоения веры, некой духовной упругости и неподатливости конфессий, неподвластности их всем манипуляциям и насилиям власти (с. 83, 368, 729, 730, 875). Достаточно перечитать «эту поразительную историю» католических Медведичей. В книге довольно ясно ощутима иерархия конфессий по степени сознательности и духовности. Сомнения могут быть только на счет первого места в этой «лестнице духа» – то ли католики, то ли иудеи. Скорее иудеи, ибо для них вообще не предусмотрено какой-либо нейтральной ассимиляции (словами самих персонажей книги: «искони свое самобытное, оригинальное, упорное, неуступчивое самовоспитание» (с. 562)). Получается, что иудей не может быть деконструирован и секуляризован. На втором месте идут католики, потом – униаты, следом, пожалуй, мусульмане (хотя они привлекаются как сравнительный образчик). Последнее место занимают православные. Используя авторскую оппозицию, в книге православие тяготеет к полюсу дискредитации. Причем, как нам кажется, в выстраивании такой иерархии герои книги и

сам автор оказываются единодушны, но, видимо, по различным причинам.

Некоторые рецензенты усматривают здесь авторский «злой умысел», но фактическая картина не дает оснований для другого вывода. Сами имперские чиновники нисколько не верили в энергию православной веры, в ее жизненность и способность самостоятельно противостоять другим конфессиям (сколько бы это ни было мучительно для православных чиновников): «Нас здесь раздопчут» (с. 106). Такой пессимизм не был достоянием только бюрократии Северо-Западного края. Можно вспомнить буквально аналогичные сетования на «пассивность» и «бессилие» православия у свт. Феофана Затворника, прп. Иоанна Кронштадтского, св. Николая Японского, св. Феодора (Поздеевского) и многих других [2, с. 138–140]. Однако, как верно показывает М. Д. Долбилов, те критерии «истинной духовности», которыми пользовались бюрократы, не оставлял православию никаких шансов на самостоятельность действий и, тем более, харизматическую энергию: активное «православное миссионерство никак не вписывалось в такую модель» (с. 77). Кроме того, методы дискредитации католицизма или иудаизма в немалой степени были обусловлены предыдущими опытами имперской власти в отношении православия (с. 281–283, 291–292, 296 и др.). Можно предположить, что «бессильная пассивность» православия могла бы послужить предупреждающим сигналом для бюрократической рефлексии. Но осознание последствий собственной конфессиональной политики вновь поставило бы чиновников перед неприятным выбором между последовательной современной секуляризацией и еще более радикальной религиозностью. Как нам кажется, книга убеждает в том, что к подобным смелым (или отчаянным) трансформациям имперская власть оказалась не способна.

Еще один пример, как автор, описывая практики, мотивы и стимулы бюрократии, пользуется ее же собственными методами «формовки», можно обнаружить в отдельных комментариях к индивидуальным историям обращения. К примеру, любое обращение в православие, которое уже начинало радовать сердце своей сознательностью, моментально разочаровывает последовательной архивной дискредитацией – случай с Ягминим

(с. 377). В анализе подобных историй М. Д. Долбилов сознательность обращения оценивает по степени его бескорыстности, т.е. критерием «внутренней» веры, духовной борьбы, сердечного и личного усилия является отсутствие или наличие материальных (пусть иногда символических) выгод. Выгода заподозривает «духовность» обращения и религиозности, хотя, на наш взгляд, материальная выгода и сознательность, «духовность» религиозного выбора не обязательно дискредитируют друг друга (это хорошо заметно по тому, как конфессии, да и сами чиновники, используют оппозицию «выгоды» и «бескорыстия» внутри собственных границ). Или еще один пример с обращением польского мальчика, который сопровождается авторским вопрошанием: «...поинтересовался ли батюшка тем, как смотрят на это родители несовершеннолетнего» (с. 392). В этом замечании сокрыто слишком современное представление о сознательности обращения как рационально-ответственном акте неприкасаемого взрослого индивида, что суживает традиционные представления об обращении в свою веру, свойственные религиям откровения. С точки зрения религий откровения (а чиновники только с ними имели дело) ценность обращения имеет скорее онтологический характер, чем рационально-договорной, поэтому природные признаки человека (возраст, пол, родственные связи) не считаются важными или даже дискредитируются самим фактом «духовности» обращения. И выражения вроде «ловко предложить православие (католицизм, униатство, иудаизм) в нужную минуту» уже звучат не столь анекдотически. Мы не обвиняем автора в предвзятой ироничности, но стараемся показать, насколько трудно занять совершенно нейтральную и свободную позицию при работе с этноконфессиональной историей. Если кто-то более самоуверен, то рекомендуем перечитать случай с братьями Толстиками (с. 384), чтобы хотя бы мысленно приобщиться к поистине «шизофренической» сложности людских взаимоотношений и почувствовать бессилие прямолинейных критериев.

Труд М. Д. Долбилова утверждает важнейший факт – принципиальную автономность религии, ее тотальность перед лицом любых вмешательств власти или «внешнего мира» как такового. Лейтмотив противостояния «духа» и «буквы» позволил истори-

ку с предельной остротой «проиграть» все сюжеты напряженного противостояния конфессиональных целостностей и властных усилий дисциплинирования и дискредитации неподатливых «фанатичных» и «суеверных» сообществ. Поражения власти можно понимать как поражение самой стратегии на сочетание конфессиональных и секулярных методов религиозной политики. Автор говорит, что «религия в новую, внешне во многом секулярную эпоху могла оставаться автономной от национальных чувств компонентой индивидуального и группового самосознания (как, по-видимому, может быть таковой – и даже с новой силой – в наши дни)» [3, с. 89]. Мы усилили бы тезис автора. Книга убеждает в том, что религия автономна не только от современного национализма, но и от всех попыток, пусть временами «удачных», ее инкорпорирования в «мирскую» действительность, будь то действительность административной системы империи или действительность секулярной культуры. Усиливая напряжение тезиса – религия радикально автономна внутри себя самой, поскольку граница «духа» и «буквы» впервые полагается внутри самой религии. Эта «странность» религиозности как раз определяется неподатливым, неудобным и страшным словом «дух», игнорировать специфическое для каждой конфессии проявление которого не удастся никакой власти, никакому «миру» и никакой внутриконфессиональной приватизации спиритуальности. Неудивительно, что действия и государственных чиновников, и конфессиональных миссионеров «могли быть обращены против религиозного мировоззрения как такового, независимо от конфессии» (с. 245). Возникает вопрос: не есть ли всякое вмешательство мирской власти по своей природе секулярное, дискредитирующее религию как таковую, где разница методов и мотивов вмешательства будет только в степени и специфике исторических условий? Не есть ли любое обращение, активный контакт и противоборство религий между собой отчасти такой же секулярный процесс, дискредитирующий религиозность вообще? Более того, не есть ли всякая попытка человеческого вмешательства в мир «духовного» с желанием проложить там границы, ясные, понятные и во всех отношениях удобные, не есть ли это лишь желание ограничиться «буквой», приручить, нейтрализо-

вать и капитализировать «дух»? С этими вопросами постоянно сталкиваются герои книги, пусть и не всегда формулирующие их в такой форме. Но картина может стать объемнее и радикальнее, если вспомнить, что эти проблемы терзают внутреннюю жизнь каждой конфессии. Для любой веры – это искушение регулируемости и дисциплинируемости Бога и, как следствие, людей, в этого Бога верующих. И то, что подобная дисциплина и регуляция довольно быстро приводит к той или иной степени «буквализма», безверия и секуляризации, вырождается в битвах за монополию на «дух», за превращение его в ресурс «духовной» власти, этот факт религиозной жизни является ключевой темой отчаянных конфликтов и поисков самоопределения всех религий откровения. Внутри этих религий постоянно воспроизводится кризис «духовности», который в то же время является важнейшим критерием религиозной идентичности. Это повторяющаяся борьба за обладание критерием «духа» и самим «духом» как знаком собственной подлинности. И внутри конфессий воспроизводится та же трудная и мучительная логика, которая терзала имперских бюрократов. Парадоксально, как эта логика приводит к почти марксистскому дискредитированию веры как таковой: «это хуже опиума и белены» (с. 275) (замечательный модерный образ наркотической «духовности») или к умопомрачительным гибридам, вроде «православного атеизма» (с. 453).

Автора книги упрекали за красочность нарисованных им «сомнений в духовной силе и жизненности православия» [3, с. 67–69], объясняя это трансфером авторских «фобий» или его излишней доверчивостью к бюрократической риторике. Думается, что столклись сторонники «живой» религиозности с проявлениями «неподнадзорной спиритуальности» (с. 162) в пределах того же православия, их реакция мало чем отличалась бы от растерянной агрессивности имперских чиновников. Так одна жена священника как-то жаловалась мне на «темноту» и «фанатизм» верующего народа, который устроил «страшную давку» во время крестного хода с чудотворной иконой. Люди, по ее словам, «падали на землю прямо под ноги», «по ним чуть ли не шли» (как не вспомнить русских мужиков, бросавшихся под карету царя с криками «езжай по нам, царь-батюшка!»), они «вопили,

как звери», «дети орали, как безумные», священников сбивали с ног, давили, вообще вели себя «как совершенно невменяемые». Знакомая риторика, не правда ли? С другой стороны, современные попытки затеять более «духовную» активность (например, братство или хотя сколько-то «фундаменталистскую» деятельность) почти неизбежно сопровождаются дискредитирующей риторикой о «лже-старцах», «прелести» и дословными страхованиями из XIX в.: «тайные общества, масоны, иезуиты!!!» (с. 323). Готовы ли сторонники «живого православия» принимать и такие последствия «духовной» жизни? Как следует из материалов дискуссии, среди них преобладает вера в миф о бесконфликтной инкорпорации «духовной» религиозности в привычные обыденные формы социальности, по существу давно уже секулярные. Книга М. Д. Долбилова, однако, не оставляет шансов на выживание для подобной наивной мифологии, хотя автор в какой-то степени разделяет аналогичные убеждения.

Оценивая административные практики своих персонажей, он, например, пишет, что для имперских чиновников остались «недоступными более гибкие способы присутствия в религиозной жизни подданных» (с. 756). Какие же это «более гибкие методы»? Автор не уточняет, но за этими словами снова маячат «массовая литература», «университеты», «железные дороги», «аттестаты», т.е. перспектива последовательной секуляризации, которая нейтрализует религиозность вообще, изолируя ее в гетто индивидуального интереса (да и там не оставляет ее в покое, о чем свидетельствует наша современность, ибо для нее «свобода вероисповедания ограничена правами человека», как вещает резолюция ПАСЕ «Женщины и религия в Европе» (2005 г.)). Вряд ли какая-либо конфессия (а речь идет о религиях откровения) согласится принять секулярную перспективу в качестве «более гибкого способа присутствия» власти в своей «вотчине». Но какая могла быть иная перспектива? В книге М. Д. Долбилова других вариантов не просматривается. Можно только пофантазировать вслед за К. Н. Леонтьевым с его идеалом эстетского деспотизма, о борьбе друг с другом непроницаемых, но прекрасных религиозных традиций, где победы и поражения за счет друг друга рассматриваются как воля Бога. Это отказ от се-

кулярного «толчения» между декларациями гуманизма и практикой гуманитарного насилия на фоне тотального безверия и конфессионального нивелирования. Это полное признание права выбора в делах веры за каждым человеком в сочетании с принципиальной (но не персональной), догматической непреходимостью границ между религиями и с жестким требованием соответствующих религиозных практик жизни. Это интегральный традиционализм, где в статусе изгоя оказался бы секуляризм с его «теплохладной духовностью». Какие-то блеклые намеки такой перспективы можно усмотреть в редких случаях «сближения власти с традиционалистами в разных конфессиях» (с. 755–756). Конечно, это только фантазия, которая для своего воплощения требовала бы немыслимой «весьма радикальной социальной и культурной инженерии» (с. 29). Если оставаться в пределах свершившейся истории, то книга М. Д. Долбилова великолепно вскрывает перипетии трансформаций премодерного этноконфессионального и имперского мира в общество современной «духовности» и политических практик.

История конфессиональной политики неизбежно порождает вопрос о насилии как религиозном, так и властном. В книге хорошо просматривается вся затруднительность и мучительность выбора чиновниками той или иной стратегии насилия. До какой степени насилия готова дойти власть, чтобы решить конфессиональные проблемы? Какие формы насилия власть готова была считать приемлемыми и как оправдывала свои действия? Как оценивались проявления ответного насилия со стороны той или иной конфессии? М. Д. Долбилов тщательно и осторожно реконструирует многочисленные случаи насильственных соприкосновений власти и подданных, стараясь избежать и преодолеть навязчивые националистические, конфессиональные или политические традиции интерпретаций подобных случаев. В итоге получается сложная, подвижная, словом, живая картина происходивших событий. Историк успешно справляется с трудной и неблагодарной задачей прояснения разнородных мотивов и стимулов, подчас иррациональных, которые пробуждали и поддерживали насильственные практики в отношениях власти и конфессий. Вопрос о насилии и его интерпретации открыва-

ет простор для моральных спекуляций, что проявилось в ходе дискуссии на «круглом столе». Для того чтобы подобное обсуждение было не бессмысленным, его участникам, в том числе и автору книги, следовало бы яснее определять свои этические предпочтения. В каком-то смысле, нужно самим ответить на вопросы, которыми мучились чиновники Северо-Западного края. Пока и у автора, и у его оппонентов общим является неприятие насилия как такового, что, конечно, недостаточно. На этом фоне проявляются этические симпатии, в основном по принципу, который немцы приписывали несчастным готтентотам: «у меня украли – плохо, я украл – хорошо». К примеру, Д. Сталюнас критически упрекает автора книги за чрезмерное доверие к бюрократической риторике, за отождествление ее с реальностью практики, отчего, по его мнению, дискриминация католиков выглядит менее репрессивной, чем было «на самом деле» [3, с. 62]. «Живая» религиозность оппонента не терпит отстраненности по отношению к самой себе. Еще резче подобные метаморфозы этических оценок насилия проступают в реакциях националистически ориентированных читателей книги. На наш взгляд, продуктивнее было бы поставить проблему насилия в контексте автономии религиозности. Каждая из конфессий, о которых идет речь, имеет свои критерии отношения к насильственным действиям как внутри своих границ, так и в отношениях с «внешним» миром. Религии откровения, основанием которых является Крест или национальное мученичество, вряд ли могут заимствовать оценки степени и пределов насилия со стороны «внешнего» мира из набора критериев секулярного гуманизма, который и сам неоднороден и непоследователен.

Особого внимания заслуживает методологический аспект книги, который менее всего заметили и по справедливости не сумели оценить. В книге преобладает антипозитивистская установка – и в языке, и в методе. Автор не принимает наивно-реалистического гипостазирования понятий, когда слово воспринимается как субстанция. Неудивительно, что у позитивистски мыслящих критиков текст М. Д. Долбилова вызвал резкое неприятие, пос-

кольку для них любой анализ «прямых референций»* [3] будет выглядеть как профанация «священных» символов и слов. Отсюда их жалобы на непонятность языка, неясность и нечеткость определений, нехватку системы и логики. Для позитивизма понимание вариаций и переходов смыслов – непосильная задача. Он ожидает прямой корреляции понятий и реальности, почему выставляет автору требование писать трактат с примерами, капризничает по поводу объема книги и тут же жалуется на микроскопичность и дотошность анализа. Позитивистское историописание нервно реагирует на риторику книги, потому что для него риторики не существует: все метафоры суть живые существа. Это вера в возможность хирургических метаморфоз «современного российского сознания», которое можно «вырывать из имманентности истории» и перенести «в иную искусственно сконструиро-

* Под «прямой референцией» подразумевается иллюзия непосредственного выражения действительности в языке, вера в естественную связь между словом и предметом, наивное полагание, будто истина буквально выражена в речи, что М. М. Бахтин называл «фикцией буквальных реалей слова». Это отчасти последствие примитивно-реалистической веры в тождество имен и сущностей, отчасти неосознанное последствие позитивизма как стремления к «научности» языка на основе логических референциальных моделей. Самый заурядный пример – фетишизм (а подчас и анимизм) понятий («класс», «нация», «историческое сознание» и т.п.). Поэтому на критику подобного фетишизма всегда нервозно реагируют националистически ориентированные историки [4]. Однако конструктивистские версии историописания тоже не свободны от намерений языкового присвоения реальности, поскольку прямая референция может осуществляться не только между словом и опытной (обычно понимаемой как чувственная и материальная) действительностью, но и между словом и действительностью сознания. Деконструкция претендует также на знание строгих правил и истории «сборки» тех или иных смыслов, которые мнятся вечными только в силу скрытости, забвения, неосознанности их происхождения и специфических форм обоснованности. Но это подразумевает отсылку к знанию «истинного положения дел», которое услужливо предоставляется многочисленными узурпаторами прав на ведение реальности – социологией, психологией, антропологией и др. [2, с. 75–78]. Таким образом, прямая референция порождает либо чрезмерное отождествление имен и сущностей, либо такое же чрезмерное их разделение.

ванную культурно-философскую среду» [3, с. 69] (будто «современное российское сознание» (кто знает, что это?) можно перекладывать с места на место, словно подручную вещь). «Наивный реалист», который верит в субстанциальность абстрактных понятий и одновременно в грубую наличность «факта», пугается, что понятия и факты – это смысл, который отнюдь не тождествен физическому предмету или силе. Такие книги будут пугать позитивистов, переживающих за неприкасаемость учебников, якобы обладающих магической силой убивать или подменять историческую память народа, разрывая «имманентность исторического опыта».

Вместе с тем интеллектуально изошренные читатели не намного преуспели в понимании методологической особенности книги М. Д. Долбилова. Если не обращать внимания на снисходительные советы «со-читать» книгу как дневник или как постмодернистский роман (не очень вежливых по отношению к грандиозной архивной работе автора), главный упрек состоит в том, что М. Д. Долбилов не удержался от построения «большого нарратива», вместо того чтобы прямо писать «историю дискурса» [3, с. 85]. Сторонники чистого конструктивизма требуют аналитики, в рамках которой вопрос о какой бы то ни было реальности не ставился, но только о «средствах устроения этой реальности». От автора книги ожидали немислимой отстраненности, словно не замечая его героических усилий выдержать максимально возможную беспристрастность. Однако критическая взыскательность «мастеров деконструкции» не долго выдерживает свою возвышенную позицию. Тут же повторяются простейшие позитивистские упреки: «утонул в собственной изошренности», «смешал свое сознание с сознанием чиновников», «приписал им свои фобии», «не слишком дистанцировался», «принципиально политкорректен». Следом поспешает позитивистское разделение, «с одной стороны», «самой реальности», которая может быть понята «прямым» образом (например, «социальная действительность») и, «с другой стороны», отражений этой «реальности» «в головах» персонажей книги. Причем познание «реальности» мыслится безукоризненно и незамутненно адекватным, а ее «отражения» – кривыми, неверными, ущербными. Историки словно забывают о своих собственных «головах».

Несомненное достоинство книги М. Д. Долбилова в том и состоит, что он сумел провести свое детище между методологическими Сциллой и Харибдой. Он сохраняет требование прямой референции, но относит его не к «реальности» и «понятиям», а к смыслу фактов и понятий. Тем самым подрывается позитивистский иллюзион субстанциальных понятий. Если позитивист заталкивает «реальность» в строго ранжированные ящики «понятий» и потом наивно отождествляет их (строгая корреляция объема понятия и реальной сущности, отчего бутылка в алтаре – это мелочь, а нация – это величие [3, с. 67]), то М. Д. Долбилов позволяет понятиям «плыть» и «плавиться», поскольку он остро чувствует и передает существенный, субстанциальный зазор между понятиями и многообразием фактической реальности. Но и желание соотнести факты и смыслы в книге не пропадает в отличие от чистого конструктивизма, который ничего кроме значений знать не хочет. М. Д. Долбилов как настоящий историк слишком любит фактичные, «архивные», сплетения жизненных судеб «маленьких людей», чтобы возвышенно отстраниться от них. Между «фактами» и «смыслами» он сохраняет большой зазор интерпретации и коммуникации, которые могут быть чрезвычайно разнообразными, могут окрашивать и «факты», и «смыслы» самыми непредсказуемыми оттенками соотношений, но никогда не делают их прямыми, строго коррелятивными отражениями друг друга. Это ценное методологическое достижение его труда: умение уловить не прямые формы интерпретаций и коммуникаций между «патетикой риторики и гротеском практики» [3, с. 65], между просторной объемностью гипостазированных понятий и пахучей плотностью действительности. Все, кто ожидал от книги простых и непротиворечивых схем, покладисто пакующих сложность жизни по правилам predetermined логистики, конечно, будут разочарованы.

К неоспоримым достоинствам книги относится грандиозная архивная работа, проделанная М. Д. Долбиловым. Здесь напрашиваются геологические метафоры. Безусловно, прав П. Верт, который считает исследование М. Д. Долбилова «в этом отношении образцовым» [3, с. 51].

Перед нами большой труд большого историка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Усыскин Л. История одной шизофрении / Л. Усыскин // Лехаим. – М., 2011. – № 7.
2. Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнь. Деятельность. Труды. – М., 2000.
3. Империи, нации и конфессиональная политика в эпоху реформ : круглый стол // Российская история. – М. : Наука, 2012. – № 4. – С. 47–93.
4. Кіштываў А. Новыя крыжаноцы / А. Кіштываў // Arche. – Минск, 2010. – № 12. – С. 300–308.

Воронежский государственный университет, Воронежская православная духовная семинария

Прасолов М. А., доктор философских наук, профессор кафедры истории России

E-mail: prasol@yandex.ru

Тел.: 8-951-552-93-02

Voronezh State University, Voronezh Orthodox Seminary

Prasolov M. A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Russian History Department

E-mail: prasol@yandex.ru

Tel.: 8-951-552-93-02

**«РЕНЕССАНС» РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
XX ВЕКА**

**(Рец. на кн.: Сапелкин Н. С. Жребий истины. Церковные
расколы XX в. – Воронеж : Центрально-Черноземное
книжное издательство, 2012. – 236 с.)**

Н. Н. Лупарева

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 апреля 2014 г.

В настоящее время все чаще говорят о так называемом «религиозном ренессансе», охватившем современное российское общество, вызывающем много обсуждений и споров и почти никого не оставляющем равнодушным. Одним из проявлений данной тенденции стал широкий исследовательский интерес к изучению истории Русской православной церкви, особенно XX в. К таким исследованиям относится монография Н. С. Сапелкина «Жребий истины. Церковные расколы XX в.», посвященная одному из самых сложных периодов российской церковной истории – выживанию русской православной церкви в первые годы существования советской власти. Церковные расколы тех лет были умело инспирированы большевистским руководством страны, которое стремилось, играя на внутренних противоречиях православного духовенства, не удивительного в годы всеобщей смуты и разрухи, лишить церковную организацию прочной основы, расколоть ее и уничтожить как духовно-нравственную и общественно-политическую силу общества.

Книга Николая Сапелкина раскрывает малоизученную тему – историю церковных расколов начала XX в. в Воронежской епархии. Знакомство с работами наиболее заметных в рассматриваемой области исследователей – А. Н. Акиньшина, М. В. Шкаровского, А. Э. Левитина, В. М. Шаврова и др. – позволило автору определить проблемно-хронологическую составляющую исследования.

Источниковая база исследования широка: в книге анализируются документы центральных и региональных архивов, таких как ГАРФ, РГАСПИ, РГИА, РЦХИДНИ, ЦА ФСБ РФ, ЦГАООУ, ЦДНИ ТО, ГАВО, ГАОПИ ВО, многие из которых впервые вводятся в научный оборот. В конце каждой части монографии публикуются источники, иллюстрирующие рассматриваемый материал, что позволяет глубже понять сущность рассматриваемых процессов и явлений. Показателен в этом плане «Протокол заседания 2-го Всероссийского поместного церковного собора 1923 г.» (с. 54–60), который объясняет реформаторские амбиции обновленцев, раскрывает субъективность позиции большинства участников съезда.

Предложенная структура работы основана на проблемно-хронологическом методе исследования, который позволяет рассмотреть заявленные исследовательские проблемы наиболее полно и в широком контексте исторического развития советского государства указанных хронологических периодов. В первой главе монографии рассматривается история обновленческого раскола в Воронежской епархии в 1922–1943 гг. В ней раскрывается суть обновленчества как явления жизни Русской православной церкви XX столетия и его проявления на территории Воронежской епархии. По итогам исследования материалов этой главы Н. С. Сапелкин делает вывод о том, что «реформаторский потенциал Русской православной церкви оказался не настолько значительным, как представлялось в начале XX в. Столкнувшись с многочисленными политическими и экономическими проблемами, обновленческая церковь не смогла удержаться на исторической арене, постепенно теряя влияние и окончательно исчезнув в 1946 г.» (с. 50).

Вторая глава исследования рассматривает григорианский раскол в Воронежской епархии 1925–1944 гг., поводом к которому явилось якобы допущенное нарушение соборности единоличным управлением местоблюстителя патриаршего престола митрополита Петра Крутицкого и единоличная передача им церковной власти своему заместителю митрополиту Сергию. Деятельность раскольников была связана с созданием Временного Высшего церковного совета, где тон задавал архиепископ Ека-

теринбургский Григорий (Яцковский). Н. С. Сапелкин указывает на сотрудничество григорианцев с ОГПУ. В главе описывается деятельность проводников григорианского раскола в Воронежской епархии – Уразовского епископа Митрофана (Русинова), митрополита Виссариона (Зорина), епископа Воронежского и Острогожского Евлогия (Хомика) и др. В рецензируемой книге утверждается, что Воронежская епархия лидировала по количеству примкнувших к расколу на территории Центральной России (с. 82). В качестве причины угасания этого направления автор указывает начало массовых репрессий 1937 г. (с. 84).

Третья глава исследования раскрывает историю буюевского раскола на территории Воронежской епархии в 1927–1937 гг. Эта глава наиболее полно отражает влияние субъективного, человеческого фактора на процессы, происходившие в Русской православной церкви в первые годы советской власти. В качестве основной причины, убедившей епископа Алексия (Буя) уйти в раскол и заявить о неприятии печально известной июльской декларации митрополита Сергия (Страгородского), стала боязнь потерять свое место. Буй заявлял о своей приверженности местоблюстителю патриаршего престола Петру (Полянскому), находившемуся в то время в заключении и также осуждавшему декларацию Сергия. Именно Буй признали своим духовным лидером все противники позиции Сергия (Страгородского) на территории Северного Кавказа и Восточной Украины (с. 103). В Центрально-Черноземном регионе движение охватило более 40 районов (с. 105). Автор подробно излагает детали следственных дел 1930 и 1932–1933 гг., направленных против буюевцев. В качестве причины прекращения движения Н. С. Сапелкин опять же указывает на массовые репрессии конца 1930-х гг.

Рассматривая буюевский раскол, Н. С. Сапелкин отмечает, что к концу 1920-х гг. «определились основные контуры церковной политики: массовое сокращение количества действующих храмов, значительное уменьшение числа священнослужителей, вытеснение православия на обочину общественной жизни» (с. 107).

В четвертой главе описывается история катакомбной церкви в период с 1943 по 1993 г. В Воронежской области это движение охватывало Евдаковский, Острогожский, Подгоренский,

Песковский, Борисоглебский, Грибановский, Павловский, Верхне-мамонский и другие районы. Катакомбная церковь показана через деятельность ее руководителей: иеромонаха Анувия (Капинус Андрей Антонович), схиигуменьи Макарии (Чеботарева Мария Ивановна). Н. С. Сапелкин проводит параллель между катакомбной церковью и старообрядчеством, исходя из того что оба течения явились формой протеста народных масс против внутрицерковных преобразований. В 1990-е гг. катакомбники отказались соединяться с официальной церковью и влились в альтернативное православие, рассмотрению которого посвящена пятая глава монографии.

В заключение исследования автор делает следующий вывод: «Раскол Русской православной церкви XX века еще нельзя считать окончательно преодоленным, как и раскол века XVII» (с. 227).

В целом монографию Н. С. Сапелкина следует признать важным и зрелым исследованием. Однако оно вызывает ряд замечаний. Во-первых, располагая богатым фактическим материалом, автор почти не использует его для формулирования теоретических выводов. Между тем факты, приведенные в исследовании, ставят перед читателями некоторые вопросы: например о том, почему Воронежская епархия в 1920–1930-е гг. стала одним из крупнейших центров религиозного расколичества. Во-вторых, недостаточно четко представлена позиция официальной церкви; ее отношению к расколам можно было бы посвятить отдельную главу исследования, в частности интересным было бы изложение отношения к церковным неурядицам местоблюстителя патриаршего престола митрополита Крутицкого Петра (Полянского), который участвовал в жизни церкви, даже находясь в заключении. В-третьих, вызывает нарекания приведенная автором характеристика Алексия (Буя), который представлен как человек не вполне чистоплотный, ушедший в раскол не столько из-за идейного несогласия с декларацией Сергия (Страгородского), сколько из-за стремления сохранить свое место, так как митрополит Сергий якобы мог лишить его должности из-за многочисленных жалоб прихожан. Такая оценка свидетельствует о том, что автор, создавая исторический портрет Буя, использовал преимущест-

венно источники, составленные уже после объявления им о своем несогласии с заместителем местоблюстителя сторонниками Сергия, стремившимися очернить лидера нового раскола. В исследованиях других авторов, например М. В. Шкаровского, даны иные оценки Алексия (Буя), подчеркнут его авторитет среди верующих, который вряд ли мог быть заслужен, не будь епископ твердо убежден в своей позиции.

Воронежский государственный университет

Лупарева Н. Н., кандидат исторических наук, преподаватель

Тел.: 8-920-408-16-56

Voronezh State University

Lupareva N. N., Candidate of Historical Sciences, Lecturer

Tel.: 8-920-408-16-56

УДК 271.2-9(47+57)«12/20»(049.32)

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ С XIII ПО XXI ВЕК
(Рец. на кн.: Первые церковно-исторические
Митрофановские чтения в ВГУ : сборник материалов.
– Воронеж : Полиарт, 2012. – 278 с.)

Н. Н. Лупарева

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 апреля 2014 г.

Изменение статуса и общественной роли Русской православной церкви в современной России позволяет говорить о русском религиозном ренессансе. Если в 1990-е гг. обращение людей к церкви часто проявлялось как политический протест атеистическому советскому периоду или было обусловлено тяжестью социально-экономического положения огромных масс населения России и стремлением найти в религии утешение и надежду, то начиная с 2000-х гг. (хотя этот рубеж во многом условен) ситуация меняется. В настоящее время среди воцерковленных россиян можно встретить людей разного социального статуса и материального достатка, разных возрастов, особенно примечательно, что растет число молодых прихожан, и их обращение к православию вполне осмысленно. На наш взгляд, в современной деидеологизированной России люди интуитивно пытаются найти и точку опоры, и нравственный ориентир, и национальную идею, т.е. то, что превращает население государства в общество, а не просто в скопление людей – в национальной религии. Это выводит Русскую православную церковь на совершенно иной уровень. Индикатором подобного процесса во многом может служить тот факт, что православие в той или иной форме начинает включаться в образовательный процесс. Например, во многих вузах появляются теологические факультеты или открываются специальные магистерские программы.

Не стал исключением и Воронежский государственный университет, открывший в 2012 г. магистерскую программу «Исто-

© Лупарева Н. Н., 2014

рия православной церкви», а годом ранее проводший Первые церковно-исторические Митрофановские чтения. В 2012 г. по итогам этих чтений был опубликован сборник материалов, который можно рассматривать как один из первых шагов академического изучения теологии на базе ВГУ. Интересно, что на данное начинание коллектива Воронежского университета благословил патриарх Кирилл, который не просто поддержал идею открытия в ВГУ кафедры теологии, но и предложил еще более масштабную задачу – создание факультета теологии (с. 6).

В сборнике представлены труды ученых ВГУ, Московской духовной академии, Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Воронежской православной духовной семинарии, Воронежского института Федеральной службы исполнения наказаний, сотрудников управления культуры администрации городского округа г. Воронеж, комиссии по канонизации святых и историко-архивного отдела Воронежско-Борисоглебской епархии. Тематика статей сборника достаточно широка: она не ограничивается только историей Воронежской епархии, а рассматривает широкий круг проблем развития Русской православной церкви с XIII по XXI в.

Открывают сборник приветственные речи ректора ВГУ профессора Д. А. Ендовицкого и митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия, в которых актуализируется важность проведения подобного рода чтений. Д. А. Ендовицкий отмечает, что обращение к изучению церковного наследия позволяет сделать «культурную и религиозную карту» России более понятной современным россиянам (с. 9). По мнению митрополита Сергия, задача чтений – «бережно и ответственно воссоздавать подлинное историческое наследие», ставшее основой русской цивилизации (с. 13–14).

Статьи в сборнике представлены в хронологическом порядке: от статей, раскрывающих отдельные страницы развития Русской православной церкви в XIII в., до проблематики XX столетия. Однако им предшествует статья В. М. Кириллина «Церковная составляющая русской языковой культуры», в которой автор проводит замечательный эксперимент с целью выяснения степени понимания лексики, связанной с религиозной сферой. Экс-

перимент автора заключался в том, что 24 студентам-журналистам первого года обучения, имевшим высокие показатели ЕГЭ, предложили проанализировать стихотворение Б. Пастернака «На Страстной». Это стихотворение было написано для романа «Доктор Живаго» и отразило религиозные переживания главного героя (с. 18). Студентам предлагалось ответить, например, на такие вопросы: что такое страстная, пасха, псалтырь, царские врата, крестный ход, плащаница, просфоры, паперть, ковчег и др. Оказалось, что большая часть студентов имеет весьма смутные представления о достаточно простых церковных и религиозных терминах, что свидетельствует «о скудоте восприятия очень образно и содержательно яркого и насыщенного литературного памятника» (с. 24–25). Эти результаты позволили автору задаться следующим вопросом: «Если диалог церкви и общества по части смыслообмена конгениален тому, что продемонстрировало предпринятое мною тестирование, тогда спрашивается: каково же реальное качество происходящей коммуникации..?» (с. 25). Этот вопрос одновременно оправдывает цели, поставленные перед рассматриваемым сборником.

Не ставя задачей рассмотрение всех статей сборника, остановимся лишь на вызвавших наибольший интерес. Статьи Ю. В. Селезнева «Церковная политика митрополита Алексия на Ордынской территории: спор между Рязанской и Сарайской епархиями о юрисдикции в междуречье Дона и Хопра в XIII–XIV вв.» и Н. А. Комолова «Роль Русской православной церкви и Воронежской епархии в строительстве военно-морского флота на Воронежской земле: от Петра I до Анны Иоанновны» показывают роль церкви в государственном строительстве в соответствующие эпохи в указанных направлениях. Статья Э. В. Комоловой раскрывает длительную историю строительства Благовещенского собора и архиерейского дома в Воронеже, занявшего целое столетие.

Тематически близки статьи А. О. Мещеряковой и А. Ю. Минакова, рассматривающих православный компонент взглядов заметных государственных деятелей начала XIX в. В статье А. О. Мещеряковой «Православная риторика пропагандистских выступлений Ф. В. Ростопчина в 1812 г.» проанализировано пра-

восславное содержание пропагандистской деятельности выдающегося уроженца Воронежской губернии (с. 53). Автор указывает, что в представлениях Ростопчина «православие было главным атрибутом «русскости», платформой для единения народа вокруг общей идеи, в данном случае – вокруг идеи защиты Отечества», а «православная риторика выступила важным и эффективным инструментом воздействия на сознание широких слоев населения Московской губернии, создавая прочную идейную и эмоциональную связь между главнокомандующим в Москве и ее жителями» (с. 54).

А. Ю. Минаков в статье «Эволюция религиозных взглядов М. Л. Магницкого» уверенно развенчал миф о человеке, которого либеральная и марксистская историография заклеимила как «реакционера» и «мракобеса», а современники видели его как символ идейной беспринципности. Автору удалось раскрыть путь духовных исканий от масонства к православию и событиями его биографии, опираясь на психологические характеристики и факторы, доказать искренность его обращения к русской национальной религии. Параллельно он затронул вопрос глубокого социокультурного разрыва между привилегированными и непривилегированными слоями русского общества (с. 65). То, что дворянство считало православие «мужицкой» религией, во многом объясняет попытки обособиться от простонародья увлечениями масонством, католичеством, протестантизмом.

Интересна и ценна статья М. А. Прасолова «Философия В. Н. Карпова и русский метафизический персонализм». Она посвящена недооцененной в русской философии фигуре, человеку, заслуживающему внимание хотя бы за то, что он является автором перевода на русский язык сочинений Платона. В истории русской философской традиции он является одним из творцов персоналистической линии русской философии (с. 87), и именно в этом ключе раскрывает взгляды Карпова М. А. Прасолов.

Особенно интересна та часть сборника (бóльшая его часть), которая посвящена истории Русской православной церкви XX в. Интерес не случаен, так как именно этот период по понятным причинам наименее изучен. Обобщая отраженный в 12 содер-

жательных статьях материал, можно сказать, что история церкви данного периода предстает как трагическая, мрачная страница гонений, преследований и просто безжалостных, незаконных расправ над людьми, оставшимися верными своей вере. В материалах отчетливо прослеживается градус накала отношений между Советским государством и Русской православной церковью. Если, например, в статьях Н. В. Макеева «Воронежский епархиальный миссионер Лев Захарович Кунцевич – материалы к житию воронежского новомученика» и В. А. Аленовой «Из истории гонений на православную церковь в Воронежской губернии в 1920-е гг.» описаны примеры травли служителей церкви в первые годы советской власти, как правило, заканчивавшиеся либо расстрелом, либо смертью преследуемого в ссылке, то в статье С. В. Хатунцева «Поборы по отношению к Покровскому кафедральному собору Воронежа в середине 60-х – конце 80-х гг. прошлого века» отражена уже иная, экономическая, форма притеснения и использование православной церкви в интересах социалистического государства.

Приведенный перечень затронутых в сборнике проблем далеко не полный и заслуживает пристального внимания. Все представленные материалы написаны с опорой на широкую источниковую базу и, как правило, касаются вопросов малоизученных или совсем не изученных историографией. Знакомство с ними заставляет задуматься не только об узких вопросах церковного развития, но и более широких вопросах общественного и государственного строительства. В связи с этим хотелось бы пожелать, чтобы в последующих сборниках значительное число статей было посвящено тем аспектам православного вероучения, которые оказали решающее влияние на формирование русской ментальности. Во вступительной речи Д. А. Ендовицкого упоминается знаменитая работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» и высказанная в ней главная мысль о том, что «без понимания специфики протестантского богословия в европейском контексте изучение смены экономических формаций будет неполным, ущербным, научно нечестным» (с. 8). Можно добавить, что без понимания этой специфики будет ущербным и изучение смены парадигм политического раз-

вития. Религия, формируя на протяжении многих веков народную ментальность определенного типа, формирует и особенности социального, экономического, политического поведения исповедующего ее народа. В данном контексте обращение российского ученого сообщества к истории православной церкви и ее вероучения будет обращением к поискам органического пути развития России.

Воронежский государственный университет

Лупарева Н. Н., кандидат исторических наук, преподаватель

Тел.: 8-920-408-16-56

Voronezh State University

Lupareva N. N., Candidate of Historical Sciences, Lecturer

Tel.: 8-920-408-16-56

ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2014. № 1

Научный журнал

Ведущий редактор издательской группы *Н. Н. Масленникова*
Компьютерная верстка *Л. О. Мецержаковой*
Корректор *Г. И. Старухина*

Подписано в печать 22.06.2014
Формат 60×84/16. Уч.-изд. л. 11,4. Усл. п. л. 11,2
Тираж 500 экз. Заказ 44

Издательский дом ВГУ
394000 Воронеж, пл. Ленина, 10
Отпечатано в типографии Издательского дома ВГУ
394000 Воронеж, ул. Пушкинская, 3