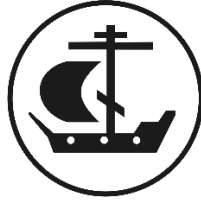


Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2013

Научно-богословский журнал

История Русской Православной Церкви

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Редактор выпуска: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулан*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Московской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

1, 2013

The History of the Russian Orthodox Church

Editorial Board

Chief Editor: *Bishop of Peterhof Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editor of the Issue: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Research at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Alexandr Vasilyevich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Research at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-Rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patristic Studies: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Teacher at Moscow Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Русская Церковь в синодальный период

- А.А. Бландов.* К биографии епископа Гавриила (Бужинского) — проповедника и переводчика первой трети XVIII в. 8
- А.Ю. Минаков.* Обстоятельства возникновения и деятельность «православной партии» в 1820-е гг. 25
- И.В. Амбарцумов.* Проблемы и коллизии брачного права Российской империи (конец XIX – начало XX века) 39
- Священник Алексей Колчерин.* Православная миссия через просвещение: школы Н.И. Ильминского во второй половине XIX – начале XX вв. 114
- А.А. Хохлов.* Идейные и организационные принципы первых нелегальных семинарских организаций в г. Казани в конце XIX в. (на материалах Национального архива Республики Татарстан) 136
- И.В. Лысенко.* Личность императора-страстотерпца в общественном сознании России начала XX в. 143

Русская Церковь в эмиграции

- Д.В. Хмыров.* Русская церковная эмиграция в Китае в историко-политическом контексте: от эры милитаристов до японо-китайской войны (1917–1937) .155

Русская Церковь в XX веке

- Н.В. Стратилат.* Восточная церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Молдавии во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. 167

Архивоведение

- М.В. Шкаровский.* Документы петербургских архивов — источник по изучению истории Русской Православной Церкви 194

Религиозная жизнь древнерусского общества

- П.И. Гайденко.* Критерии выбора кандидатов на епископство в домонгольской Руси: несколько штрихов к картине религиозной жизни древнерусского общества 207

Критика и библиография

| | |
|--|-----|
| <i>Священник Константин Костромин. Святость в Древней Руси, или Популяризация идеологических мифов</i> | 226 |
| <i>Священник Константин Костромин. Герой XII века в петербургских исследованиях</i> | 229 |
| <i>Д.А. Карпук. Летопись скорбных дней</i> | 231 |

CONTENTS

The Russian Church in the Synodal Period

- A.A. Blandov.* The Biography of Bishop Gavriil (Buzhinskiy), a Preacher and Translator of the First Third of the 18th Century 8
- A.Y. Minakov.* The Circumstances of the Occurrence and Activity of the “Orthodox Party” in the 1820s 25
- I.V. Ambartsumov.* Problems and Collisions of Marriage Law in the Russian Empire (Late 19th – Early 20th Centuries) 39
- Priest Alexiy Kolcherin.* Orthodox Mission through Education: Schools of Nikolay Ivanovich Ilminskiy in the Second Half of the 19th - Early 20th Centuries .. 114
- A.A. Khokhlov.* The Ideological and Organizational Principles of the First Illegal Seminary Organizations in Kazan in the Late 19th Century (Based on the Materials of the National Archives of the Republic of Tatarstan) 136
- I.V. Lysenko.* The Person of the Emperor-Passion Bearer in Public Consciousness of the Early 20th Century Russia 143

The Russian Church in Emigration

- D.V. Khmyrov.* Russian Church Emigration in China in Historical and Political Context: from the Age of Militarists to Sino-Japanese War (1917–1937) 155

The Russian Church in the 20th Century

- N.V. Stratilat.* Romania’s Eastern Church Policy and the Condition of the Orthodox Church in Moldova during the Great Patriotic War of 1941–1945 167

Archival Studies

- M.V. Shkarovskiy.* Documents of St. Petersburg Archives as a Source for Studying the History of the Russian Orthodox Church 194

The Religious Life of Old Russian Society

- P.I. Gaidenko.* The Criteria for Selecting Candidates for Episcopacy in Pre-Mongol Russia: a Few Traits to the Picture of the Religious Life in Old Russian Society 207

Critics and Bibliography

| | |
|---|-----|
| <i>Priest Konstantin Kostromin. Sanctity in Old Russia, or Popularizing Ideological Myths</i> | 226 |
| <i>Priest Konstantin Kostromin. The Hero of the 12th Century in St. Petersburg Research</i> | 229 |
| <i>D.A. Karpuk. The Chronicle of Mournful Days</i> | 231 |
| Annotations | 239 |

А.А. Бландов

К БИОГРАФИИ ЕПИСКОПА ГАВРИИЛА (БУЖИНСКОГО) — ПРОПОВЕДНИКА И ПЕРЕВОДЧИКА ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII в.

Настоящая статья, в основе которой лежат архивные и малоизвестные опубликованные источники, представляет собой первый опыт научной биографии Гавриила (Бужинского), епископа Рязанского, выдающегося проповедника и переводчика первой трети XVIII в. Особое внимание в статье уделено деятельности Преосвященного Гавриила на должности обер-иеромонаха российского флота и члена Святейшего Синода. Приводятся новые сведения о сочиненных им проповедях, церковных службах и других произведениях.

Ключевые слова: Гавриил (Бужинский), епископ Рязанский, проповедник, обер-иеромонах, Александро-Невский монастырь, Святейший Синод.

Имя Преосвященного Гавриила — Рязанского епископа, проповедника, писателя и переводчика — хорошо известно историкам русской культуры XVIII в. Статьи о нем можно найти во многих энциклопедических изданиях. Но все существующие к настоящему времени биографические очерки весьма поверхностные, некоторые же из них и вовсе не выдерживают никакой критики. Так, масса фактических ошибок содержится в часто цитируемом справочнике Ю.В. Толстого¹, а сведения, приводимые в одном из современных изданий², иначе как фантастическими назвать нельзя. Некоторые авторы заметно преувеличивают заслуги Преосвященного, другие, напротив, считают его ничтожной фигурой «в истории русской жизни и просвещения»³. Как бы то ни было, но полноценная научная биография епископа Гавриила (Бужинского) до сих пор не написана.

Алексей Александрович Бландов — аспирант кафедры исторического регионоведения Исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (var_87@inbox.ru).

¹Толстой Ю.[В.] Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии всероссийской со времени учреждения Святейшего Правительствующего Синода (1721–1871). СПб., 1872. С. 7. Те же ошибки можно встретить и в работах других авторов: *Гаврилов А.В.* Очерк истории С.-Петербургской синодальной типографии. Вып. 1: 1711–1839. СПб., 1911. С. 71; *Пречистенский Т.* Летопись русской церкви // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 3. С. 72.

²*Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века: Учеб. пособие для вузов. М., 1992. С. 62–64.

³А. Бв. [Рец. на кн.:] Евгений Петухов. Проповеди Гавриила (Бужинского) (1717–1727). Историко-литературные материалы из эпохи преобразований. Юрьев, 1901 // Исторический вестник. 1902. Т. LXXXVII. С. 352.

Стоит признать, что о ранних годах жизни будущего Рязанского архипастыря известно немного, неизвестно даже его мирское имя. Существуют сложности и с определением места его рождения. Митрополит Евгений (Болховитинов) родиной Преосвященного называл польскую Малороссию, Заднепровье⁴. Г.-Ф. Миллер полагал, что фамилия Бужинский имеет польские корни и происходит от обитателей берегов реки Буг⁵. Высказывалось также мнение, что среди предков епископа Гавриила были богатые слободские жители Украины⁶. После публикации в начале XX в. некоторых документов из архива Святейшего Синода появилось предположение, что Преосвященный родился в городе Изюм, ныне расположенном в Харьковской области (Восточная Украина). Именно там проживали его отец Федор Федорович Бужинский (умер в 1732 г.), который, судя по отрывочным сведениям, занимался торговлей⁷, а также родной брат Прокопий, который в 20–40-х гг. XVIII в. служил изюмским протопопом⁸.

Возможно, еще одним братом Преосвященного являлся Ярема Федорович Бужинский, бывший в 1710-х гг. казацким сотником вблизи Полтавы⁹. Там же в 1730-х гг. жили зять (видимо, муж племянницы) Гавриила решетиловский городской атаман Петр Иванович Бражинский, а также многочисленные обыватели, носившие фамилию Бужинские¹⁰. Это дает основания предполагать, что родиной Рязанского епископа мог быть вовсе не Изюм, а город Решетиловка (ныне — в Полтавской области Украины).

Есть некоторые данные и о других родственниках Преосвященного Гавриила. Среди них наиболее известен его племянник (вероятно, сын сестры) Кириак

⁴Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995. С. 57.

⁵Полное собрание поучительных слов, сказыванных в высочайшем присутствии государя императора Петра Великого Преосвященным Гавриилом (Бужинским). М., [1784]. С. III.

⁶[Филарет (Гумилевский), свт.] Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 5. Харьков, 1858. С. 22.

⁷РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 188. Л. 1, 2, 12; ОАСС. Т. XI. Стб. 247–253; [Филарет (Гумилевский), свт.] Историко-статистическое описание... Отд. 5. С. 22–23.

⁸Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода (далее — ОАСС). Т. XI. СПб., 1903. Стб. 247–253. См. также: Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 796. Оп. 12. Д. 188. Л. 2, 76 об., 78 об.

⁹Кривошея В.В. Українська козацька старшина. Ч. 1: Урядники гетьманської адміністрації. Київ, 2005. С. 190–191.

¹⁰ОАСС. Т. XI. Стб. 247–248; РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 188. Л. 2 об., 14 об; Кривошея В.В. Українська козацька старшина. Ч. 1. С. 190–191; Джерела з історії полтавського полку (середина XVII–XVIII ст.). Т. I: Компуті та ревізії Полтавського полку. Компут 1649 р. Компут 1718 р. Полтава, 2007. С. 153–165.

Андреевич Кондратович — поэт и переводчик, оставивший после себя богатое литературное наследие¹¹.

Ориентировочной датой рождения будущего священноначальника Рязанской епархии обычно называют 1680 г. За неимением опровергающих или подтверждающих эту датировку источников она традиционно принимается на веру. Нет также оснований сомневаться, что местом учебы Преосвященного была Киево-Могилянская академия, где, по сведениям историка В.И. Аскоченского, Гавриил пребывал с малых лет и прошел по порядку все классы¹². Преподавал ли затем Гавриил в академии¹³ и был ли он представлен в 1706 г. посетившему Киев Петру I¹⁴, доподлинно неизвестно. Одно можно сказать точно: примерно в это время будущий епископ переехал в Москву (высказывалось мнение, что он был туда вызван блюстителем патриаршего престола митрополитом Стефаном Яворским¹⁵), где стал учителем в Славяно-греко-латинской академии.

Почти все, что мы знаем о московском периоде жизни Преосвященного Гавриила, было почерпнуто Г.-Ф. Миллером из заметок, оставленных епископом на полях своей книги «Псалтирь с восследованием». Там указывалось, что в сентябре 1707 г. будущий Рязанский владыка принял монашеский постриг в Заиконоспасском Учительном монастыре, в 1708 г. был поставлен в диакона, а в 1709 г. — в иеромонаха¹⁶. Также есть данные, что примерно в эти годы иером.

¹¹Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (далее — ОР РНБ). Ф. XVIII. 8. Л. 3 об; РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 219. Л. 1; ОАСС. Т. XI. Стб. 292. Подробнее о Кондратовиче см.: *Пеккарский П.[П.]* Кондратович, русский прозаик и стихотворец, филолог и беллетрист XVIII столетия // *Современник*. 1858. № 6. С. 452–484; *Тихонравов Н.С.* Кирьяк Кондратович, переводчик прошлого столетия // *Библиографические записки*. 1858. № 8. С. 225–236.

¹²*Аскоченский В.[И.]* Киев с древнейшим его училищем Академией. Ч. 1. Киев, 1856. С. 293.

¹³Такая информация встречается в литературе: *Луппов С.П.* Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973. С. 259.

¹⁴См., например: *Серафим (Путерский), игум., Мелетия (Панкова), мон.* Гавриил // *Православная энциклопедия*. Т. X. М., 2005. С. 211.

¹⁵*Аскоченский В.[И.]* Киев с древнейшим его училищем... С. 293. С.П. Луппов ошибается, утверждая, что Гавриил был переведен в Москву лишь в 1714 г. (*Луппов С.П.* Книга в России... С. 259).

¹⁶Собрание некоторых проповедей, говоренных с 1719 по 1726 год в присутствии Петра Великого и при гробе сего государя Преосвященным Гавриилом, бывшим сперва обер-иеромонахом при морском флоте, потом Ипатским архимандритом, Святейшего Правительствующего Синода членом, архимандритом же Сергиево-Троицкой лавры, школ и типографии протектором и, наконец, Рязани и Мурома епископом. М., 1768. С. 2.

Гавриил (Бужинский) встречался с еретиком Дмитрием Тверетиновым и старался вернуть его в лоно Православной Церкви¹⁷.

В 1714 г., по сведениям Г.-Ф. Миллера, последовало назначение иеромонаха Гавриила на должность префекта Славяно-греко-латинской академии¹⁸, после чего он был вызван в Санкт-Петербург, в только что основанный Александро-Невский монастырь (ныне — Лавра). Впрочем, вопрос о времени его переезда является дискуссионным. Обычно называются 1717¹⁹, 1718²⁰ или 1719 гг.²¹ Но, видимо, все эти даты не соответствуют действительности. Архивные документы свидетельствуют, что священноинок Гавриил был зачислен в братию Невского монастыря намного раньше — в 1714 г.²² По мнению С.Г. Рункевича, обнаружившего данные материалы, иеромонах Гавриил стал первым после архимандрита Феодосия (Яновского) насельником этой обители²³. Правда, судя по другим источникам, в марте 1715 г. Гавриил снова уехал в Москву и вернулся в Петербург лишь на следующий год (деньги на переезд и подъем ему выдавались в 1716 и 1717 гг.)²⁴. В течение всего этого времени иером. Гавриил (Бужинский) продолжал именоваться префектом и, как показал С.Г. Рункевич, находился в монастыре на особом положении — у него были собственная лошадь и свой келейник²⁵.

Вскоре по приезду в новую столицу иером. Гавриил получил должность обер-иеромонаха флота, то есть управляющего всеми священниками, служившими на кораблях. Но о времени этого назначения в литературе также нет еди-

¹⁷РГИА. Ф. 796. Оп. 2. Д. 187. Л. 326 об.–327; ОАСС. Т. II. Ч. 1. СПб., 1879. Стб. 296.

¹⁸Собрание некоторых проповедей... С. 2. Встречающиеся в литературе датировки 1709 г. (*Хижняк З.И.* Бужинський // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне видання. Київ, 2001. С. 90) и 1720 г. (*Толстой Ю.[В.]* Списки архиереев... С. 7) не верны.

¹⁹Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / Под ред. С.Н. Южакова и П.Н. Милюкова. Т. 4. СПб., 1901. С. 23.

²⁰*Смирнов С.[К.]*, прот. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 207.

²¹*Евгений (Болховитинов)*, митр. Словарь исторический... С. 57.

²²РГИА. Ф. 815. Оп. 4. 1720 г. Д. 45. Л. 4; Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великого (далее — ОААНЛ). Т. 3: 1720–1721 годы. Пг., 1916. Стб. 83.

²³*Рункевич С.Г.* 1) История Русской Церкви под управлением Св. Синода. Т. 1. СПб., 1900. С. 210; 2) Александро-Невская Лавра. 1713–1913. СПб., 1913. С. 41.

²⁴ОААНЛ. Т. 1: 1713–1716 годы. СПб., 1903. Стб. 528, 932–933; РГИА. Ф. 815. Оп. 1. 1716 г. Д. 35. Л. 18, 26; Ф. 796. Оп. 1. Д. 155. Л. 11.

²⁵*Рункевич С.Г.* Александро-Невская Лавра... С. 292. См. также: ОААНЛ. Т. 2: 1717–1719 годы. СПб., 1911. Стб. 649–651, 1224; РГИА. Ф. 815. Оп. 2. 1719 г. Д. 188. Л. 16, 25.

ного мнения, что объясняется малой степенью изученности истории флотского духовенства XVIII в. Например, современная исследовательница О.Г. Агеева считает, что иеромонах Гавриил уже «с 1714 г. возглавлял флотских служителей культа»²⁶. П.А. Кротов полагает, что назначение на должность обер-иеромонаха произошло не позже 1717 г.²⁷ Еще некоторые авторы указывают на 1719 г.²⁸ Однако, наиболее распространенной в литературе датировкой является 1718 г. Действительно, в июле 1718 г. в письме к отцу Гавриилу генерал-адмирал Ф. М. Апраксин писал: «Его царского величества повелением определены Вы с нами быть во флоте, и всем священникам, которые на кораблях, повелено быть в Вашем надсмотрении»²⁹.

Отметим, что священники появились на российских военных кораблях в первые годы XVIII в. Поначалу, правда, имели место лишь единичные назначения, и только в 1718 г. во флот было отправлено сразу 39 священнослужителей во главе с иером. Гавриилом (Бужинским)³⁰, который, возможно, тогда еще не имел звания обер-иеромонаха. Впервые в этой должности он упоминается весной 1719 г.³¹

По всей видимости, непосредственно в морском походе иером. Гавриил участвовал лишь однажды, в 1719 г.³² Все остальное время он находился при портах, решая разные проблемы корабельных священников: занимался снабжением их церковной утварью, неоднократно хлопотал о своевременной выдаче им жалованья³³. Есть основания полагать, что в 1719 г. он вместе с архимандритом Феодосием составлял инструкции («пункты») для иеромонахов флота³⁴. Каждую зиму иером. Гавриил возвращался в Санкт-Петербург, в Александро-

²⁶ Агеева О.Г. «Величайший и славнейших более всех градов в свете» — град Святого Петра (Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века). СПб., 1999. С. 300.

²⁷ Кротов П.А. Основание Санкт-Петербурга: загадки старинной рукописи. СПб., 2006. С. 17.

²⁸ Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический... С. 57; Аскооченский В.[И.] Киев с древнейшим его училищем... Ч. 1. С. 293; Смирнов А., прот. История флотского духовенства. Ч. 1: История флотского духовенства в царствование Петра Великого. Пг., 1914. С. 47.

²⁹ Российский государственный архив Военно-морского флота (далее — РГАВМФ). Ф. 233. Оп. 1. Д. 255. Л. 151.

³⁰ РГИА. Ф. 815. Оп. 2. 1718 г. Д. 39. Л. 1.

³¹ РГАВМФ. Ф. 212. Оп. 11. 1719 г. Д. 8. Л. 26 об., 29 об; РГИА. Ф. 815. Оп. 2. 1719 г. Д. 53. Л. 2 об., 3 об; ОААНЛ. Т. 2. Стб. 950.

³² РГАВМФ. Ф. 212. Оп. 11. 1720 г. Д. 43. Л. 20. — См. также: Походный журнал 1719 года. СПб., 1855. С. 82.

³³ РГАВМФ. Ф. 212. Оп. 11. 1720 г. Д. 43. Л. 3, 17 об., 19–20, 27 об; Д. 11. Л. 313.

³⁴ Рункевич С.Г. Александро-Невская Лавра... С. 283; ОААНЛ. Т. 2. Стб. 950–951.

Невский монастырь, а для наблюдения над оставшимися в Ревеле священнослужителями назначался особый «начальствующий иеромонах». Первым из них в конце 1720 г. стал бывший учитель Московской академии о. Рафаил (Заборовский)³⁵. Он исполнял обязанности Гавриила и напрямую ему подчинялся, а в марте 1721 г. вовсе был назначен на его место³⁶.

За время пребывания в должности обер-иеромонаха Гавриил неоднократно читал проповеди (в столичных соборах, в походных церквях и даже на борту кораблей). Многие историки полагают, что его способность «к сочинению и произношению проповедей приобрела <...> всеобщее уважение» еще в Москве³⁷. Некоторые даже пишут, что он с 1709 г. занимал в академии должность проповедника³⁸. Но на сегодняшний день известны лишь «слова», сказанные им с февраля 1717 г. по май 1727 г.³⁹ Большинство из них касаются вопросов государственной важности и всячески восхваляют деяния Петра Великого, что хорошо отражено в строках, принадлежащих перу неизвестного поэта XVIII в.:

На стогнах городских, в святилище церквей,
В полях среди полков и средь морских зыбей
Бужинский, истины вещая глас народу,
Храм, грады и полки и с жителями воду
С восторгом радостным, внимающими, зрел,
Когда величие гласил Петровых дел⁴⁰.

Некоторые из проповеднических произведений иером. Гавриила (Бужинского) сразу публиковались. А слово, сказанное им в день годовичного поминовения Петра Великого, было даже переведено на латинский язык капелланом английской фактории в Санкт-Петербурге Томасом Консеттом и издано в Берлине. Издание осуществлялось на средства автора, но почти весь тираж погиб в

³⁵РГАВМФ. Ф. 212. Оп. 11. 1720 г. Д. 43. Л. 20.

³⁶РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 155. Л. 16–3; ОАСС. Т. I. СПб., 1868. Стб. 140–141.

³⁷См., например: *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический... С. 57; *Аскоченский В. [И.]* Киев с древнейшим его училищем... Ч. 1. С. 293.

³⁸*Смирнов С. [К.], прот.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. С. 207.

³⁹Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований / Изд. Е.В. Петухов. Юрьев, 1901. С. IX.

⁴⁰Впервые эти строки опубликовал Миллер: Полное собрание поучительных слов... С. V. — Н.А. Ратынский приписывает их Г.Р. Державину (*Ратынский Н.А.* Феатрон, или позор исторический. (Памятники древней письменности. 1881. № 4). СПб., 1881. С. 5).

море во время транспортировки⁴¹ (по-видимому, один из уцелевших экземпляров хранится ныне в Российской национальной библиотеке в составе коллекции «Россика»). Спустя несколько лет Консетт включил уже в свое собственное сочинение о России переводы «Слова» на английский и латинский языки⁴². Известно также издание проповеди на латыни, вышедшее в 1726 г. в Ревеле⁴³, а В.С. Сопиков указывает еще и на рижское издание 1726 г.⁴⁴

Первое собрание проповеднических сочинений Преосвященного Гавриила Бужинского издал в 1768 г. Г.-Ф. Миллер⁴⁵. В нем содержались всего четыре ранее публиковавшиеся произведения, а также небольшая вступительная статья. Немного дополненное издание вышло в 1784 г.⁴⁶, и все же основная масса проповедей оставалась неизвестной. Лишь в конце XIX в. историк русской литературы Е.В. Петухов сумел обнаружить в библиотеке Московской духовной академии рукописный сборник с текстами еще нескольких десятков сочинений епископа Гавриила. Все они были опубликованы в 1901 г.⁴⁷

Документы синодального архива свидетельствуют, что священноинок Гавриил не только сам регулярно выступал в роли оратора, но также по указу Петра I в течение ряда лет занимался сбором проповедей, произнесенных разными лицами во время Северной войны⁴⁸. Возможно, именно с этой целью в 1724 г. он принимал участие в разборе бумаг, оставшихся после смерти митрополита Стефана Яворского⁴⁹.

⁴¹ Берков П.Н. Томас Консетт, капеллан английской фактории в России. (К истории русско-английских литературных связей в 1720-е годы) // Проблемы международных литературных связей. Л., 1962. С. 14–18; *Грасгофф Х.* Из истории связей Берлинского общества наук с Россией в 20-х годах XVIII в. // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. (XVIII век. Сб. 7). М., Л., 1966. С. 63; For God and Peter the Great. The works of Thomas Consett, 1723–1729 / Ed. by J. Cracraft. Boulder, New York, 1982. P. 17–18, 33.

⁴² *Consett Th.* The Present State and Regulations of the Church of Russia. Established by the Late Tsar's Royal Edict. London, 1729. P. 337–366, 371–403.

⁴³ *Грасгофф Х.* Из истории связей Берлинского общества наук с Россией... С. 61.

⁴⁴ *Сопиков В.С.* Опыт российской библиографии: В 2-х т. Т. 1. СПб., 2006. С. 62.

⁴⁵ Собрание некоторых проповедей...

⁴⁶ Полное собрание поучительных слов...

⁴⁷ Проповеди Гавриила Бужинского... С. VIII. Называть издание 1784 г. самым полным неверно (см.: Петр I в русской литературе XVIII века (тексты и комментарии) / Отв. ред. С.И. Николаев. СПб., 2006. С. 333).

⁴⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 3. Д. 1253. Л. 1–31 об; ОАСС. Т. II. Ч. 2. СПб., 1873. Стб. 612–613; Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи (далее — ПСПР). Т. IV: 1724–1725, января 28. СПб., 1876. С. 148, 200.

⁴⁹ ОАСС. Т. IV. СПб., 1880. Стб. 459.

Как видно, иеромонах Гавриил быстро зарекомендовал себя сторонником петровских преобразований. Не заставило себя долго ждать и его продвижение по иерархической лестнице. Последний раз в должности обер-иеромонаха он упоминается в 1720 г.⁵⁰ В самом начале следующего 1721 г. в России вступил в силу Духовный регламент и был создан Святейший Синод. В его первоначальный состав Гавриил вошел с титулом советника и одновременно был возведен в сан архимандрита Костромского Ипатьевского монастыря⁵¹.

Для решения многочисленных проблем вверенной ему обители в феврале 1721 г. архимандрит Гавриил испросил у Синода отпуск и отправился в Кострому⁵². Через несколько месяцев он вернулся в Петербург, где в июле все того же 1721 г. вступил в должность «протектора» синодальных училищ и типографий⁵³. По мнению С.Г. Рункевича, это назначение он получил как наиболее образованный из всех советников Синода первого состава⁵⁴.

На протяжении последующих лет через архимандрита Гавриила проходила значительная часть издававшихся в России книг и прочей печатной продукции. Некоторые издания он редактировал лично, и поэтому, как заметил один его биограф, «был всегда завален срочной и часто весьма неблагодарной работой»⁵⁵. Например, в 1724 г. он исправлял орфографические ошибки, допущенные при переводе П.А. Толстым на русский язык «Турецкой истории»⁵⁶. Также немало времени уходило на борьбу со злоупотреблениями в типографиях, решение кадровых и финансовых вопросов⁵⁷. Кроме того, в 1722 г. настоятель Ипатьевского монастыря был выдвинут от Синода в комиссию для согласования российского Уложения с эстляндскими и шведскими правами⁵⁸. Ссылаясь на нехватку времени, в 1723 г. он просил об увольнении с должности протектора⁵⁹. Но прошение это не было удовлетворено.

⁵⁰Некоторые авторы, однако, продолжают и далее именовать его обер-иеромонахом (см., например: *Hughes L. Peter the Great. A Biography. New Haven and London, 2002. P. 211*).

⁵¹РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 155. Л. 16; ОАСС. Т. I. Стб. 140.

⁵²ОАСС. Т. I. Стб. 116–117, 200–202.

⁵³Там же. Стб. 464.

⁵⁴*Рункевич С.Г. История Русской Церкви... Т. 1. С. 210.*

⁵⁵*Шереметевский В.[В.] Гавриил // Русский биографический словарь. [Т. 4.] М., 1914. С. 30.*

⁵⁶РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 411. Л. 4–8; ОАСС. Т. IV. Стб. 417.

⁵⁷*Гаврилов А.В. Очерк истории С.-Петербургской синодальной типографии. Вып. 1. С. 70–92; Луптов С.П. Книга в России... С. 71–77. См. также: ОАСС. Т. I. Стб. 465, 466, 468.*

⁵⁸ОАСС. Т. II. Ч. 2. Стб. 194; ПСПР. Т. II: 1722. СПб., 1872. С. 484; Т. III: 1723. СПб., 1875. С. 143.

⁵⁹РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 402. Л. 11 об.

И все же, несмотря на занятость, архим. Гавриил (Бужинский) всегда находил возможность заниматься литературной деятельностью, в частности, переводами с латинского языка. Так, по заказу Петра I он перевел на русский язык «Разговоры дружеские» Эразма Роттердамского (опубликованы в 1717 г.), «Введение в историю Европейскую» Самуэля Пуфендорфа (1718 г.), «Феатрон, или позор исторический» Вильгельма Стратемана (1724 г.). Однако степень его участия в переводе того или иного произведения не всегда можно точно определить. Например, над книгой Стратемана он работал вместе с «потрудившимися», имена которых остались неизвестными⁶⁰. А приписывать ему перевод сочинения Самуэля Пуфендорфа «О должности человека и гражданина»⁶¹ и вовсе ошибочно. В действительности, он лишь исправлял перевод, сделанный ранее типографским справщиком Иосифом Кречетовским⁶². Также есть сведения, что архимандрит Гавриил редактировал оставшийся незавершенным перевод «Большого исторического Мореева словаря»⁶³.

Меньше нам известно о собственных произведениях будущего Рязанского архипастыря. По высочайшему указу им был разработан краткий катехизис «Последование исповедания», который, по мнению святителя Филарета (Гумилевского), явился едва ли не самым лучшим из всего, что Преосвященный Гавриил писал для Церкви⁶⁴. Также он редактировал чин избрания и рукоположения архиерейского⁶⁵, совместно со Стефаном Прибыловичем исправлял сочиненные ранее ектении и молитвы о победе над супостатами⁶⁶, составлял и редактировал церковные службы⁶⁷. Так, в декабре 1722 г. ему приказали сочинить вместе с

⁶⁰ Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. / Сост. Т.А. Быкова и М.М. Гуревич. М., Л., 1958. С. 268.

⁶¹ См, например: *Собрание некоторых проповедей... С. 4; Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический... С. 59; *Сопиков В.С.* Опыт российской библиографии. Т. 1. С. 99.

⁶² РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 671. Л. 1–11; Оп. 12. Д. 209. Л. 7–7 об; ПСПР. Т. IV. С. 208; ОАСС. Т. I. Стб. 718–720. Одним из первых внимание на это обратил П.П. Пекарский (*Пекарский П.[П.]*). Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. СПб., 1862. С. 213).

⁶³ *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический... С. 59; *Бегунов Ю.К.* Бужинский // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. Л., 1988. С. 129. Имеется в виду «Большой исторический словарь» Луи Морери, впервые изданный в Лионе в 1671 г.

⁶⁴ *Филарет (Гумилевский), свт.* Обзор русской духовной литературы. Кн. 2: 1720–1863. Изд. 3-е. СПб., 1884. С. 287.

⁶⁵ ОАСС. Т. I. Стб. 681.

⁶⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 61. Л. 2–3.

⁶⁷ Святитель Филарет (Гумилевский) также называл Бужинского автором книги «Юности честное зеркало» (*Филарет (Гумилевский), свт.* Обзор русской духовной литературы. Кн. 2. С. 287), что, впрочем, весьма сомнительно.

московскими школьными учителями, а затем напечатать службы в честь следующих праздничных дат: 27 июня (Полтавское сражение), 30 августа (заключение Ништадтского мира), 28 сентября (битва при Лесной) и 24 ноября (тезоименитство императрицы Екатерины Алексеевны)⁶⁸. Был ли исполнен этот указ — неизвестно. Но с уверенностью можно говорить то, что в 1724 г. архимандрит Гавриил отредактировал написанную ранее Феофилактом (Лопатинским) и уже правленую Петром I благодарственную службу в честь Полтавской победы. Сохранился подлинный текст с замечаниями Петра Великого и комментариями редактора⁶⁹. Также нет никаких сомнений в том, что Гавриил работал над службой, приуроченной к 30 августа — одновременно ко дню заключения Ништадтского мира (1721 г.) и дню перенесения мощей св. князя Александра Невского в Санкт-Петербург (1724 г.).

Еще в 1722 г. Петр I повелел к неким «новосочиненным святому благоверному князю <...> стихирам приполнить новым сочинением канон и прочее, что во всей службе содержится». Синод перенаправил этот указ архимандриту Гавриилу⁷⁰, но последний, по всей видимости, не приступил тогда к его исполнению. 30 августа 1724 г. Петр повторно «указал к сочиненным... стихирам и синаксарю сочинить сделаны (видимо, седалны. — А.Б.) и канон». Члены Синода снова приговорили «всю ту службу, как надлежит быть, совсем исправно учинить <...> Гавриилу»⁷¹, отметив, что в новом литургическом тексте следует объединить житие князя, отрывки из истории Северной войны и рассказ о переносе мощей святого в Санкт-Петербург⁷². Работа над составлением «Службы благодарственной Богу, в Троице Святой славимому, на воспоминание заключенного мира между Империей Российской и короной Свейской» была закончена в начале 1725 г., после чего сразу приступили к печати. Всего к 1726 г. было издано около 12 тысяч книжек, которые были разосланы по епархиям⁷³.

⁶⁸РГИА. Ф. 796. Оп. 3. Д. 1247. Л. 1–2; ОАСС. Т. II. Ч. 2. Стб. 603–604.

⁶⁹Пекарский П.[П.]. Наука и литература в России... Т. II. СПб., 1862. С. 200–201; Описание изданий, напечатанных кириллицей... С. 167–168; Мартынов И.Ф. Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой» // XVIII век. Сб. 9. Л., 1974. С. 139–148.

⁷⁰РГИА. Ф. 796. Оп. 3. Д. 1256. Л. 1–3; ПСПР. Т. II. С. 660; ОАСС. Т. II. Ч. 2. Стб. 615–616.

⁷¹ПСПР. Т. IV. С. 188; РГИА. Ф. 815. Оп. 4. 1725 г. Д. 42. Л. 1 об.–2; Ф. 796. Оп. 5. Д. 406. Л. 1; Оп. 12. Д. 209. Л. 8.

⁷²РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 406. Л. 3а, 5; ПСПР. Т. IV. С. 248.

⁷³РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 406. Л. 5, 6 об.–7; Ф. 815. Оп. 4. 1725 г. Д. 42. Л. 1–34; Д. 239. Л. 2; ПСПР. Т. IV. С. 311; ОАСС. Т. VIII. СПб., 1891. Стб. 47. Некоторые авторы ошибочно датируют службу 1722 г. ([Чистович И.А.] Сведения о бывшей типографии Александро-Невского монастыря и о напечатанных в ней книгах // Христианское чтение. 1857. Ч. 1. С. 351).

Нельзя забывать, что архимандрит Гавриил параллельно с литературной деятельностью продолжал занимать несколько важных церковных постов. В марте 1722 г. он был поставлен настоятелем Троице-Сергиева монастыря⁷⁴, но как член Синода оставался в Санкт-Петербурге, где проживал на Петербургском острове в двух избах и пяти светлицах⁷⁵. Однако несколько раз по различным делам он все же отлучался в Москву⁷⁶. Например, в 1725 г. он участвовал там в организации православной миссии, направлявшейся в Калмыкию⁷⁷.

Удивительно, что, будучи одним из самых видных деятелей Церкви петровского времени, архимандрит Гавриил так и не получил при Петре I сан епископа, хотя в 1724 г. выдвигался в качестве кандидата на архиерейскую кафедру в Казань⁷⁸. Лишь в октябре 1726 г., оставив все свои предыдущие синодальные посты (вместе с этим, кстати, была упразднена и должность протектора), он был рукоположен во епископа Рязанского⁷⁹.

На рязанской кафедре, как утверждают местные историки, архипастырь проявил себя, прежде всего, ревнителем просвещения. Для школы при архиерейском доме были построены новые здания, в ней значительно увеличилось число учеников⁸⁰. Учителем туда был вызван упоминавшийся уже Кириак Кондратович⁸¹. Также по инициативе епископа производился ремонт Успенского кафедрального собора, где началось возведение нового иконостаса⁸².

⁷⁴ОАСС. Т. II. Ч. 1. Стб. 541–542; Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Вып. 2. СПб., 1910. С. 14. Встречается неверная датировка 1721 г.: Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический... С. 57; Смирнов С.[К.], прот. История Московской Славяно-греко-латинской академии. С. 207.

⁷⁵РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 321. Л. 8; ОАСС. Т. III. СПб., 1878. Стб. 309.

⁷⁶См., например: ОАСС. Т. III. Стб. 660–661.

⁷⁷Там же. Т. IV. Стб. 193; Т. V. СПб., 1897. Стб. 100; ПСПР. Т. V: 25 января 1725 – 5 мая 1727. СПб., 1881. С. 3, 20–22; Т. VIII: С 19-го января по 23-е декабря 1732. СПб., 1890. С. 161–162. Подробнее см.: Гурий (Степанов), архиеп. Первая православная миссия среди калмыков и ее историческая жизнь // Православный собеседник. 1914. Фев. С. 271–327.

⁷⁸ОАСС. Т. IV. Стб. 554.

⁷⁹Там же. VI. СПб., 1883. Стб. 353; Описание рукописей, хранящихся в архиве... Т. I. СПб., 1904. С. 551. В июле того же года он был назначен епископом Тверским, но посвящение так и не состоялось (ОАСС. Т. VI. Стб. 352).

⁸⁰Воздвиженский Т.[Я.] Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел сей епархии от учреждения ее до нынешних времен. М., 1820. С. 238; Аглицев Д.И. История Рязанской духовной семинарии. Рязань, 1889. С. 13–15.

⁸¹ОР РНБ. Ф. XVIII. 8. Л. 3 об; РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 219. Л. 1; ОАСС. Т. XI. Стб. 292.

⁸²ОАСС. Т. VII. СПб., 1885. Стб. 129–133; РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 174. Л. 7 об.

В Рязани, однако, Преосвященный Гавриил пробыл недолго. Вскоре по поступившим на него доносам началось длительное судебное следствие, материалы которого отложились в нескольких объемных делах синодального архива⁸³. Епископа обвиняли в пролитии Святых Тайн, в безвинном отлучении людей от Церкви, в том, что он разломал старинный храм в московском Троицком Богоявленском монастыре и не вернул две панагии, взятые им в Троице-Сергиевом монастыре⁸⁴. Хотя, возможно, это были лишь поводы. По мнению Ю.К. Бегунова, данное дело следует связывать с гонениями на бывших сподвижников Петра I⁸⁵. Другие авторы склонны видеть причину в личных отношениях к епископу «старо-церковной партии»⁸⁶. В 1729 г. в рамках следствия Преосвященный Гавриил был вызван из Рязани в Москву, где он вместе с 39 своими служителями был вынужден жить на наемной квартире, ибо рязанское подворье было занято грузинским царем Вахтангом VI⁸⁷.

Но в 1730 г. основные обвинения с епископа Гавриила были сняты, и в сентябре ему было разрешено на время вернуться в Рязань⁸⁸. Однако по неизвестным причинам он предпочел остаться в Москве. Не лишним будет заметить, что некоторые авторы попросту замалчивают факт следствия в биографии епископа. Так, В.И. Аскоченский пишет, что лишь расстроенное здоровье не позволило Преосвященному продолжить управлять Рязанской епархией⁸⁹. С ухудшением самочувствия традиционно связывают и его отказ от поездки в Рязань в 1730 г.⁹⁰

В январе следующего года Синод выдвинул Преосвященного Гавриила кандидатом в архиереи в Киев и в Ростов⁹¹. Но, видимо, состояние здоровья

⁸³ОАСС. Т. IX. СПб., 1913. Стб. 189–212; Т. X. СПб., 1901. Стб. 109–114; 434–440; Т. XI. Стб. 104–111, 487–490, 1101–1112.

⁸⁴РГИА. Ф. 796. Оп. 10. Д. 131. Л. 3–3 об., 10 об; Оп. 12. Д. 328. Л. 10–11 об.

⁸⁵Бегунов Ю.К. Бужинский. С. 128.

⁸⁶[Архангельский А.С.] Отзыв заслуженного ординарного профессора А.С. Архангельского о сочинении студента V семестра Историко-филологического факультета Николая Смирнова на тему: «Гавриил Бужинский как проповедник» // Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1907 год. Казань, 1908. С. 13.

⁸⁷ОАСС. Т. X. Стб. 109, 310–312; РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 174. Л. 1. Хотя, по мнению Бегунова, Бужинский находился в Москве с 1728 г. (Бегунов Ю.К. Бужинский. С. 128).

⁸⁸РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 392. Л. 1; ОАСС. Т. X. Стб. 638.

⁸⁹Аскоченский В.[И.] Киев с древнейшим его училищем... Ч. 1. С. 294. Иногда даже пишут, что Гавриил покинул Рязань лишь незадолго до смерти, в 1731 г. (Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений. Т. 4. С. 23).

⁹⁰Есть, впрочем, мнение, что Гавриил на три месяца (в сентябре–декабре 1730 г.) все же отлучался к себе в епархию (Шереметевский В.[В.] Гавриил. С. 30).

⁹¹ОАСС. Т. XI. Стб. 6.

епископа ухудшилось, и 27 апреля 1731 г. он скончался. Последним местом жительства для него стал съёмный дом в Китай-городе, а погребен Преосвященный был в одной из церквей московского Заиконоспасского монастыря⁹². Оставшееся после смерти епископа имущество, по условиям Духовного регламента, перешло Синоду⁹³. Например, обширная библиотека Преосвященного Гавриила поступила в Славяно-греко-латинскую академию⁹⁴, некоторая часть книг попала в библиотеку московской синодальной типографии⁹⁵, а отдельные манускрипты оказались в рукописной коллекции Святейшего Синода⁹⁶.

Преосвященный Гавриил (Бужинский) был в числе самых видных архиереев первой трети XVIII в., это отмечали многие его современники. Так, ярый противник церковных реформ Маркелл Родышевский ставил еп. Гавриила в один ряд с наиболее известными деятелями Церкви петровского времени: архиепископом Феофаном (Прокоповичем), архиепископом Феодосием (Яновским) и архимандритом Феофилом (Кроликотом)⁹⁷. Хочется надеяться, что устранение белых пятен в биографии епископа Гавриила поможет осознать истинное значение этой фигуры в истории русской духовной культуры.

Источники и литература

1. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. XVIII. 8.
2. Российский государственный архив Военно-морского флота. Ф. 212: Государственная Адмиралтейств-коллегия. Оп. 11. 1719 г. Д. 8; 1720 г. Д. 11, 43.

⁹²РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 174. Л. 1, 7–7 об., 57. Некоторые авторы ошибаются, заявляя, что Бужинский скончался в Рязани (*Рункевич С.[Г.] Гавриил // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А.П. Лопухина. Т. IV. СПб., 1903. Стб. 12; Смирнов А., прот.* История флотского духовенства. Ч. 1. С. 47).

⁹³РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 188. Л. 151. Описание имущества опубликовано: ОАСС. Т. XI. Стб. 854–864.

⁹⁴РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 174. Л. 75. Перечень 365 книг из этой библиотеки опубликован: ОАСС. Т. XI. Стб. 832–852. Подробнее о составе библиотеки см.: *Луптов С.П.* Книга в России... С. 260–261.

⁹⁵В каталогах XVIII в. значатся 35 книг, «отобранных» у Гавриила, видимо, еще при жизни (Описание рукописей, хранящихся в архиве... Т. II. Вып. 2. С. 327, 329–331; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3301. Л. 56–56 об.).

⁹⁶Описание рукописей, хранящихся в архиве... Т. II. Вып. 2. С. 99, 442.

⁹⁷См.: *Пекарский П.[П.]*. Наука и литература в России... Т. I. С. 236; *Чистович И.[А.]* Феофан Прокопович и его время. М., 1868. С. 328.

3. Российский государственный архив Военно-морского флота. Ф. 233: Канцелярия генерал-адмирала Ф. М. Апраксина. Оп. 1. Д. 255.
4. Российский государственный исторический архив. Ф. 796: Канцелярия Синода. Оп. 1. Д. 155, 402, 671; Оп. 2. Д. 187; Оп. 3. Д. 1247, 1253, 1256; Оп. 4. Д. 61, 321; Оп. 5. Д. 406, 411; Оп. 10. Д. 131; Оп. 11. Д. 392; Оп. 12. Д. 174, 188, 209, 219, 328.
5. Российский государственный исторический архив. Ф. 815: Александро-Невская лавра Синода. Оп. 1. 1716 г. Д. 35; Оп. 2. 1718 г. Д. 39; 1719 г. Д. 53, 188; Оп. 4. 1720 г. Д. 45; 1725 г. Д. 42, 239.
6. Российский государственный исторический архив. Ф. 834: Рукописи Синода. Оп. 3. Д. 3301.
7. А. Бв. [Рец. на кн.:] Евгений Петухов. Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературные материалы из эпохи преобразований. Юрьев, 1901 // Исторический вестник. 1902. Т. LXXXVII. С. 351–353.
8. Агеева О.Г. «Величайший и славнейших более всех градов в свете» — град Святого Петра (Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века). СПб., 1999.
9. Агнцев Д.И. История Рязанской духовной семинарии. Рязань, 1889.
10. [Архангельский А.С.] Отзыв заслуженного ординарного профессора А.С. Архангельского о сочинении студента V семестра Историко-филологического факультета Николая Смирнова на тему: «Гавриил Бужинский как проповедник» // Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1907 год. Казань, 1908. С. 13.
11. Аскоченский В.[И.] Киев с древнейшим его училищем Академией. Ч. 1. Киев, 1856.
12. Бегунов Ю.К. Бужинский // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. Л., 1988. С. 128–129.
13. Берков П.Н. Томас Консетт, капеллан английской фактории в России. (К истории русско-английских литературных связей в 1720-е годы) // Проблемы международных литературных связей. Л., 1962. С. 3–47.
14. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / Под ред. С.Н. Южакова и П.Н. Милюкова. Т. 4. СПб., 1901.

15. *Воздвиженский Т.[Я.]* Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел сей епархии от учреждения ее до нынешних времен. М., 1820.
16. *Гаврилов А.В.* Очерк истории С.-Петербургской синодальной типографии. Вып. 1: 1711–1839. СПб., 1911.
17. *Грасгофф Х.* Из истории связей Берлинского общества наук с Россией в 20-х годах XVIII в. // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. (XVIII век. Сб. 7). М., Л., 1966. С. 59–65.
18. *Гурий (Степанов), архиеп.* Первая православная миссия среди калмыков и ее историческая жизнь // Православный собеседник. 1914. Фев. С. 271–327.
19. Джерела з історії полтавського полку (середина XVII–XVIII ст.). Т. I: Компюти та ревізії Полтавського полку. Компут 1649 р. Компут 1718 р. Полтава, 2007.
20. *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995.
21. *Кривошея В.В.* Українська козацька старшина. Ч. 1: Урядники гетьманської адміністрації. Київ, 2005.
22. *Кротов П.А.* Основание Санкт-Петербурга: загадки старинной рукописи. СПб., 2006.
23. *Луппов С.П.* Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973.
24. *Мартынов И.Ф.* Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой» // XVIII век. Сб. 9. Л., 1974. С. 139–148.
25. Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великого. Т. 1–3. СПб., Пг., 1903–1916.
26. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. I и др. СПб., Пг., М., 1868–1915.
27. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689–январь 1725 г. / Сост. Т.А. Быкова и М.М. Гуревич. М., Л., 1958.
28. Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. I. СПб., 1904; Т. II. Вып. 2. СПб., 1910.

29. Пекарский П.[П.] Кондратович, русский прозаик и стихотворец, филолог и беллетрист XVIII столетия // Современник. 1858. № 6. С. 452–484.
30. Пекарский П.[П.]. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I–II. СПб., 1862.
31. Петр I в русской литературе XVIII века (тексты и комментарии) / Отв. ред. С.И. Николаев. СПб., 2006.
32. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. I–X. СПб., 1869–1911.
33. Полное собрание поучительных слов, сказыванных в высочайшем присутствии государя императора Петра Великого Преосвященным Гавриилом Бужинским. М., [1784].
34. Походный журнал 1719 года. СПб., 1855.
35. Пречистенский Т. Летопись русской церкви // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 3. С. 67–73.
36. Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований / Изд. Е.В. Петухов. Юрьев, 1901.
37. Ратынский Н.А. Феатрон или позор исторический. (Памятники древней письменности. 1881. № 4). СПб., 1881.
38. Рункевич С.Г. Александр-Невская Лавра. 1713–1913. СПб., 1913.
39. Рункевич С.[Г.] Гавриил // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А.П. Лопухина. Т. IV. СПб., 1903. Стб. 11–12.
40. Рункевич С.Г. История Русской Церкви под управлением Св. Синода. Т. I. СПб., 1900. С. 210.
41. Серафим (Питерский), игум., Мелетия (Панкова), мон. Гавриил // Православная энциклопедия. Т. X. М., 2005. С. 211.
42. Смирнов А., прот. История флотского духовенства. Ч. 1: История флотского духовенства в царствование Петра Великого. Пг., 1914.
43. Смирнов С.[К.], прот. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
44. Собрание некоторых проповедей, говоренных с 1719 по 1726 год в присутствии Петра Великого и при гробе сего государя Преосвященным Гавриилом, бывшим сперва обер-иеромонахом при морском флоте, потом

- Ипатским архимандритом, Святейшего Правительствующего Синода членом, архимандритом же Сергиево-Троицкой лавры, школ и типографии протектором и, наконец, Рязани и Мурома епископом. М., 1768.
45. *Сопиков В.С.* Опыт российской библиографии: В 2-х т. Т. 1. СПб., 2006.
 46. *Тихонравов Н.С.* Кирьяк Кондратович, переводчик прошлого столетия // Библиографические записки. 1858. № 8. С. 225–236.
 47. *Толстой Ю.[В.]* Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии все-российской со времени учреждения Святейшего Правительствующего Синода (1721–1871). СПб., 1872.
 48. *Хижняк З. І.* Бужинський // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне видання. Київ, 2001. С. 90–91.
 49. *[Филарет (Гумилевский), свят.]* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 5. Харьков, 1858.
 50. *Филарет (Гумилевский), свят.* Обзор русской духовной литературы. Кн. 2: 1720–1863. Изд. 3-е. СПб., 1884.
 51. *[Чистович И.А.]* Сведения о бывшей типографии Александро-Невского монастыря и о напечатанных в ней книгах // Христианское чтение. 1857. Ч. 1. С. 340–374.
 52. *Чистович И.[А.]* Феофан Прокопович и его время. М., 1868.
 53. *Шереметевский В.[В.]* Гавриил // Русский биографический словарь. [Т. 4.] М., 1914. С. 28–34.
 54. *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века: Учеб. пособие для вузов. М., 1992.
 55. *Consett Th.* The Present State and Regulations of the Church of Russia. Established by the Late Tsar's Royal Edict. London, 1729.
 56. For God and Peter the Great. The Works of Thomas Consett, 1723–1729 / Ed. by J. Cracraft. Boulder, New York, 1982.
 57. *Hughes L.* Peter the Great. A Biography. New Haven and London, 2002.

А.Ю. Минаков

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ «ПРАВОСЛАВНОЙ ПАРТИИ» В 1820-е гг.

В статье рассматриваются причины возникновения так называемой «православной партии» в первой четверти XIX века, деятели которой добились запрета масонских лож, прекращения деятельности Библейского общества, запрета распространения в Российской империи произведений западноевропейских мистиков и ликвидации Министерства духовных дел и народного просвещения в 1820-х гг.

Ключевые слова: император Александр I, мистицизм, масонство, «Православная партия», архимандрит Фотий (Спасский), обер-прокурор А.Н. Голицын, Российское Библейское общество, Министерство духовных дел и народного просвещения, перевод Библии на русский язык.

Положение Православной Церкви в начале XIX века было незавидным. Несмотря на то, что она считалась государственной, ее влияние на образованное общество и простонародье существенно снизилось в сравнении с допетровской эпохой. Современный исследователь по этому поводу отмечает: «В великосветском кругу в отношении к ней присутствовал заметный пренебрежительный оттенок как к «простонародной» Церкви (следствием чего стали частые переходы в более «утонченное» католичество). Либералы бранили Православную Церковь за подчиненность и подконтрольность государству. Для многих в их духовных исканиях была неприемлема вообще всякая церковность»¹. В царствование Александра I началось чрезвычайно активное распространение западноевропейского мистицизма и масонства.

По отношению к враждебным Церкви течениям часть членов Синода и преподавателей духовных академий и семинарий первоначально занимала пассивную позицию, а то и увлекалась модными религиозными исканиями. Один из

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, преподаватель Воронежской православной духовной семинарии, доцент Воронежского государственного университета (minak.arkady2010@yandex.ru).

¹ *Бокова В.М.* Беспокойный дух времени. Общественная мысль первой трети XIX в. // Очерки русской культуры XIX века. Т. 4. Общественная мысль. М., 2003. С. 85–86.

наиболее радикально настроенных ревнителей православия того времени архим. Фотий (Спасский) не без оснований писал: «Синод никогда гласа своего не возвышал противу вопля нечестивых <...> Пастыри церковные, протопресвитеры и пресвитеры и прочие все, своему чреву внимающие, помышляли чад своих более учить модам, по обычаю мира воспитывать, деньги собирать и в сохранную казну полагать <...> Ректоры академий, семинарий, инспекторы, профессеры, архимандриты и прочие были только школьные любомудры, во всей силе были именем таковы, а не делом; сами заблуждали, страха ради молчали и других тому учили, дабы обратить милость на себя еретиков, безбожников, врагов веры и Церкви, за счастье считали, когда на них кто-либо из известных таковых посмотрит и поласкает»².

Распространение неправославного мистицизма в Александровское царствование было чрезвычайно активным, поскольку, с одной стороны отвечало определенным общественным потребностям, а с другой — мистики имели высокопоставленных покровителей, то есть это явление не только инициировалось сверху, но и находило спрос снизу. Если говорить об общественных потребностях, то следует пояснить, что в русском обществе послевоенной поры «совершилась необыкновенно сильная реакция против поверхностного материализма XVIII века и религиозного индифферентизма, коим ознаменованы первые годы нового столетия»³. Реакция духовенства на антицерковные и антиправославные элементы мистицизма поначалу была сравнительно слабой, оно на первых порах отнеслось к новомодным увлечениям сравнительно терпимо, поскольку одна из их основных тенденций, а именно неприятие «внешней церкви» с ее иерархией, таинствами и догматикой, проявилась далеко не в полной мере. Е.Р. Карнович писал по этому поводу: «Многие из высокостоявших духовных лиц Православной Церкви радовались тому, что прежнее безбожие в образованных классах русского общества стало заменяться хоть каким-нибудь религиозным чувством, рассчитывая на то, что впоследствии чувство это можно будет направить на учение Православной Церкви»⁴.

Протестантско-мистическое течение Александровского царствования имело западноевропейское происхождение и предполагало достижение ин-

² *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. 1895. Август. Т. 84. С. 185–186.

³ *Щебальский П. А.С.* Шишков, его союзники и противники // Русский вестник. 1870. № 11–12. паг. 1. Т. 90. С. 218–219.

⁴ *Карнович Е.Р.* Архимандрит Фотий, настоятель Новгородского Юрьева монастыря // Русская старина. 1875. Т. XIII. С. 462.

дивидом «высшей религиозности» на основе некой «внутренней» Церкви и «непосредственного слияния с божественным духом»⁵. Мистицизм, «искавший «внутренней» Церкви, нередко нападал на то, что он называл внешней или наружной церковью, осуждал ее недостатки и т.п., и эти осуждения можно было истолковать как осуждение Церкви Православной»⁶. По мнению некоторых исследователей александровской эпохи, сама идея о возможности непосредственного общения индивидуальной человеческой души с Богом потенциально содержит в себе тенденцию признать излишними или даже вредными всякие опосредующие связи: через церковную организацию, литургию и т.д. Поэтому мистицизм в сущности приводит к антицерковной позиции, противостоящей принципу организации⁷. Не случайно Стурдза для обозначения антицерковной позиции мистиков использовал термин «религиозные анархисты»⁸.

Наиболее авторитетными для русских мистиков богословами и писателями являлись Я. Бёме, И.Г. Юнг-Штилинг, Ф.С. Фенелон, Ж.М. Гюйон, К. фон Эккартсгаузен. По словам А. Эткинды, «те, кого расплывчато называли в то время «мистиками», чаще всего были протестантами или находились под их влиянием»⁹. В то же время протестантско-мистическое течение было тесно связано с масонством. «Внутреннее различие между масонством и мистицизмом не велико, иногда доходя до полного слияния в произведениях тех или иных представителей учения», — утверждал М.В. Довнар-Запольский¹⁰.

Стремительный рост мистических умонастроений был вызван событиями воистину всемирно-исторического значения. «1812 год, трагическая судьба Наполеона, ожидание новых бед и общее потрясение Европы сильно подействовали на умы, подорвали веру в прочность земного величия и обратили мысли к религии», — писал историк М.И. Сухомлинов¹¹.

В 1812 г. князь А.Н. Голицын и обер-гофмейстер Р.А. Кошелев способствовали увлечению Александра I чтением Библии, а затем и мистической ли-

⁵ *Пьтин А.Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб.: Акад. проект, 2000. С. 117.

⁶ Там же. С. 193.

⁷ *Каганович Б.С.* А.Н. Шегунин // Новая и новейшая история. 1995. № 1. С. 214.

⁸ *Стурдза А.С.* О судьбе Православной Церкви Русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. № 2. Т. XV. С. 267.

⁹ *Эткинды А.* «Умиравший Сфинкс»: круг Голицына – Лабзина и петербургский период русской мистической традиции // *Studia Slavica Finlandesica*. Helsinki, 1996. С. 33–34.

¹⁰ *Довнар-Запольский М.В.* Обзор новейшей русской истории. Киев, 1914. Т. 1. С. 222.

¹¹ *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. 1. С. 160.

тературы, значительно повлияв тем самым на формирование религиозных взглядов императора, совершившего «скачок» от деизма к «универсальному христианству», предполагавшему равноценность всех исповеданий. В России произошедшие изменения в духовной сфере оформились в новый политический курс. По мнению специалиста по истории религиозной политики в царствование Александра I Е.А. Вишленковой, «теория христианского экуменизма, которая в европейской мысли была социальной утопией, в России стала официальной идеологией. В течение почти десятилетия (1812–1824 гг.) мистико-экуменические идеи определяли характер и направления внутренней и внешней политики российского правительства»¹².

6 декабря 1812 г. Александр утвердил всеподданнейший доклад А.Н. Голицына об учреждении в Петербурге Библейского общества, в котором принимали участие представители всех основных конфессий, действующих в России. Посредством «библейских обществ» английские протестанты распространяли близкую им версию христианства по всему миру. Одним из главных средств достижения этой цели был перевод книг Священного Писания на национальные языки и последующее их широкое распространение. В России Библии на современном русском литературном языке не было. Не было Библии и на языках национальных окраин. Книги Священного Писания на церковнославянском языке, как правило, отсутствовали у частных лиц и имелись только в церквях¹³. Библейское общество ставило своей целью облегчение доступа к получению Библии на церковнославянском языке без каких-либо богословских комментариев, издание и распространение Библии на различных языках среди христиан неправославного исповедания, а также мусульман и язычников. Президентом общества был избран Голицын, а секретарями его ближайшие сотрудники А.И. Тургенев и В.М. Попов. В конце 1813 г. Александр I сам стал членом общества. Демонстративная поддержка Библейского общества со стороны монарха привела к тому, что членство в нем «стало не просто модным, но и почти обязательным, как своеобразное доказательство лояльности, и это, между прочим, привело к тому, что оно превратилось в первую в России общественную организацию с единой идеологией, созданную государством и подконтрольную ему»¹⁴.

¹² Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. С. 135–136.

¹³ Бокова А.М. Беспокойный дух времени... С. 88.

¹⁴ Там же. С. 88.

В руководстве Библейского общества количественно преобладали мистики западноевропейского толка и масоны. Однако в него входили (с 1814 г.) и православные архиереи: митрополит Михаил (Десницкий), ректор Духовной Академии архимандрит Филарет (Дроздов), ректор Петербургской Духовной Семинарии Иннокентий (Смирнов), кроме них в правление Общества вошли католический архиепископ С. Сестрэнцевич-Богуш, лютеранские и англиканские пасторы, представители различных сект. Подобный состав общества не мог в принципе не порождать противоречий: «смешение вер произвело немалый скандал: с одной стороны православное духовенство открыто роптало и начало организовываться во враждебную партию <...> с другой стороны римский двор негодовал при виде, как его уполномоченный духовный сановник братается и восседает рядом с еретическими священнослужителями»¹⁵.

После создания Библейского общества наиболее масштабной внутриполитической акцией, несущей отпечаток влияния мистических умонастроений, стало создание Министерства духовных дел и народного просвещения. К министерству относились и дела Св. Правительствующего Синода, причем таким образом, «чтобы министр духовных дел и народного просвещения находился по делам сим в таком точно к Синоду отношении, в каковом состоит министр юстиции к Правительствующему Сенату, кроме однако же дел судебных»¹⁶. Поэтому преобразование 24-го октября 1817 г. сопровождалось назначением нового обер-прокурора Святейшего Синода, который был полностью подчинен А.Н. Голицыну — князя П.С. Мещерского.

В Министерстве внедрялся принцип «самой широкой веротерпимости и полной равноправности всех исповеданий». Однако, как отмечал Н.К. Шильдер, «господствующая вера была сравнена не только с другими христианскими исповеданиями, но даже с нехристианскими; этот смелый шаг должен был неизбежно возбудить негодование и ропот среди православного духовенства и сделать существование министерства недолговечным»¹⁷. Все основные посты в министерстве князя Голицына были заняты «библейскими» деятелями. И.А. Чистович довольно точно описал точку зрения православных иерархов на происшедшие перемены в статусе Православной Церкви: «Истина существует только в од-

¹⁵ Скабичевский А.М. Очерки истории русской цензуры (1700–1863). СПб., 1892. С. 126.

¹⁶ Рождественский С.В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. СПб., 1902. С. 109–110.

¹⁷ Шильдер Н.К. Император Александр Первый. Его жизнь и царствование. СПб., 1898. Т. 4. С. 11.

ной истинной Церкви, которая потому и называется православною и составляет правило (критерий) истины для всех христианских исповеданий. И потому приравнять Православную Церковь к различным исповеданиям и обществам — значит унижать и оскорблять ее в противность истории и самого существа веры. Князь Голицын не действовал намеренно против Православной Церкви: но, ставя ее в один ряд со всеми другими исповеданиями, он унижал ее достоинство. Как министр духовных дел, он не понимал своего положения, превращая веротерпимость в признание равного внутреннего достоинства всех исповеданий; не более понимал он свое положение и как сын Православной Церкви, являясь принадлежащим ко всем исповеданиям»¹⁸.

В 1814 г. Общество приступило к печатанию Библии на церковнославянском языке, а с 1816 г. — к переводу Священного Писания на литературный русский язык. В отчете Библейского общества за 1815 г. А.Н. Голицын писал, что император «сам снимает печать невразумительного наречия, заграждавшую доныне от многих из россиян Евангелие Иисусово, и открывает сию книгу от самых младенцев народа, от которых не ее назначение, но единственно мрак времен закрыл оную»¹⁹. «Печатью маловразумительного наречия» император и Голицын именовали церковнославянский язык. После создания Священного Союза деятельность общества по переводу Библии на русский язык приобрела отчетливо выраженное политическое звучание. Александр I заявлял: «К чему послужит священный союз, если начала его останутся одинокими и не проникнут в сердце народа? Это может совершиться вполне и искренно только посредством Св. Писания на языке каждого народа. Надо распространять святые книги в том виде, как они нам даны: комментарии подкладывают обыкновенно свой смысл сообразно со своею системою. Надо предоставить каждому христианину, какого бы исповедания он ни был, воспринять благодатное действие Св. Писания: оно из каждого сделает то, чем он может быть по своей природе»²⁰.

Императорский указ о переводе Библии на русский язык появился 28 февраля 1816 г. Это решение, как утверждает М. Майофис, «было поистине революционным и сразу же породило огромное недовольство среди сторонников церковной и лингвистической архаики»²¹. Наиболее непримиримую позицию по

¹⁸ Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. М., 1997. С. 112.

¹⁹ Цит. по: Пьтин А.Н. Религиозные движения... С. 56.

²⁰ Цит. по: Кондаков Ю.Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 49.

²¹ Майофис М. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М., 2008. С. 287.

отношению к переводу Библии (вслед за Римом) на современные языки занимал католик де Местр, причем позиция его в отношении перевода принципиально не отличалась от позиции ревнителей православия: «Что будет, когда простой и прямолинейный народ получит Библию на вульгарном языке во всех библейских изданиях? Никто ничего не знает; но несомненно, что за этим последует всеобщий пожар в России, и правительство пожнет то, что посеяло»²². Недовольные протестовали против отсутствия в тексте перевода каких-либо комментариев, которые бы имели конфессиональный характер. Тот же де Местр заявлял: «отнюдь не простое чтение, но лишь преподавание Священного Писания приносит пользу. <...> Читаемое же без толкований и объяснений, Священное Писание обращается в яд»²³. По утверждению современного историка А.Н. Боханова, «произвольное толкование Священного Писания на Руси всегда и осуждалось, и запрещалось, рассматриваясь как недопустимое своеволие. Ортодоксальный подход распространялся и на намерения по поводу перевода священных текстов на современный русский язык»²⁴. При этом надо отметить, что фактически отсутствовали именно православные комментарии, и, наоборот, «уже с 1815 г. в свете появилась масса мистических сочинений, предлагавших эти комментарии, составленные в чуждом православию духе»²⁵.

Для православных максималистов перевод, который с их точки зрения делали «случайные» переводчики, зачастую далекие от практики крайней аскезы и лишенные необходимой религиозной харизмы, был неприемлем. Их точку зрения недвусмысленно выразил архим. Фотий (Спасский): «Что могло быть доброго от такого перевода детского (с участием студентов Духовной академии – А.М.), от людей, не имеющих божественной благодати в себе? <...> Имея в себе Дух Божий, явно возмущается перевода русского и проклянет начало злое оно и всех в нем трудящихся. Явно богопротивен он есть»²⁶.

Еще одну причину неприятия перевода Библии приводит современный филолог Б.М. Гаспаров: «С точки зрения традиционного религиозного сознания русский текст Священного Писания, лишенный условности и сакральной коннотации, которую традиция закрепила за славянским текстом, имел характер кощунства. Сама близость двух языков делала перевод особенно болезненным,

²² *Шебунин А.Н.* Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л., 1925. С. 118.

²³ *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 580.

²⁴ *Боханов А.Н.* Русская идея. От Владимира Святого до наших дней. М., 2005. С.255–256.

²⁵ *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005. С. 173.

²⁶ *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография... // Русская старина. 1894. № 9. Т. 82. С. 222, 224.

поскольку русская версия ощущалась при этом не как текст на другом языке, а скорее как кошунственная «подмена» сакрального текста»²⁷. Подобное восприятие переводной Библии четко фиксируется в источниках. А.С. Шишков писал А.А. Аракчееву: «Если церковные книги для того, чтоб уронить важность их, будут с высокого языка, сделавшегося для нас священным, переводиться неведомо кем и как на простонародный язык, каким говорим мы между собою и на театре, если при распространении таковых переводов (разве для того токмо нужных, чтоб со временем не разуместь церковной службы или чтоб и обедни служить на том языке, на каком пишутся комедии), еще сверх того и иностранных языков, вместо наших молитв и Евангельских нравоучений переводиться будут так называемые духовно-философические, а по настоящему смыслу карбонарские и революционные книги, если, говорю, все это продолжаться будет по прежнему, то я министром просвещения быть не гожусь, ибо, по моему образу мыслей, просвещение, не основанное на вере и верности к государю и Отечеству, есть мрак и вредное заблуждение»²⁸. Но нельзя утверждать, что подобная позиция А.С. Шишкова была характерна только для консерваторов.

Отказ от церковнославянского языка Священного Писания мог быть неприемлем и по эстетическим соображениям. К примеру, М.М. Сперанский, отнюдь не консерватор, писал своей дочери: «Сегодня, во время обыкновенного моего чтения, вместо греческого моего Завета, мне вздумалось читать Евангелие в новом русском переводе. Какая разность, какая слабость в сравнении со славянским! Может быть, и тут действует привычка, но мне кажется — все не так и не на своем месте: хотя внутренне я убежден, что это все одно и то же, но нет ни той силы, ни того услаждения. Вообще, я никогда не смел бы одобрить сего уновления. Знаю, что оно сделано с лучшими намерениями; может быть для тех, кои не привыкли к славянскому языку, это услуга. Но для чего бы кажется, не оставить их привыкнуть? Это стоит труда»²⁹.

Для православных максималистов также немаловажное значение имел тот факт, что предлагаемый перевод Библии должен был осуществляться в данном конкретном случае по инициативе близких к масонству кругов («первый захотел издать русскую Библию <...> розенкрейцер Н.И. Новиков»³⁰).

²⁷ Гаспаров Б.М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб., 1999. С. 125.

²⁸ Шишков А.С. Заметки, мнения и переписка: В 2-х тт. Берлин, 1870. Т. 2. С. 184.

²⁹ Сперанский М.М. Письмо к дочери из Сибири. 1819 // Русский архив. 1868. Стлб. 1701–1702.

³⁰ Сахаров В. Просвещенный мистицизм Александровской эпохи // Рубежи. 1998. № 1. С. 46.

Позиция ревнителей православия в отношении к переводу Библии сводилась, таким образом, к следующему. Перевод для них был «безблагодатным», «кошунственным», подготовленным «случайными людьми», неприемлемым не только по религиозным, но и по политическим, эстетическим и иным соображениям. Они считали, что перевод такого рода, как минимум, приведет к подрыву православной традиции, росту протестантских настроений, религиозному субъективизму, и, в конечном счете, появлению новых сект и расколов и революционными потрясениям. Такая оценка вполне совпадает с точкой зрения и некоторых современных исследователей: «широкое распространение Библии подрывало позиции религиозных догматиков, было шагом в сторону реформационных начинаний в церковной жизни»³¹.

Религиозные идеалы Библейского общества также вызвали крайне настороженное отношение со стороны православных консерваторов. В отчете Российского Библейского общества за 1818 г. говорилось, что деятельность библейских обществ приближает то время, «когда будет Един Пастырь и едино стадо, то есть, когда будет одна божественная христианская религия во всех, различного образования, христианских исповеданиях»³². Кроме того, сознательные и активные члены Библейского общества «жили космополитическими идеями и стремлением к благу человечества вообще» и «пытались разрушить все препятствия, созданные историческою судьбою народов и их физическими и духовными особенностями. Мечтали даже о введении всеобщего языка, как общечеловеческого орудия для выражения духа, сливающего все народы в единую семью»³³.

Подобные экуменизм и космополитизм были неприемлемы для православных консерваторов. Эсхатологические мотивы, характерные для мистических произведений, однозначно трактовались консерваторами как «революционные». Де Местр говорил (в письме графу де Валузу, 15(27) января 1817 г.) об опасности «религиозной революции, замышляемой протестантами и иллюминатами, которые почти открыто поднимают голову, прикрываясь маской *вселенского христианства*»³⁴. Некоторые элементы воззрений мистиков можно было интерпретировать как призыв к своего рода «мистической революции», озна-

³¹ *Цамутали А.Н.* Александр Николаевич Пыпин и его труды по истории религиозных движений в России в первой четверти XIX в. // Пыпин А.Н. Религиозные движения... С. 8.

³² *Чистович И.А.* История перевода Библии... С. 53.

³³ *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи... С. 171.

³⁴ *Местр Ж. де.* Петербургские письма // Звезда. 1994. № 12. С. 184.

чавшей полное преображение земной действительности. В частности, предсказания баронессы В.Ю. Крюденер, центральной фигуры мистического движения, содержали положения о близком крушении всего «ложного» порядка вещей, о том, что скоро царства земные возопиют, и им отвечать будут только бури. В 1817 г. она заявляла: «Теперь неизбежно произойдет битва, страшная битва неверия против веры, ложных христиан против истинных поклонников Христа. <...> Французская революция была только предисловием к этой битве»³⁵. Крюденер утверждала, что «мистики не против властей, поскольку власти в своем поведении не расходятся с волей Бога; но когда власти начинают гонение, «это — древняя война мрака против света». Государи и чиновники только рабы дьявола, поскольку они не руководятся духом Христа. «Горе государствам, жизнь которых не в нем! Треск их падения скоро раздастся!»³⁶. Историк-марксист А.Н. Шибунин комментировал подобные высказывания так: «Все это как будто немножко походило на революцию»³⁷.

Православные консерваторы соответствующие фрагменты книг мистиков интерпретировали исключительно как призывы к революции.

Ситуацию существенно обостряло то обстоятельство, что, всемерно поощряя перевод и издание книг мистического содержания, содержащих объективно антиправославные взгляды, и широкое их распространение через структуры Библейского общества, Голицын при этом запрещал произведения ревнителей православия, опровергавших положения мистиков, и даже предпринимал против них репрессивные меры. Сочинения мистиков и масонов «о внутреннем христианстве, о всеобщем братстве и единении народов пользовались особенною благосклонностью цензуры, а книги противоположного направления, особенно же враждебные цели библейских обществ, подвергались ее неумолимому суду, — писал Сухомлинов М.И. — Произведения самого нравственного, религиозного содержания были останавливаемы цензурой, если в них заключалась защита одного какого-либо исповедания, несогласная со стремлением к единой, отвлеченной религии всего человечества»³⁸.

Покровительство А.Н. Голицына представителям неправославных конфессий, мистикам, сектантам и масонам, резкое принижение статуса Православной Церкви в связи с экуменическими увлечениями императора Алек-

³⁵ Цит. по: *Пытин А.Н.* Религиозные движения... С. 167.

³⁶ Цит. по: *Шибунин А.Н.* Европейская контрреволюция... С. 86.

³⁷ Там же. С. 86.

³⁸ *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи... С. 422.

сандра I, и привели к возникновению круга ревнителей православия, «православной партии» (термин, впервые использованный А.С. Стурдзой³⁹), противостоящей «мистической партии», проводящей в жизнь идеи надцерковного «универсального христианства». Лидером последней считался Голицын. Православная оппозиция официальной конфессиональной политике, ассоциировавшаяся с насаждением мистицизма, появилась в результате объединения усилий писателей-«архаистов», сторонников А.С. Шишкова (П.А. Кикина, Е.И. Станевича, С.И. Смирнова, С.А. Ширинского-Шихматова) и представителей православного клира, среди которых наиболее выделялись архимандрит Иннокентий (Смирнов), позднее епископ Пензенский и Саратовский, митрополит Серафим (Глаголевский), архимандрит Фотий (Спасский), архимандрит Герасим (Князев) — настоятель московского Симонова монастыря. Кроме того, в нее входили некоторые представители придворных кругов, в частности: А.А. Орлова-Чесменская, С.С. Мещерская, Д.А. Державина, П.М. Толстая; на завершающем этапе к ней примкнул ряд высокопоставленных чиновников: Ф.П. Уваров, И.В. Гладков, обер-прокурор Св. Синода П.С. Мещерский, М.Л. Магницкий, П.А. Ширинский-Шихматов, А.А. Павлов. «Православная партия» на начальном этапе действовала конспиративно, пытаясь в меру своих сил и возможностей противостоять наплыву мистицизма и масонства. Ее представители признавали лишь легальные средства борьбы, главным среди которых признавалась жалоба лично императору. После того, как «православную партию» фактически возглавил А.А. Аракчеев, она полностью утратила черты оппозиции, а один из ее лидеров — А.С. Шишков — стал министром народного просвещения, сменив на этом посту А.Н. Голицына.

События 14 декабря 1825 г. окончательно решили судьбу александровского религиозного курса. В письме к Николаю I от 12 декабря 1826 г. Шишков настаивал на том, что распространение мистических идей явилось одной из непосредственных причин событий 14 декабря 1825 г.: «Все сие, как во Франции, так и у нас, породилось от распространения чтения мистических, безнравственных, и даже возмутительных книг и журналов, без должного рассмотрения проходивших чрез слабую цензуру»⁴⁰. Членство многих декабристов в масонских ложах делало подобные утверждения Шишкова в глазах Николая I убедительными.

³⁹Стурдза А.С. О судьбе Православной Церкви Русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. № 2. Т. XV. С. 277.

⁴⁰Шишков А.С. Записки... Т.2. С. 285–286.

Подведем итоги. «Православная партия» возникла как реакция на религиозные эксперименты Александра I. Она ставила своей целью изменить государственную политику в религиозной сфере и принудить монарха к отказу от курса на создание «общехристианского» государства. В 1822 г. «православная партия» добилась запрета деятельности масонских лож, а в 1824 г. — отставки Голицына с поста министра духовных дел и расформирования его министерства, фактического восстановления статуса православия как господствующей религии. Не будь ее, в Российской империи в первой четверти несомненно произошла бы своего рода «религиозная реформация» сверху, произведенная по «лекалам» западноевропейских мистиков. Одновременно в сложившейся ситуации произошел отказ от перевода Библии на русский литературный язык.

Между самодержавной властью и Православной Церковью сложился союз, который в царствование Николая I получил идеологическое выражение в известной формуле С.С. Уварова.

Источники и литература

1. *Бокова В.М.* Беспокойный дух времени. Общественная мысль первой трети XIX в. // Очерки русской культуры XIX века: в 6 т. М., 2003. Т. 4: Общественная мысль. С. 49–152.
2. *Боханов А.Н.* Русская идея. От Владимира святого до наших дней. М.: Вече, 2005. 395 с.
3. *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2002. 439 с.
4. *Гаспаров Б.М.* Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб.: Акад. проект, 1999. 396 с.
5. *Довнар-Запольский М.В.* Обзор новейшей русской истории. Киев: Тип. И.И. Чоколова, 1914. Т. 1. 427 с.
6. *Каганович Б.С.* А.Н. Шебунин // Новая и новейшая история. 1995. № 1. С. 206–229.
7. *Карнович Е.Р.* Архимандрит Фотий, настоятель Новгородского Юрьева монастыря // Русская старина. 1875. Т. XIII. С. 439–489.

8. *Кондаков Ю.Е.* Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб.: Нестор, 1998. 224 с.
9. *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2005. 334 с.
10. *Майофис М.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М.: Новое лит. обозрение, 2008. 800 с.
11. *Местр Ж. де.* Петербургские письма // Звезда. 1994. № 12. С. 145–186.
12. *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. 731 с.
13. *Пыпин А.Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб.: Акад. проект, 2000. 478 с.
14. *Сахаров В.* Просвещенный мистицизм Александровской эпохи // Рубежи. 1998. № 1. С. 41–50.
15. *Скабичевский А.М.* Очерки по истории русской цензуры (1700–1863). СПб.: Ф. Павленков, тип. т-во «Обществ. польза», 1892. 496 с.
16. *Сперанский М. М.* Письмо М.М. Сперанского к дочери из Сибири. 1819 // Русский архив. 1868. Стлб. 1701–1702.
17. *Стурдза А.С.* О судьбе Православной Церкви Русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. № 2. Т. XV. С. 266–288.
18. *Сухомятинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. 1. 538 с.
19. *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. 1894. № 9. Т. 82. С. 204–233; 1895. № 8. Т. 84. С. 169–220.
20. *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина.
21. *Цамутали А.Н.* Александр Николаевич Пыпин и его труды по истории религиозных движений в России в первой четверти XIX в. // Религиозные движения при Александре I. СПб., 2004. С. 5–16.
22. *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. Репринт. воспроизведение изд. 1899 г. М.: Рос. библ. о-во, 1997. 347 с.

23. *Шебунин А.Н.* Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л.: Сеятель, 1925. 321 с.
24. *Шильдер Н.К.* Император Александр Первый. Его жизнь и царствование: В 4-х тт. СПб.: Изд. А.С. Суворина. 1898. Т. 4.
25. *Шишков А.С.* Записки, мнения и переписка: в 2 т. Берлин: Изд. Н. Киселева и Ю. Самарина, 1870. Т. 2.
26. *Щебальский П.А.* С. Шишков, его союзники и противники // Русский вестник. 1870. № 11–12. Т. 90. паг. 1. С. 193–254.
27. *Эткинд А.* «Умирающий Сфинкс»: круг Голицына – Лабзина и петербургский период русской мистической традиции // *Studia Slavica Finlandesia*. Helsinki, 1996. Т. 13. С. 17–46.

И.В. Амбарцумов

ПРОБЛЕМЫ И КОЛЛИЗИИ БРАЧНОГО ПРАВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)

Статья посвящена брачному праву Российской империи. Рассматривается ряд спорных ситуаций и казусов, возникавших в связи с толкованием и практическим применением российских брачных законов. В числе освещенных вопросов: брак раскольников в русском праве конца XIX – начала XX вв., законы Российской империи о смешанных браках и их соотношение с каноническими правилами Христианских Церквей, проблема признания в России браков, заключенных за границей, проблема согласования российских брачных законов с провозглашенными в указе 17 апреля 1905 г. принципами веротерпимости, столыпинский законопроект «О семейственных правах» и борьба вокруг него в 1907–1909 гг.

Ключевые слова: церковный брак, гражданский брак, смешанные браки, брачно-семейное право, Православная Церковь, Римско-Католическая Церковь, Евангелическо-Лютеранская Церковь, Армяно-Григорианская Церковь, старообрядцы, сектанты, П.А. Столыпин.

Проблема соотношения между церковным каноническим брачным правом и светскими законами о браке является актуальной для многих государств и религиозных конфессий. Современное российское государство (так же, как ранее советское) признает в качестве юридически обязывающего акта лишь гражданскую регистрацию брачного союза, освящение же брака церковным венчанием является вопросом личного выбора супругов. Факт совершения или несвершения религиозного обряда нисколько не влияет на признание или непризнание данного супружеского союза со стороны государственных органов власти. В связи с этим перед Церковью встает вопрос об отношении к институту世俗ного брака, а также к процедуре гражданского развода. Для сегодняшней Русской Православной Церкви эти вопросы стоят очень остро, они неоднократно затрагивались в различных церковных документах и постановлениях, в

Иван Владимирович Амбарцумов — аспирант кафедры русской истории РГПУ им. Герцена, выпускник Санкт-Петербургской духовной семинарии (ivanrusk@mail.ru).

частности в «Основах социальной концепции РПЦ», принятых Юбилейным Архиерейским Собором 2000 г. Не во всех государствах современного мира ситуация аналогична российской. Есть государства, признающие церковный брак наравне со светским (Великобритания, Дания, Испания, Италия, Канада, Латвия, некоторые штаты США). Существуют также государства, где религиозная форма брачного союза является единственно возможной (Израиль, Иран, Ирак). В странах, где церковный брак признается актом, имеющим юридическую силу, возникают проблемы иного характера. Связаны они, прежде всего, с необходимостью согласования общегосударственных законов о браке с каноническими установлениями различных Церквей и религиозных сообществ, касающимися брачно-семейной сферы. Особенно сложной в такой ситуации является проблема законодательного регулирования смешанных (межконфессиональных) браков. Подобного рода проблемы имели место и в дореволюционной России, где брачно-семейные и бракоразводные дела находились в почти исключительном ведении религиозных организаций.

1. Основы брачного права Российской империи

Светского брака в Российской империи не существовало. Государство признавало браки, заключавшиеся как Православной Церковью, так и официально признанными инославными Церквями и иноверческими религиозными сообществами. Статья 61 Законов гражданских гласила: «Лицам всех вообще Христианских исповеданий невозбранно дозволяется вступать в России между собою в браки по правилам и обрядам их Церквей, не испрашивая на то от гражданского правительства особого разрешения, но с соблюдением ограничений, узаконениями для тех исповеданий постановленных»¹. То есть браки христиан заключались исключительно по обрядам их Церквей, но при этом должны были быть соблюдены определенные нормы гражданского законодательства. В отношении браков нехристиан законодательное регулирование сводилось к минимуму. Как говорилось в статье 90 Законов гражданских, «каждому племени и народу, не выключая и язычников, дозволяется вступать в брак по правилам их закона, или по принятым обычаям, без участия в том гражданского начальства или Христианского духовного правительства»². В законе определялся возраст, с которого разрешалось вступление в брак (для мужчин с восемнадцати

¹СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 61.

²Там же. № 90.

лет, для женщин с шестнадцати)³, указывались некоторые обстоятельства, при которых вступление в брак являлось невозможным⁴, содержались положения относительно браков между лицами различных исповеданий⁵, общие нормы, касающиеся расторжения браков и признания их недействительными⁶, положения о гражданских правах и обязанностях супругов, вытекавших из факта заключения брака⁷. Духовенство и церковные суды различных исповеданий должны были принимать во внимание эти нормы, однако сама процедура заключения (равно как и расторжения) супружеского союза осуществлялась духовными властями. Духовные лица всех признанных в империи конфессий вели метрические книги, куда вносились данные о браках, рождениях и смертях последователей соответствующего вероисповедания.

2. Гражданская метрификация для отдельных конфессиональных групп

Исключение из общего правила составляли раскольники и баптисты. Под названием раскольников в русском законодательстве вплоть до 1905 г. объединялись старообрядцы и сектанты, отделившиеся от православия. Раскольнические религиозные сообщества существовали на полуполюгальном положении, их духовные лица не были признаны государством, соответственно и заключающиеся ими браки не являлись полноценными юридическими актами. В соответствии с законом от 19 апреля 1874 г. браки раскольников должны были регистрироваться в полицейских управлениях, которые для этого вели специальные метрические книги⁸. Однако такие браки нельзя было назвать браками светскими, гражданскими в строгом смысле этого слова. Из суждений Государственного Совета, предшествовавших принятию указанного закона, следовало, что российская власть отнюдь не стремилась дать раскольникам возможность вступать в брак на чисто гражданских основаниях, независимо от религиозных установлений их сообществ. Предполагалось, что запись в полицейской метрической книге «не будет составлять основания брака, но только усваивать браку в граж-

³Там же. № 3, 63, 91. Исключение (оговоренное в указанных статьях) делалось для коренных жителей Закавказья, которым разрешалось вступать в брак по достижении женихом пятнадцати, а невестой тринадцати лет.

⁴Там же. № 2–24, 62–64.

⁵Там же. № 67–75, 79–87.

⁶Там же. № 37–56. Там же. Т. XVI. Ч. 2. Законы о судопроизводстве гражданском. № 441–457.

⁷Там же. Т. X. Ч. 1. № 100–118.

⁸ПСЗ–II. Т. XLIX. № 53391; СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 78.

данском отношении законную силу. Самое совершение брака, по мнению Государственного Совета, будет происходить по тем обрядам, которых раскольники держатся, по различию сект, и исполнение коих, при соблюдении известных условий, им не воспрещается, но закон, согласно правилу, которому до сих пор следовало правительство, — устранять от себя прямое вмешательство в раскольничьи заблуждения, не может входить в сущность брачных обрядов раскольников»⁹.

Правительство, таким образом, стремилось избежать придания раскольническим обрядам того же юридического значения, которое имели обряды Православной Церкви и официально признанных инославных конфессий, однако полицейская регистрация являлась молчаливым признанием со стороны государства действительности заключенных по этим обрядам супружеских союзов. Такова была трактовка «полицейского брака» раскольников государственными деятелями и официозными юристами Российской империи¹⁰. Тем не менее, объективности ради, следует отметить, что некие черты гражданского брака в данном институте все же присутствовали. Об этом говорит хотя бы то обстоятельство, что дела о расторжении браков раскольников и признании их недействительными в соответствии с законом разрешались в порядке гражданского судопроизводства, подлежа ведению окружных судов¹¹.

⁹РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 3–3 об.

¹⁰В частности, против отождествления установленной для раскольников полицейской регистрации брачных союзов с гражданским браком решительно выступал авторитетный канонист профессор Казанской духовной академии и Казанского университета И.С. Бердников. Он настаивал на том, что «раскольнический брак по всей справедливости должен быть сопоставляем с вероисповедным браком, признаваемым во всех исповеданиях. Сходство раскольнического брака с вероисповедным браком в том, что он совершается по религиозным обрядам, признаваемым раскольниками, точно так же, как в других исповеданиях браки совершаются по религиозным обрядам этих исповеданий. Отличие в том, что во всех других исповеданиях, признанных в России, браки после их совершения записываются в приходские метрические книги духовными лицами, совершавшими браки, и эти метрические записи имеют в глазах закона значение актов гражданского состояния, у раскольников же, за неимением духовенства, носящего официальный характер в глазах правительства, для завершения, удостоверения и узаконения в гражданском смысле раскольнических браков, совершенных по обрядам их верования, полагается запись этих браков в метрические книги, ведение которых поручено полицейским чинам» (*Бердников И.С.* Вторая заметка по вопросу о раскольническом браке. Отдельный оттиск из журнала «Православный собеседник» за 1896 год. Казань, 1896. С. 31).

¹¹ПСЗ-II. Т. XLIX. № 53391. Правила. Ст. 31-39; СЗРИ Т. XVI. Ч. I. Устав гражданского судопроизводства. № 1356-1, 1356-2, 1356-3.

После того, как в соответствии с указом 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» старообрядческие согласия и русские секты (за исключением «изуверных учений») получили легальный статус¹², их брачные обряды также приобрели силу юридически значимых актов. Высочайшим указом 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» ведение книг гражданского состояния старообрядцев и сектантов было возложено на их духовных лиц, именованных «настоятелями и наставниками». Ведение метрических книг сектантов, не признававших духовенства, а также старообрядцев, не объединенных в официально зарегистрированные общины, было возложено на органы местного самоуправления (городские управы, городских старост и волостные правления)¹³. Данный указ был дополнен высочайше утвержденным положением Совета министров от 31 января 1907 г., изданным по ходатайству нескольких старообрядческих общин старопоморского толка. В соответствии с ним старообрядцам беспоповских согласий (не имевшим священнослужителей) разрешалось возлагать ведение собственных книг гражданского состояния на особых старост, избираемых общинами¹⁴. Положение касалось исключительно староверов. Ходатайства сектантских общин о применении к ним данного постановления властями отклонялись. Так, например, в 1910 г. тифлисским губернатором было отклонено прошение представителя местной общины старо-молокан Михаила Пигарева о разрешении его единоверцам избрать старост для ведения собственных метрических книг. Община не признавала наставников, и ее метрические книги, в соответствии с положением от 17 октября 1906 г., велись Тифлисской городской управой. Отказ в удовлетворении ходатайства Пигарева губернатор обосновывал тем, что закон 31 января 1907 г., на который ссылались молокане, касался лишь старообрядцев-беспоповцев и не распространялся на сектантов¹⁵. Жалоба на решение губерна-

¹²Указ 17 апреля уничтожил в русском законодательстве само понятие «раскол». В соответствии с его 5 пунктом вероучения, ранее охватывавшиеся этим наименованием, были разделены на три группы: старообрядческие согласия, секты и изуверные учения (ПСЗ–III. Т. XXV. № 26125. П. 5). Старообрядческие согласия и секты обрели юридические права, близкие к правам инославных христианских конфессий (Там же. П. 6–12), принадлежность же к изуверным учениям продолжала караться в уголовном порядке.

¹³ПСЗ–III. Т. XXVI. № 28424.

¹⁴Особые журналы Совета министров Российской империи. 1907 год. М., 2011. С. 90–91; ПСЗ–III. Т. XXVII. № 28841.

¹⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 812. Л. 86–87.

тора, поданная тифлисскими молоканами в МВД, была оставлена без последствий¹⁶.

Данная ситуация являлась одним из свидетельств тому, что власти благоволили к старообрядцам гораздо больше, чем к сектантам. Дело в том, что в условиях разгоревшейся в начале XX века революционной смуты староверы стали восприниматься властью как консервативный и лояльный элемент, являющийся одной из надежных опор русской государственности. По мнению правых кругов, которое разделялось императором и правительством, устранение всяких стеснений в религиозном быте последователей старообрядческих толков должно было еще более укрепить их преданность престолу. Сектанты, напротив, нередко подозревались в революционных и антигосударственных настроениях, соответственно и подход к ним был иной.

Гражданская регистрация браков и других актов состояния существовала также для баптистов. В соответствии с законом от 27 марта 1879 г., легализовавшим в России баптистское вероисповедание, метрические записи браков, рождений и смертей баптистов велись местными гражданскими властями¹⁷. В соответствии с правилами, изданными 15 августа 1879 г. министром внутренних дел Л.С. Маковым, метрические книги баптистов должны были вестись «для губернских городов и уездов — губернскими правлениями, для Санкт-Петербургского и других градоначальств — управлениями градоначальников и для Москвы — управлением Обер-Полицмейстера»¹⁸. 12 ноября того же года правила эти были утверждены указом Правительствующего Сената¹⁹. Такое установление объяснялось тем, что баптизм рассматривался правительством не как полноправное исповедание, а скорее как секта. Однако поскольку он был сектой, выделившейся не из православия, а из протестантизма, то считался менее опасным, чем русские сектантские течения. Давая баптистам свободу веры, российские власти не желали узаконивать их обряды наравне с обрядами прочих христианских исповеданий (то есть ситуация была той же, что и с обрядами русских раскольников).

Следует подчеркнуть, что закон 1879 г. имел в виду лишь баптистов нерусского происхождения, перешедших в баптизм из инославных исповеданий. Что же касается русских прозелитов баптизма, являвшихся отступниками от

¹⁶ Там же. Л. 105–105 об.

¹⁷ ПСЗ–II. Т. LIV. № 59452; СЗРИ. Т. XI. Ч. 1. № 1108.

¹⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 780. Л. 48.

¹⁹ ПСЗ–II. Т. LIV. № 60169.

православия и в официальных документах именовавшихся обычно «штундистами», то они до 1905 г. находились на нелегальном положении. Когда, в соответствии с законами 1905–1906 гг., православные получили возможность легально переходить в другие христианские вероисповедания и секты (включая баптизм) возникла правовая коллизия. А именно: следует ли применять к новообразованным общинам баптистов, составленным преимущественно из бывших православных, закон 27 марта 1879 г., предусматривавший для последователей этого исповедания гражданскую метрификацию, или же относительно них должны вступить в силу нормы указа 17 октября 1906 г., в соответствии с которым сектантские общины, имевшие наставников, получили право вести собственные метрические книги.

Вопрос этот был поставлен в 1909 г. петербургским градоначальником в связи с прошением наставника Санкт-Петербургской общины евангельских христиан-баптистов Вильгельма Фетлера о выдаче ему метрических книг по форме, установленной для сектантов и старообрядцев. Градоначальник запросил мнение Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД²⁰ относительно того, подлежит ли удовлетворению данная просьба, принимая во внимание существующие законоположения о баптистах²¹. Директор Департамента А.Н. Харузин в отношении от 20 августа 1909 г. разъяснил градоначальнику, что «вопрос о порядке ведения метрических книг баптистов находится в зависимости от того, образовалось ли данное общество баптистов на почве православия или протестантства»²². В соответствии с заключением правительственного чиновника, «для сектантов, и в том числе и для баптистов, отделившихся от православия, порядок ведения метрических книг подчиняется действию Высочайшего указа 17 октября 1906 г., на основании коего ведение означенных книг для сектантов, объединенных в общины и имеющих наставников, законных порядком утвержденных, возлагается на последних (статьи 39–57 раздела I и статьи 35, 37 и 38 раздела II). Под именем же баптистов, упоминаемых в статьях 1106–1108 Уставов Иностранных Исповеданий (где воспроизводились положения закона 27 марта 1879 г. — *И.А.*) следует разуметь сектантов, отде-

²⁰Департамент духовных дел иностранных исповеданий, входивший в состав Министерства внутренних дел, ведал делами всех официально признанных инославных и иноверческих исповеданий Российской империи. С 1909 г. ему также были переданы дела старообрядцев и русских сектантов. Ранее последователи этих течений, объединявшихся до 1905 г. понятием «раскол», находились в ведении Департамента полиции МВД.

²¹РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 812. Л. 47.

²²Там же. Л. 48.

лившихся от инославных исповеданий, которым хотя и предоставлена свобода вероучения, но указаний в законе о разрешении им образовывать религиозные общины не имеется, метрические книги этой категории баптистов на точном основании ст. 1108 Уставов Иностранных Исповеданий должны вестись местными гражданскими властями»²³. Столичных баптистов, возглавляемых Фетлером, А.Н. Харузин относил к баптистам первого рода. «Принимая во внимание, что Санкт-Петербургская община Евангельских христиан баптистов образована сектантами, отделившимися от православия, и легализована установленным порядком, Департамент не находит с своей стороны препятствий к удовлетворению ходатайства наставника названной общины о выдаче ему установленных метрических книг»²⁴.

С формально-юридической точки зрения заключение А.Н. Харузина можно назвать абсолютно безупречным. Действительно, указ 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» имел в виду именно сектантов «отделившихся от православия» (это было прямо указано в его тексте)²⁵. Вместе с тем с точки зрения здравого смысла и общего духа российских религиозных законов ситуация складывалась парадоксальная. Получалось, что в России существует как бы два вероучения под одним названием — баптизм. При этом общины баптистов, образовавшиеся в результате отступления их членов от «первенствующей и господствующей» Православной Церкви наделялись более широкими правами, чем те, которые выделились из инославных (протестантских) исповеданий. Такая градация была явно искусственной, что видно на примере самой петербургской общины. Община эта получила регистрацию 8 мая 1909 г.²⁶ в соответствии с тем порядком, который был установлен указом 17 апреля 1906 г., и потому выдача ей метрических книг, предусмотренных этим указом, являлась правомерной. Большинство членов общины действительно составляли русские сектанты, изначально принадлежавшие к православию, однако были в ней и баптисты-немцы, никаких православных корней не имевшие. В числе последних был и ее глава Вильгельм Фетлер, принадлежавший к баптизму от рождения (он был сыном баптистского пастора из латвийского города Талсы). Один этот факт доказывал, что разделение баптистов

²³ Там же. Л. 48–48 об.

²⁴ Там же. Л. 48 об.–49.

²⁵ ПСЗ–III. Т. XXVI. № 28424. Разд. II. Ст. 1.

²⁶ *Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009. С. 32.

на две категории и применение к ним «двойного стандарта» являлось юридическим нонсенсом. Возникшая ситуация стала следствием несогласованности старых и новых вероисповедных законов. Данное обстоятельство в период после 1905 г. породило целый ряд проблем, в том числе в области регулирования брачно-семейных отношений. О некоторых из них еще будет речь ниже.

Последний в истории Российской империи случай введения гражданской метрификации для отдельной конфессиональной группы имел место в 1906 г., когда правительством было узаконено отделившееся от Католической Церкви раскольническое движение мариавитов. В соответствии с 6 пунктом высочайше утвержденного 26 ноября 1906 г. положения Совета министров «Об издании временных правил относительно секты мариавитов», ведение метрических записей рождений, браков и смертей последователей этого религиозного течения возлагалось на местные гражданские власти²⁷. Мариавиты имели собственных священников, совершавших обряды, аналогичные католическим. Но правительство, по-видимому, сочло, что приравнивание этих обрядов к таинствам Римской Церкви будет воспринято последней как оскорбление (учитывая, что уже сам факт легализации мариавитского раскола вызвал у католического духовенства крайнее недовольство).

3. Основы российского законодательства о смешанных (межконфессиональных) браках

Особенно остро в российской юридической практике всегда стоял вопрос о смешанных (межконфессиональных) браках. Внутренние правила различных исповеданий относительно таких браков между собой существенно различались, и на этой почве периодически возникали казусы юридически-канонического свойства, требовавшие вмешательства гражданской власти.

П.А. Столыпин, излагая в 1907 г. свои соображения по поводу реформирования законодательства о смешанных браках, четко обозначил основной принцип, которым руководствовалась российская власть при разрешении коллизий между правилами различных конфессий. Он исходил из того постулата, что «Россия есть государство правовое, но вместе с тем и христианское, признающее, наряду с широкою веротерпимостью и свободою совести, первенствующее и господствующее положение за Православною Церковью». Поэтому «в случае столкновения правил христианской религии с требованиями нехристианских или языческих учений, законодательство Российского государства как

²⁷ ПСЗ–III. Т. XXVI. № 28632. Разд. I. П. 6.

государства христианского, должно отдать предпочтение первым. При противоречии канонов Православной Церкви правилам других инославных христианских исповеданий закон, в силу господствующего значения в нашем отечестве православной религии, обязан поддержать первые; наконец, в случае разногласия между признанными государством и пользующимися особою его защитой исповеданиями с отдельными, лишь допускаемыми вероучениями и сектами, решающий голос должен быть присвоен первым»²⁸.

В законодательстве Российской империи данные принципы проводились достаточно последовательно. С той лишь оговоркой, что и сама Православная Церковь еще в петровское время должна была пойти на компромисс с государством, отказавшись от жесткого следования древним каноническим нормам, которые запрещали браки православных с еретиками (под последними обычно подразумевались все христиане неправославного исповедания). Подобного рода браки строжайше запрещались 72-м правилом Трулльского собора, состоявшегося в Константинополе в 691–692 гг. (постановления этого собора составляют основу канонического права Православной Церкви). В течение многих веков Русская Церковь придерживалась этого правила, приравнивая к еретикам христиан западных исповеданий — католиков и протестантов, а также последователей Армянской Церкви. Вступление их в брак с православными дозволялось лишь при условии предварительного принятия православной веры. Однако Петр I, подчинивший Русскую Церковь государству, настоял на смягчении указанной нормы с целью укрепления связей России с Западом. 23 июня 1721 г. Святейший Синод своим указом дозволил шведским пленникам, желавшим перейти на русскую службу, «жениться на русских девках и вдовах» при условии дачи предварительного письменного обязательства («сказки») о том, что они не будут склонять своих жен к перемене веры, и что дети, рожденные в таком браке, будут крещены в православие²⁹. Впоследствии это положение было распространено на все вообще случаи браков православных с инославными христианами. Данная норма действовала вплоть до революции 1917 г., лишь временами делалось исключение для некоторых регионов.

К началу XX в. изъятие из общего правила относительно брака православных с инославными существовало лишь для Финляндии, которая в составе Российской империи имела широкую автономию, и где Лютеранская Церковь имела равные права с Православной. Там венчание всех смешанных браков должно

²⁸ Там же. Д. 693. Л. 27–28.

²⁹ ПСЗ–I. Т. VI. № 3798.

было быть совершено дважды, в церквях обоих исповеданий, а дети воспитывались в вере отца³⁰. На всей прочей территории империи законную силу браку, в котором одна из сторон была православной, придавало лишь венчание в Православной Церкви. Венчание в церкви инославного исповедания (если один из супругов к нему принадлежал) могло совершиться лишь во вторую очередь и по закону не было обязательным. Перед вступлением в брак с лицами православного исповедания христиане других исповеданий должны были дать подписку православному священнику о том, что они «не будут ни поносить своих супругов за Православие, ни склонять их чрез прельщение, угрозы или иным образом, к принятию своей веры, и что рожденные в сем браке дети крещены и воспитаны будут в правилах Православного исповедания»³¹. Нарушение этой подписки грозило уголовным преследованием. Статья 190 Уложения о наказаниях гласила: «Родители, которые, быв по закону обязаны воспитывать детей своих в вере Православной, будут крестить их или приводить к прочим таинствам и воспитывать по обрядам другого христианского исповедания, присуждаются за сие: к заключению в тюрьме на время от восьми месяцев до одного года и четырех месяцев. Дети их отдаются на воспитание родственникам Православного исповедания или, за неимением оных, назначаемым для сего от Правительства опекунам, также Православной веры. Тому же наказанию подвергаются и опекуны, которые будут воспитывать вверенных им детей Православного исповедания в правилах другого вероучения. При сем они немедленно устраняются от опеки»³². Эта статья действовала вплоть до 14 марта 1906 г., когда она была заменена статьей 89 Уголовного уложения, принятого в 1903 г., которая формулировалась следующим образом: «Родитель или опекун, обязанный по закону воспитывать своего, или находящегося под его опекою, недостигшего четырнадцати лет, малолетнего в правилах Православной веры, виновный в крещении или приведении его к таинствам другого Христианского исповедания, наказывается заключением в крепости на срок не свыше одного года»³³. Таким образом, уголовная санкция в данном случае была несколько смягчена: предельный срок заключения сокращен, и ничего более не говорилось о передаче детей на воспитание другим лицам. Тем не менее, само наличие подобной статьи свидетельствовало о крайнем консерватизме российского законодательства, которое,

³⁰СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 68.

³¹Там же. № 67.

³²Там же. Т. XV. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных (изд. 1885 г.). № 190.

³³СЗРИ. Т. XV. Уголовное уложение (изд. 1909 г.). № 89.

даже после провозглашения в 1905 г. принципов свободы совести и веротерпимости, продолжало основываться на принципе строгого охранения привилегий Православной Церкви.

При заключении смешанных браков между представителями различных инославных исповеданий нередко практиковалось совершение двух венчаний (в обеих церквях), но законную силу брак обретал уже после совершения одного венчания. В Царстве Польском и девяти губерниях Западного края (Виленской, Витебской, Волынской, Гродненской, Киевской, Ковенской, Минской, Могилевской и Подольской) существовало правило, согласно которому браки между лицами инославных христианских исповеданий должны были совершаться в церкви того исповедания, к которому принадлежит невеста. Только в том случае, когда католический священник отказывался обвенчать невесту-католичку с женихом иной веры (а такие случаи были нередки в силу негативного отношения Римской Церкви к смешанным бракам), дозволялось совершить венчание в церкви, к которой принадлежал жених. В законе особо оговаривалось и вероисповедание детей от смешанных браков, заключенных в этих регионах: сыновья должны были воспитываться в вере отца, а дочери в вере матери (если супруги не заключили брачный договор, в котором был предусмотрен иной порядок). Указанные нормы, зафиксированные в статье 75 Законов гражданских³⁴ и в Положении о союзе брачном для Царства Польского от 1836 г.³⁵, восходили к русско-польскому трактату от 1768 г. Русское правительство сохранило их действие на бывших землях Речи Посполитой после их присоединения к России. В рассматриваемый нами период эти правила применялись чаще всего при бракосочетаниях между католиками и протестантами. Первоначально они распространялись и на браки католиков и протестантов с православными, но повелением императора Николая I от 20 августа 1832 г. на западные губернии и Царство Польское был распространен общероссийский принцип, предусматривавший безусловное верховенство Православной Церкви при заключении межконфессиональных браков (венчание православным священником и воспитание детей в православии)³⁶. Во всех прочих губерниях место венчания супругов разных вероисповеданий (если ни один из них не принадлежал к православию) и вероисповедание детей определялись взаимным соглашением сторон.

³⁴СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 75.

³⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 137 об.

³⁶Там же. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 593. Л. 232.

В Законах о судопроизводстве гражданском содержались нормы относительно порядка расторжения смешанных браков. Если оба супруга принадлежали к неправославным христианским исповеданиям, решение о расторжении их брака принималось духовным судом того исповедания, к которому принадлежал ответчик (то есть сторона, обвиненная в проступке, дававшем повод к разводу). Однако развод не мог быть осуществлен прежде вынесения решения о том, был ли брак изначально действительным (то есть имеющим законную силу), а это решение находилось в ведении того исповедания, священник которого «произвел первое венчание»³⁷. В тех же случаях, когда один из супругов был православным, как решение о разводе, так и вопрос действительности брака, подлежали исключительному ведению православного церковного суда³⁸.

4. Смешанные браки и Католическая Церковь

Спорные ситуации и правовые коллизии наиболее часто возникали в связи с теми смешанными браками, где одна из сторон исповедовала католицизм. Католическая Церковь неодобрительно относилась к межконфессиональным бракам в принципе. В соответствии с ее каноническими нормами такие браки могли благословляться священниками лишь при наличии специального разрешения от папы и при условии обязательства супругов воспитывать детей в католической вере. Законодательство Российской империи предусматривало иные правила. В частности, браки католиков с православными по русскому закону должны были совершаться непременно в Православной Церкви, и лишь затем могло последовать венчание в костеле. В статье 72 Законов гражданских специально оговаривалось, что «браки лиц православного исповедания, совершенные одними римско-католическими священниками, почитаются недействительными, доколе тот же брак не обвенчан православным священником»³⁹. Как уже говорилось, все дети от подобных супружеских союзов подлежали обязательному крещению в Православной Церкви.

Католическое духовенство такие условия категорически не устраивали, и оно чинило всевозможные препятствия бракам своих прихожан с последователями господствующей Церкви. Главным способом недопущения таких браков был отказ в совершении оглашения. В соответствии с правилами большинства Христианских Церквей (которые нашли отражение и в российском законе)

³⁷СЗРИ. Т. XVI. Ч. 2. Законы о судопроизводстве гражданском. № 455.

³⁸Там же. № 454.

³⁹Там же. Т. X. Ч. 1. № 72.

оглашение было необходимой процедурой, предшествовавшей заключению брака⁴⁰. Процедура эта состояла в публичном объявлении с церковной кафедры о намерении того или иного прихожанина вступить в брак (при этом указывались имя, фамилия и сословная принадлежность жениха и невесты, а также их родителей). Оглашение должно было быть троекратным, обыкновенно оно совершалось в течение трех воскресений подряд. В случае, если жених и невеста принадлежали разным приходам (одного и того же или различных исповеданий) указанный обряд должен быть совершен в обоих приходах. Оглашение сопровождалось так называемым «обыском», то есть выяснением того, нет ли каких-либо обстоятельств, препятствующих браку. В числе таковых могли быть психическое нездоровье одного из супругов, наличие между женихом и невестой близкого родства, открывшийся факт пребывания одной из сторон в законном браке с другим лицом, который не был расторгнут в установленном порядке и др. По совершении оглашений и обыска священник выдавал прихожанину удостоверение (предбрачное свидетельство), которое было доказательством отсутствия препятствий к вступлению в супружеский союз. После распространения на западные губернии общероссийской нормы, предусматривавшей совершение смешанных браков исключительно на условиях Православной Церкви, католические священники в этих губерниях стали систематически отказывать в оглашении тем своим прихожанам, которые желали вступить в брак с лицом православного исповедания. Хотя для сообщения смешанному браку законной силы было достаточно венчания в Православной Церкви, но венчание это не могло быть совершено без наличия предбрачных свидетельств от духовенства обеих Церквей. В результате лица католического вероисповедания, желавшие вступить в брак с православными и имевшие на это право по российским законам, не могли реализовать данного права в силу противодействия собственного духовенства.

Правительство не желало мириться с таким положением вещей. Чтобы разрешить существовавшее противоречие был принят специальный закон. По представлению Министерства внутренних дел 11 мая 1891 г. было издано высочайше утвержденное положение Комитета министров, в соответствии с которым брак католика с лицом православного исповедания мог быть оглашен в одной только Православной Церкви. В случае такого брака католическая сторона вместо предбрачного свидетельства от священника должна была представить удостоверение местной полиции о внебрачном состоянии и правоспособности

⁴⁰СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 26–29; Там же. Т. XI. Ч. 1. № 346–359.

вступления в брак⁴¹. Данное положение было включено в Свод законов Российской империи в качестве примечания к 67 статье Законов гражданских⁴².

Проблемы возникали и при заключении браков католиков с лютеранами и другими протестантами. В отличие от Православной Церкви, которой закон давал безусловное преимущество, протестантские исповедания формально находились в равных условиях с католицизмом, в том числе в случаях межконфессиональных браков. В регионах бывшей Речи Посполитой в отношении католическо-протестантских браков действовали нормы договора 1768 г., о которых уже говорилось выше. Для остальных губерний никаких специальных правил не предусматривалось: там подобный брак мог быть совершен как в приходе жениха, так и в приходе невесты, и вероисповедание детей зависело от усмотрения супругов. Католическая Церковь везде, где это было возможно, стремилась добиться воспитания детей в католицизме, и, как правило, ей это удавалось. Как констатировалось в справке Департамента духовных дел иностранных исповеданий, «в большинстве случаев дети, рождающиеся от браков католиков с иноверцами (христианских исповеданий), крестятся по римско-католическому обряду»⁴³. Вместе с тем при совершении таких браков в ряде случаев также возникали проблемные ситуации канонического и правового свойства. Лютеранские духовные консистории неоднократно направляли жалобы в государственные инстанции по поводу незаконного, по их мнению, венчания католическими священниками смешанных браков.

К примеру, Санкт-Петербургская евангелическо-лютеранская консистория отношением от 11 мая 1890 г. сообщала в Министерство внутренних дел о том, что девица-лютеранка Ольга Валерия Гринфельдт была повенчана с католиком Юлианом Данисевичем в римско-католической церкви св. Екатерины без предварительного оглашения в приходе невесты. Венчание совершил католический священник Кононович, а жалобу на его действия направил в консисторию пастор Мютель, проповедник лютеранской церкви св. Анны, к приходу которой принадлежала Ольга Гринфельдт⁴⁴. Об аналогичном случае сообщал в своем донесении Министерству внутренних дел от 18 марта 1895 г. курляндский губернатор: «Курляндская евангелическо-лютеранская Консистория уведомила меня, между прочим, о том, что Ливенгофский, Курляндской гу-

⁴¹ПСЗ–III. Т. XI. № 7682.

⁴²Там же. Т. X. Ч. 1. № 67. Прим. 1.

⁴³РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 123.

⁴⁴РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 614. Л. 88

бернии, римско-католический священник в прошлом году совершил бракосочетание крестьянина-католика с девицей евангелическо-лютеранского исповедания вопреки ст. 75, Т. X, Ч. 1 Свода Законов в римско-католической церкви и притом без предварительного оглашения жениха и невесты в евангелическо-лютеранской церкви»⁴⁵.

Лютеранские духовные лица в подобных случаях подвергали сомнению действительность совершенного брака, но их аргументы не всегда были бесспорны. В частности, статья 75, на которую ссылалась Курляндская консистория (чью жалобу передавал Министерству губернатор), предполагавшая совершение смешанного брака в церкви невесты, распространялась лишь на девять западных губерний, в число которых Курляндская не входила. Что касается правил об оглашении, то с ними тоже не все было очевидно. Норма об обязательном троекратном оглашении содержалась в 26 статье Законов гражданских⁴⁶, но речь в ней шла о браках между лицами православного вероисповедания. Относительно бракосочетаний между лицами инославных исповеданий это положение четко прописано не было. В статье 346 Уставов духовных дел иностранных исповеданий, являвшейся частью Устава Евангелическо-Лютеранской Церкви, говорилось о необходимости троекратного оглашения в приходе жениха и невесты перед заключением лютеранского брака⁴⁷. Однако в законах о римско-католическом исповедании, которые также содержались в Уставах духовных дел, ничего о предбрачных оглашениях не говорилось. В действительности в Католической Церкви оглашения также практиковались, но они определялись не законом, а ее внутренними каноническими нормами, которые в ряде случаев допускали исключение из общего правила. Епископ Паллюион, начальник Тельшевской римско-католической епархии, в юрисдикцию которой входила Курляндская губерния, оправдывал действия подчиненного ему священника. Как он сообщал курляндскому губернатору, потребовавшему от него объяснения, «по правилам Римско-Католической Церкви предбрачные оглашения могут быть не совершаемы, если на то имеется разрешение епархиального начальства»⁴⁸. Далее епископ указывал, что он дал разрешение настоятелю ливенгофского костела повенчать католика Якова Крейцбурга с лютеранкой Ли-

⁴⁵ Там же. Л. 105.

⁴⁶ СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 75.

⁴⁷ СЗРИ. Т. XI. Ч. 1. № 346.

⁴⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 614. Л. 106.

зой Эренфрид без предварительного оглашения⁴⁹. Таким образом, в действиях католического священника не было нарушения буквы закона, но, безусловно, имело место отступление от его духа (поскольку российское законодательство было направлено на то, чтобы поставить инославные христианские исповедания в равные отношения между собой, и оглашения являлись общепринятой практикой).

Министр внутренних дел И.Н. Дурново в своем отношении курляндскому губернатору от 24 июня 1895 г. по поводу данного дела вынес заключение, что «совершение католическим священником венчания без истребования свидетельства об оглашении брачующихся в евангелическо-лютеранской церкви должно быть признано неправильным»⁵⁰. Министр прибегал к доказательству по принципу аналогии, ссылаясь на статью 69 Законов гражданских, в соответствии с которой при венчании православных с протестантами в Лифляндской, Эстляндской и Курляндской губерниях требовалось в качестве обязательного условия предъявление огласительного свидетельства от пастора⁵¹. Таким образом, даже православная духовная власть не имела права освобождать протестантов от оглашения в их церкви. «Равным образом нельзя не признать, что католический епископ может освобождать от оглашения только лиц католического исповедания, а не лютеранского», — заключал министр и сообщал, что им даны соответствующие указания епископу Паллюлиону⁵².

Вместе с тем, в записке от 11 января 1903 г., направленной от имени Министерства внутренних дел в Министерство юстиции, тот же самый И.Н. Дурново (пребывавший теперь в ранге товарища министра и одновременно занимавший почетную должность председателя Комитета министров) указывал на пробел в российском законе, позволявший католическому духовенству обходить правила об оглашениях, когда это было в его интересах. Как констатировал сановник, «из рассмотрения действующего законодательства видно, что ни Устав Духовных Дел Иностранных Исповеданий, ни Законы о Брачном Союзе не возлагают на римско-католическое духовенство обязанности совершать предбрачное оглашение»⁵³.

⁴⁹Там же.

⁵⁰Там же. Л. 108.

⁵¹СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 69.

⁵²РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 614. Л. 108.

⁵³Там же. Л. 148.

Еще одним обстоятельством, вызывавшем недовольство лютеранских консисторий, были условия, которыми Католическая Церковь оговаривала венчание своих последователей с лютеранами. Как жаловалась та же Курляндская консистория, «при совершении обряда венчания вступающих в брак лиц римско-католического и евангелическо-лютеранского исповедания они (католические священники. — *И.А.*) требуют от этих лиц подписки в том, что их дети будут воспитаны по закону веры католической»⁵⁴. Если лютеранская сторона не желала дать такую подписку, священники отказывались венчать брак, а в тех случаях, когда жених и невеста, дабы избежать выполнения требований Католической Церкви, предпочитали венчание в лютеранском храме, католическое духовенство отказывало им в оглашении. Взамен огласительных свидетельств ксендзы выдавали в таких случаях своим прихожанам документы, в которых значилось, что они освобождены от оглашения в римско-католической церкви. При этом в ряде случаев имело место некорректное обращение священнослужителей с мирянами. Так, например, священник рижской католической церкви выдал своей прихожанке девице Анне Берзинг, желавшей вступить в брак с лютеранином Карлом Клейном, свидетельство об освобождении от оглашения «со словами, что он не желает иметь с нею никакого дела»⁵⁵. Причина заключалась в том, что Анна отказалась дать обязательство о крещении могущих родиться от этого брака детей по римско-католическому обряду. Лютеранский пастор в соответствии с уставом своей Церкви не имел права совершить венчание, если не были совершены оглашения в приходах жениха и невесты (а возможность освобождения от оглашения в законах о Лютеранской Церкви не была предусмотрена). Таким образом, возникала проблема, аналогичная той, которая прежде имела место при заключении православно-католических браков.

Поскольку такого рода ситуации возникали неоднократно, евангелическо-лютеранская Генеральная консистория 26 ноября 1892 г. направила в Министерство внутренних дел представление с ходатайством о распространении на браки лиц католического и протестантского вероисповедания законоположения, принятого ранее относительно браков католиков с православными (о возможности замены предбрачных свидетельств от римско-католических священников полицейскими документами)⁵⁶. Ходатайство это впоследствии повторялось Генеральной консисторией неоднократно, и прави-

⁵⁴Там же. Л. 114 об.

⁵⁵Там же. Л. 91 об.

⁵⁶Там же. Л. 103–104.

тельство в конечном итоге сочло целесообразным его положительное решение. В начале 1905 г. Комитет министров постановил передать вопрос на рассмотрение Государственного Совета для выработки соответствующего закона⁵⁷. Государственный Совет постановил принять поправку к существовавшим узаконениям, в соответствии с которой «при заключении по Протестантскому обряду браков между лицами Протестантского и Римско-Католического исповеданий предбрачные оглашения могут быть совершаемы в одной протестантской церкви, но в таких случаях вступающие в брак с Протестантами лица Римско-Католического исповедания обязаны представлять духовенству Протестантской Церкви, в которой должно быть совершено оглашение, взамен предбрачного свидетельства Римско-Католического священника, удостоверение местной полиции о внебрачном их состоянии и об отсутствии иных препятствий к вступлению их в брак»⁵⁸. Это мнение Государственного Совета получило высочайшее утверждение 14 марта 1905 г. и также заняло свое место в Своде законов (как примечание № 2 к статье 67 Законов гражданских⁵⁹). Таким образом, лютеранские и вообще протестантские священнослужители (как ранее православные) получили законодательно закрепленное право совершать браки между своими прихожанами и католиками, не считаясь с позицией Католической Церкви относительно такого рода союзов. По логике вещей законодательного решения требовал и вопрос о ситуациях противоположного характера — случаях венчания католическими священниками браков католиков с лютеранами без предварительного оглашения в лютеранской церкви (как видно из жалоб лютеранских консисторий, они также имели место довольно часто). Однако специального закона на сей счет не последовало, возможность его принятия даже не обсуждалась. Причина заключалась в том, что русское правительство благоволило к протестантам больше, чем к католикам. Католическая Церковь, по справедливому замечанию Ю.С. Белова, традиционно рассматривалась русской правящей элитой в качестве «скрытого внутреннего врага»⁶⁰. Католический прозелитизм в отношении не только православных, но также и протестантов, и лиц прочих исповеданий, воспринимался как безусловное зло, а смешанные браки на условиях Католической Церкви были фактически

⁵⁷Там же. Л. 162.

⁵⁸ПСЗ–III. Т. XXV. № 25968.

⁵⁹СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 67. Прим. 2.

⁶⁰Белов Ю.С. Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям в России в 1905–1917 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. С. 13.

одной из форм такого прозелитизма. Признание на законодательном уровне за католическими ксендзами права венчать протестантов с католиками без огласительных свидетельств от пасторов означало бы поощрение завоевательных устремлений Римской Церкви. Вместе с тем, прямое запрещение католическому духовенству подобных действий, наряду с предоставлением Лютеранской Церкви права игнорировать в случаях смешанных браков канонические нормы католицизма, явилось бы откровенно дискриминационной мерой (ведь с формально-юридической точки зрения католицизм и протестантские исповедания были равны в правах, преимущество в таких вопросах имела лишь Православная Церковь). Таким образом, проблемы, связанные с протестантско-католическими браками, остались в русском дореволюционном праве до конца неурегулированными.

5. Проблема смешанных браков после 1905 г.

Вопрос о браках католиков с православными обрел новую остроту после издания высочайшего указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в соответствии с которым православные получили право переходить в другие христианские исповедания. Хотя этим указом не были отменены законы относительно смешанных браков (в частности, норма, в соответствии с которой дети должны были воспитываться в православии, если один из родителей его исповедовал), однако появилась легальная возможность перехода православной «половины» в вероисповедание своего инославного супруга. Поэтому католическое духовенство, которое ранее было настроено резко негативно по отношению к бракам своих прихожан с православными, теперь изменило свою позицию, начав рассматривать такие супружеские союзы как удобное орудие для обращения православных в католицизм. Это обстоятельство стало вызывать беспокойство Православной Церкви.

Вопрос о смешанных браках стал, в частности, предметом обсуждения на IV Всероссийском миссионерском съезде в Киеве, прошедшем в 1908 г. Как отмечали участники съезда, «католическое духовенство повсеместно до 17 апреля 1905 года восставало против смешанных браков; в настоящее же время католическое духовенство сильно поощряет желание женихов-католиков выбирать себе невест православных и наоборот, в полной уверенности, что теми или иными способами удастся православную сторону еще до бракосочетания свратить в католичество. Ксендзы даже стали женихов и невест употреблять прямыми орудиями пропаганды, заставляя, например, богатых женихов присвататься к бедным девушкам православным. Помимо этого ксендзы даже и венчают сме-

шанные браки, в крайних случаях, но под неременным условием, что православный жених или невеста клятвенно должны обещаться впоследствии принять латинство»⁶¹.

Особенно актуальна данная проблема была для губерний Западного края, где борьба между православием и католицизмом (двумя крупнейшими конфессиями региона) была наиболее ожесточенной. В связи с данным обстоятельством ряд православных иерархов и священников стал выступать за запрещение смешанных браков. Епископ Антоний (Храповицкий), занимавший в то время волынскую кафедру, издал в 1906 г. распоряжение о запрете смешанных браков во вверенной ему епархии. Данное постановление, находившееся в противоречии с общеимперским гражданским законодательством, вызвало недоумение Святейшего Синода, который указом от 31 января 1908 г. повелел волынскому архиерею представить объяснение, на каких основаниях он решил прибегнуть к подобной мере⁶². Рапортом от 9 февраля того же года епископ Антоний сообщал, что основанием к его распоряжению стали древние каноны Православной Церкви, «не допускающие не только браков с еретиками <...>, но даже и совместную с ними молитву»⁶³. Кроме того, иерарх указывал на факт использования католическим духовенством смешанных браков в целях прозелитизма (что для Волынской епархии было чрезвычайно актуально). Епископ Антоний был убежден, что «в целях спасения православия на Волыни необходимо воспретить смешанные браки»⁶⁴.

Обсудив рапорт волынского епископа, Синод определением от 28 февраля – 27 марта 1909 г. признал представленные им мотивы «заслуживающими полного уважения», но в то же время само распоряжение о запрете смешанных браков в отдельно взятой епархии счел неправомерным, «так как статья 61, т. X Законов гражданских категорически дозволяет «невозбранно» заключать браки христиан православных с христианами неправославными, не делая из сего никаких изъятий, и воспрещение для указанной местности смешанных браков Святейшим Синодом было бы равносильно ограничению известной части населения Империи в принадлежащих ему правах, каковое ограничение, установленное духовной властью, во-первых, произвело бы смущение в умах сего населения

⁶¹РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 614. Л. 180 об.–181.

⁶²РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Л. 9.

⁶³Там же.

⁶⁴Там же. Л. 9 об.

и, во-вторых, как противоречащее прямому закону, могло бы подать повод к формальным жалобам в судебные и высшие государственные учреждения»⁶⁵.

Упомянутый миссионерский съезд 1908 г. в Киеве принял резолюцию, в которой выражалось пожелание «чтобы смешанные браки как противные канонам Православной Церкви были запрещены и допускались бы лишь в исключительных случаях (особенно в Холмской, Варшавской, Рижской и Финляндской епархиях, где православные живут среди подавляющего большинства иноверцев), всякий раз с разрешения местного епископа»⁶⁶. Резолюция была подготовлена комиссией съезда «по борьбе с католичеством и протестантством», возглавлявшейся епископом Холмским Евлогием (Георгиевским), и принята большинством голосов в общем собрании. Упоминание о Рижской и Финляндской епархиях (с преобладавшим лютеранским населением) говорит о том, что деятели Православной Церкви были обеспокоены не только католическим, но и лютеранским прозелитизмом, который тоже мог осуществляться через посредство межконфессиональных браков.

Несмотря на обоснованность подобных инициатив с точки зрения интересов господствующей Церкви, они так и не были реализованы. Осуществление меры, предлагавшейся миссионерами, потребовало бы изменения в имперском законодательстве, притом таких, которые не отвечали либеральному духу того времени. Провести закон о запрете смешанных браков через Думу являлось делом совершенно нереальным, да и у правящей бюрократии данная мера едва ли встретила бы поддержку. Напротив, правительство П.А. Столыпина разработало и внесло в Думу законопроект, предусматривавший либерализацию ряда существовавших норм относительно межрелигиозных браков (о нем подробнее будет сказано ниже). Разумное разрешение данной проблемы (как и многих других, связанных со столкновением церковных и государственных интересов) могло бы состояться в случае приобретения Православной Церковью независимости от светской власти (за это, в частности, ратовал упомянутый епископ Антоний (Храповицкий), являвшийся ревностным поборником возрождения патриаршества). В таком случае церковная иерархия могла бы решать вопросы, связанные с церковным правом, без оглядки на гражданскую власть. При этом, однако, и государство неизбежно должно было отказаться от охраны канонических норм православия и его преимуществ перед прочими исповеданиями при помощи насильственных и запретительных мер. Необходимо признать, что к такому реше-

⁶⁵Там же.

⁶⁶Там же. Ф. 821. Оп. 10. Д. 614. Л. 181.

нию проблемы не было готово ни царское правительство, ни значительная часть православного духовенства.

После 1905 г. проблемные ситуации канонически-юридического характера стали возникать также в связи с браками православных и армяно-григориан. Высший орган управления Армяно-Григорианской Церкви Эчмиадзинский Синод вынес ряд постановлений, основанных на чрезмерно широком толковании новых законов о веротерпимости. Некоторые из этих постановлений касались межконфессиональных браков и крещения рожденных от них детей. Так, на заседании от 2 июня 1906 г., где рассматривалось прошение православной Анны Клочковой, желавшей заключить брак с армяно-григорианином Карапетом Закиянцем в армянской церкви Киева, Синод постановил, что брак этот может быть совершен лишь в том случае, если просительница примет армяно-григорианство (прошение поступило из консистории Нахичевано-Бессарабской епархии, которая затруднялась с решением данного вопроса)⁶⁷. Это решение носило прецедентный характер, что было подтверждено в циркуляре Синода армяно-григорианским консисториям от 11 сентября того же года, который гласил, что «в случае брака лица армяно-григорианского вероисповедания с лицом православным следует сперва принять православного в армяно-григорианскую веру, а потом уже совершить брак по обряду этой веры»⁶⁸. Циркуляром от 2 августа 1906 г., изданным в связи с рядом обращений от смешанных супружеских пар с просьбами о крещении их детей в Армяно-Григорианской Церкви, Эчмиадзинский Синод дозволил крестить по армянскому обряду детей «от родителей православного и других христианских исповеданий» в случае, если эти дети не достигли четырнадцатилетнего возраста, и находились письменные просьбы от родителей о совершении таинства⁶⁹.

Последнее из упомянутых постановлений находилось в явном противоречии со статьей 67 Законов гражданских, в соответствии с которой дети от браков, где одна из сторон принадлежала к православному исповеданию, подлежали обязательному крещению по православному обряду. Указом «Об укреплении начал веротерпимости» эта норма не была отменена. В нем лишь была предусмотрена возможность перемены вероисповедания детей в случае перехода в другую веру обоих родителей. Как гласил второй пункт указа 17 апреля 1905 г., «при переходе одного из исповедующих ту же самую христианскую ве-

⁶⁷ Там же. Оп. 7. Д. 348. Л. 5, 24 об.

⁶⁸ Там же. Л. 9.

⁶⁹ Там же. Л. 7.

ру супругов в другое вероисповедание, все не достигшие совершеннолетия дети остаются в прежней вере, исповедуемой другим супругом, а при таком же переходе обоих супругов дети их до 14 лет следуют вере родителей, достигшие же сего возраста остаются в прежней своей религии»⁷⁰. О возможности крещения в неправославную веру детей, один из родителей которых являлся православным, в указе ничего не говорилось и, таким образом, для этих случаев оставалось в силе прежнее правило. Исправляющий обязанности прокурора Эчмиадзинского Синода Мелик Огаджанов в своем отношении от 25 января 1908 г. указал на несоответствие синодального циркуляра точному смыслу российских законов⁷¹. Армянские иерархи прислушались к мнению чиновника. На заседании Синода от 21 марта 1908 г. было вынесено постановление об отмене циркуляра от 2 августа 1906 г. Новое определение армянской церковной власти гласило, что, «во-первых, брак лица армяно-григорианского исповедания с лицом православным безусловно совершается по обряду Православной Церкви, и, во-вторых, крещение детей, рожденных от таковых браков, совершается по православному же обряду, если православный родитель остается в своей вере, а когда этот родитель переходит в армяно-григорианскую веру, дети моложе 14-летнего возраста должны следовать общей вере родителей, то есть исповеданию нашей Церкви, а дети старше 14 лет остаются православными до достижения ими совершеннолетнего возраста, после чего могут уже свободно избрать себе вероисповедание по своему желанию»⁷².

Казалось бы, новое распоряжение армянского Синода полностью соответствовало нормам Законов гражданских и указа о веротерпимости. Однако высшие российские чиновники сочли, что это не так. 17 марта 1911 г. Министерство внутренних дел через Департамент духовных дел иностранных исповеданий направило предложение Эчмиадзинскому армяно-григорианскому Синоду, в котором оспаривало правильность некоторых его постановлений (предложение было подписано товарищем министра С.Е. Крыжановским и директором Департамента духовных дел А.Н. Харузиным). В частности, Министерство сочло неправильным вытекавшее из общего смысла синодальных распоряжений от 2 июня 1906 г. и 21 марта 1908 г. положение о том, что «брак лица православного вероисповедания с лицом армяно-григорианского исповедания может быть заключен по обряду Армяно-Григорианской Церкви только в том случае, ес-

⁷⁰ПСЗ—III. Т. XXV. № 26125. П. 2.

⁷¹РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 348. Л. 9 об.

⁷²Там же. Л. 9 об.—10.

ли лицо православного вероисповедания примет армяно-григорианскую веру, и что в противном случае брак православных с армяно-григорианами совершается по обряду Православной Церкви»⁷³. МВД в своем предложении ссылалось на пункт 4 статьи 93 Уголовного уложения, в соответствии с которым инославным священнослужителям под угрозой денежного штрафа запрещалось «совершение брака лица инославного исповедания с лицом заведомо православного исповедания прежде совершения брака православным священником»⁷⁴. Таким образом, венчание подобных браков в инославной церкви не запрещалось законом в принципе; санкция предусматривалась лишь за совершение инославного обряда прежде православного венчания. Как констатировалось в предложении Министерства, «закон не встречает препятствий, при желании лиц, вступающих в брак, и при соблюдении указанного условия (о совершении первого венчания по православному обряду. — И.А.) к повторению обряда бракосочетания и в армяно-григорианской церкви»⁷⁵. Между тем, постановлением Эчмиадзинского Синода от 2 июня 1906 г. и его циркуляром от 11 сентября того же года безусловно запрещалось венчание смешанных браков с православными по армяно-григорианскому обряду: условием такого венчания ставилось принятие православной стороной армяно-григорианской веры. Министерство полагало, что объявление данного условия «может повлечь за собой недопустимый законом прозелитизм со стороны армянского духовенства в случаях заключения подобного рода смешанных браков»⁷⁶.

Таким образом, Армянская Церковь подозревалась в образе действий аналогичном тому, который после 1905 г. наблюдался со стороны Католической Церкви в Российской империи. Получалось, что жених-армянин, для того, чтобы добиться благословения своей Церковью брака с православной невестой, должен был склонить ее к перемене веры. Как показывала практика, такие ситуации действительно имели место. Так, например, в 1909 г. проживавшая в Ставрополе вдова крестьянина Параскева Афанасьевна Жирова обратилась к местному губернатору с заявлением о своем намерении перейти из православия в армяно-григорианство. В беседе с епархиальным миссионером протоиереем Симеоном Никольским, которому было поручено провести увещание, необходимое в таких случаях, Жирова призналась, что она не имеет расположения

⁷³Там же. Л. 12.

⁷⁴СЗРИ. Т. XV. Уголовное уложение (изд. 1909 г.). № 93. П. 4.

⁷⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 348. Л. 12–13.

⁷⁶Там же. Л. 13.

к армяно-григорианскому исповеданию и желает присоединиться к нему лишь для того, чтобы вступить в брак с армянином. Обратившись за разъяснением к священнику армянской церкви Ставрополя Сааку, протоиерей Никольский узнал от него, «что ввиду циркуляра Католикоса всех армян Мкртича I они, священники, не могут сочетать браком армянина с православной христианкой, хотя им дозволено совершать браки армян с католиками и лютеранами»⁷⁷. Как выяснилось впоследствии из рассмотрения данного дела, имелись в виду как раз упомянутые выше постановления Эчмиадзинского Синода от 2 июня и 11 сентября 1906 г.⁷⁸ (священник Саак не вполне корректно приписывал решение о запрете браков с православными в Армянской Церкви личной воле католикоса). Как сообщал епископ Ставропольский Агафадор в рапорте Святейшему Правительствующему Синоду Православной Церкви по поводу дела Параскевы Жировой, «случаи брачные с православными женщинами с переходом последних в армянство», аналогичные описанному эпизоду, имели место в его епархии неоднократно⁷⁹.

Подобные же эпизоды имели место при браках православных с католиками. Выше приводились данные IV Всероссийского миссионерского съезда, в соответствии с которыми в некоторых случаях ксендзы соглашались венчать такие браки под условием обещания православной стороной принять католичество впоследствии. Но гораздо чаще переход в католицизм выставлялся в качестве предварительного условия, необходимого для заключения брака по римскому обряду. В другом рапорте того же ставропольского епископа Агафадора, поданном в Святейший Синод также в 1909 г., рассказывалось о деле мещанки Марии Абрамовны Анохиной, объявившей о намерении перейти из православия в римско-католическое исповедание. В беседе с упомянутым уже протоиереем-миссионером Никольским Анохина мотивировала перемену религии следующим образом: «Я потому меняю веру православную на католическую, что ксендз не хочет венчать нас иначе, как если я приму католичество; прежде, говорит, был закон: можно было венчать и с православными католиков, а теперь новый закон — нельзя. Мой жених католик. Я с ним живу в незаконной связи уже четыре года. Ксендз лишает его за это причастия. Ну а потом — там строже насчет всего»⁸⁰. Под «новым законом», очевидно, подразумевался декрет Римской курии

⁷⁷РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Л. 1.

⁷⁸Там же. Л. 22 об.

⁷⁹Там же. Л. 1 об.

⁸⁰Там же. Л. 7.

“*Ne temere*”, изданный 2 августа 1907 г., однозначно запрещавший совершение католического брачного обряда над не католиками⁸¹.

Случаи, подобные историям с Параскевой Жировой и Марией Анохиной, вызывали недовольство православного духовного ведомства, которое требовало от Министерства внутренних дел принятия мер для предотвращения инославного прозелитизма через посредство смешанных браков. Так, в августе 1909 г. Святейший Синод принял постановление, в котором утверждалось, что отказ инославных духовных лиц венчать своих прихожан с православными является нарушением российского закона, позволявшего заключение браков между лицами различных христианских конфессий. Члены Синода ссылались на статью 61 Законов гражданских, позволявшую последователям всех христианских исповеданий «невозбранно» вступать в браки между собой «по правилам и обрядам их Церквей»⁸². Синод полагал, что гражданская власть должна потребовать от духовных властей инославных исповеданий сделать распоряжение об обязательном венчании подведомственным им духовенством смешанных браков с православными. Более того, высший орган Православной Церкви требовал привлекать инославных священнослужителей, отказывавшихся от совершения подобных венчаний, к ответственности по статье 329 Уложения о наказаниях, предусматривавшей санкции для должностных лиц «за неприведение в исполнение Именных или объявляемых в установленном на сие порядке Высочайших указов и повелений» (минимальным наказанием, предусмотренным этой статьей, было отрешение от должности, а максимальным — лишение всех прав состояния и ссылка в каторжные работы на время от десяти до двенадцати лет)⁸³.

П.А. Столыпин не поддержал требование православных иерархов. С его точки зрения государственная власть не имела в данном случае основания для вмешательства во внутренние дела инославных Церквей. В отзыве на имя обер-прокурора Святейшего Синода С.М. Лукьянова от 22 мая 1910 г. министр внутренних дел (он же глава правительства) обращал внимание на тот факт, что в статье 61 Законов гражданских, на которую ссылались синодалы, речь шла о совершении браков христиан «по правилам и обрядам их Церквей», и, таким образом, российский закон признавал значимость внутрицерковных правил и норм, без соблюдения которых брак не мог быть заключен. Это относилось к ограни-

⁸¹ Там же. Л. 46.

⁸² СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 61.

⁸³ Там же. Т. XV. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных (изд. 1885 г.). № 190; РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Л. 12 об. — 13.

чениям, установленным в отношении смешанных браков духовными властями Римско-Католической и Армяно-Григорианской Церквей. По словам П.А. Столыпина, 61 статья не давала государству права «требовать от католического духовенства совершения, вопреки канонам его Церкви, обряда венчания над лицами, не состоящими членами оной»⁸⁴. Того же мнения глава правительства и МВД держался относительно Армянской Церкви⁸⁵.

В отношении на имя обер-прокурора от 23 ноября 1910 г. П.А. Столыпин указывал, что, согласно российскому законодательству (статья 67 Законов гражданских), смешанный брак с участием православной стороны обретает законную силу лишь после его венчания в православной церкви⁸⁶, а последующее повторение обряда в церкви инославного исповедания является необязательным, «факультативным на усмотрение обоих брачующихся»⁸⁷. В данном случае премьер был абсолютно прав в юридическом отношении (более того, совершение инославного обряда прежде православного являлось уголовно наказуемым деянием). Подчеркивая, что «совершение или несовершение инославного обряда не влияет на действительность брачного соприяжения»⁸⁸, П.А. Столыпин приходил к заключению, что требование, которое Синод считал необходимым предъявить инославному духовенству, являлось излишним с точки зрения закона. Более того, оно было невыполнимо на практике. В частности, «государственная власть, (...) без сомнения, не располагала бы законными средствами для действительного понуждения римско-католических священников исполнять требования, противоречащие их каноническим обязанностям, так как уголовное законодательство, определяя наказания за совершение над православным обрядов по правилам инославных исповеданий, не содержит в себе карательных постановлений за отказ в совершении таковых обрядов в тех случаях, когда закон не воспрещает, но и не повелевает совершать их»⁸⁹.

Святейший Синод вынужден был согласиться с позицией главы МВД, подкрепленной юридически безупречными аргументами, и на заседании от 23 декабря 1910 г. постановил дело, возбужденное в связи с рапортами ставропольского епископа, «почитать конченным»⁹⁰.

⁸⁴РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Л. 41.

⁸⁵Там же. Л. 5–6.

⁸⁶СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 61.

⁸⁷РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Л. 55.

⁸⁸Там же.

⁸⁹Там же. Л. 56.

⁹⁰Там же. Л. 58.

Тем не менее, проблема прозелитизма, связанного со смешанными браками, оставалась актуальной. Армяне и католики при вступлении в брак с православными обычно желали, чтобы он был заключен по обрядам их Церкви (одно только православное венчание их не устраивало). Однако армяно-григорианское и римско-католическое духовенство, ссылаясь на постановление собственных церковных властей, соглашалось на совершение брачного обряда лишь при условии перехода православной стороны в соответствующее вероисповедание. В результате на инославных духовных лиц периодически возводились обвинения в «сворачивании православных». Обвинения эти нашли отражение и в цитированном выше предложении Министерства внутренних дел Эчмиадзинскому Синоду от 17 марта 1911 г. (несомненно, оно было составлено под давлением православной духовной власти, которому П.А. Столыпин на сей раз, по-видимому, не смог противостоять).

Армянские иерархи вынуждены были оправдываться. В отношении от 20 января 1912 г., отправленном в ответ на предложение МВД, Эчмиадзинский Синод заявлял, что постановления, вынесенные им по поводу смешанных браков, вовсе не имеют в виду прозелитизма в отношении православных. Члены армянского Синода утверждали, что они руководствовались «действующими законоположениями», согласно которым «смешанные браки между лицами православного и армяно-григорианского исповеданий должны быть совершаемы по обряду Православной Церкви», а также «духом учения Армянской Церкви о святости таинств Христианской Церкви вообще»⁹¹, что исключало возможность совершения одного и того же таинства дважды. Таким образом, с точки зрения армянской церковной власти, православный брак был вполне действительным сам по себе, и потому не подлежал повторению в Армяно-Григорианской Церкви (более того, такое повторение рассматривалось как кощунственное действие). Русская Православная Церковь, как видно из вышеизложенного, не разделяла тезиса о неповторяемости венчания, вполне допуская повторение его в церкви другого вероисповедания при заключении межконфессионального брака. Православные иерархи даже считали в таких случаях повторное венчание желательным и требовали от государственной власти обязать инославное духовенство благословлять смешанные браки. Тем не менее, Министерство внутренних дел сочло возможным уважить позицию Армянской Церкви в данном вопросе. В отношении Министерства от 12 июня 1913 г. в канцелярию кавказского наместника говорилось, что разъяснение Эчмиадзинского Синода о недопустимости по

⁹¹РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 348. Л. 14–15.

армяно-григорианским канонам вторичного совершения бракосочетания признано не противоречащим гражданским законам⁹².

Гораздо более уязвимой оказалась позиция Армянской Церкви по вопросу о крещении детей от смешанных браков. Как уже было сказано, Эчмиадзинский Синод постановлением от 21 марта 1908 г. отменил собственный циркуляр 2 августа 1906 г., которым дозволялось крестить детей от браков между православными и армяно-григорианами по армянскому обряду, определив, что они подлежат крещению в православие, и лишь в случае перехода православного супруга в армяно-григорианство, дети, не достигшие 14-летнего возраста, должны следовать общей вере родителей (при этом давалась ссылка на 2 пункт высочайшего указа 17 апреля 1905 г., где говорилось о необходимости перемены веры несовершеннолетних детей в случае перехода в другое вероисповедание обоих супругов). МВД не соглашалось даже с этой компромиссной формулой. В том же самом предложении от 17 марта 1911 г. от лица товарища министра внутренних дел С.Е. Крыжановского говорилось следующее: «Признавая правильным разъяснение Синода, что дети, происходящие от смешанных браков православных с армяно-григорианами, должны быть окрещаемы по обряду Православной Церкви, я вместе с тем нахожу, что указание Синода на допустимость окрещения по армяно-григорианскому обряду детей от таковых браков в случае перехода супруга православного в армяно-григорианство не вытекает из точного смысла Высочайшего Указа 17 апреля 1905 года, коим предусмотрены лишь случаи: а) перехода одного из исповедующих ту же самую христианскую веру супругов в другое вероисповедание, причем все недостигшие совершеннолетия дети остаются в прежней вере, исповедуемой другим супругом и б) перехода обоих супругов в другую веру, при таком условии дети их до 14 лет следуют вере родителей, достигшие же сего возраста остаются в прежней своей религии. Таким образом, окрещение по армяно-григорианскому обряду детей, происшедших от смешанного брака лиц православного исповедания с армяно-григорианами, в случае перехода православного родителя в армяно-григорианство приведенным Высочайшим Указом не предусмотрено, в виду чего и могло бы быть допускаемо при наличии достаточных уважений единственно в путях Монаршей милости»⁹³.

Как видно из приведенного пассажа, высшие государственные инстанции придерживались буквалистического толкования указа «Об укреплении на-

⁹²Там же. Л. 28-29.

⁹³Там же. Л. 13-13 об.

чал веротерпимости». Действительно, в его втором пункте упоминалось лишь о двух вариантах: когда один из единоверных супругов переходил в иное вероисповедание, и когда два супруга меняли веру совместно. О том случае, когда в смешанном браке один из супругов переходил в веру другого, ни в этом указе, ни в других российских законах ничего прямо не говорилось.

Указанная коллизия имела место также в связи с православно-католическими браками. Так, в записке членов Государственного Совета А. Мейштовича, К. Скирмунта и С. Лопацинского от 15 января 1915 г., посвященной проблеме реализации права на свободу вероисповедания католиками Западного края, отмечалось, что «Департамент Духовных Дел и местные власти не признают католиками детей, происшедших от смешанных браков, даже в тех случаях, когда супруг, бывший православным при рождении детей переходит затем в католичество. Так, например, в семье, где отец — католик, а мать, бывшая православною при рождении детей, переходит затем, при жизни или после смерти мужа в католичество, дети остаются православными»⁹⁴. Ярким примером подобного подхода было дело супругов Сармант, проживавших в имении Чудзеневицы Минского уезда и одноименной губернии. Изначально их брак являлся смешанным. Томаш Станиславович Сармант был католиком, а его жена Мария Антоновна исповедовала православие. Однако в 1914 г. она подала заявление губернатору о переходе в католичество. Мария просила присоединить к Католической Церкви также и четырех своих детей. К прошению присоединялся и муж. Переход в католицизм самой Марии Сармант со стороны власти препятствий не встретил, но в отношении детей ходатайство супругов минским губернатором было отклонено⁹⁵.

Нелепость описанной ситуации очевидна. Понятно, что осуществить воспитание детей в той вере, к которой не принадлежал ни один из супругов, было практически невозможно. Смысл второго пункта указа 17 апреля состоял именно в том, чтобы поставить вероисповедание несовершеннолетних детей в зависимость от вероисповедания родителей, с тем, чтобы, в случае единоверия мужа и жены, дети следовали общей для них религии. Умолчание о том случае, когда единство веры супругов было следствием смены вероисповедания одним из них, по-видимому, было лишь упущением составителей законодательного акта.

Позиция Министерства внутренних дел относительно толкования данного положения высочайшего указа, также как и его претензии к постановле-

⁹⁴РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 259 об.

⁹⁵Там же. Л. 296.

ниям армянской церковной власти о смешанных браках, была в значительной степени обусловлена давлением со стороны иерархов господствующей Церкви. Постановление Эчмиадзинского армяно-григорианского Синода от 21 августа 1908 г. ранее было подвергнуто критике Святейшим Правительствующим Синодом Русской Православной Церкви на его заседании от 14 января 1910 г. В постановлении православного Синода утверждалось, что в соответствии со строгим смыслом указа 17 апреля, несовершеннолетние дети «следуют вере родителей, переходящих в другое исповедание лишь тогда, когда эти родители исповедовали одну и ту же (подчеркнуто в оригинале. — И.А.) христианскую веру»⁹⁶. Затем шла ссылка на статью 67 Законов гражданских, согласно которой дети от смешанных браков с участием православной стороны подлежали обязательному крещению и воспитанию в православной вере. Обязательство это, по мнению Святейшего Синода, сохраняло силу даже в случае перехода православного родителя в веру своего инославного супруга. При всей странности данной позиции с точки зрения здравого смысла нужно признать, что ее отстаивание синодалами основывалось на известной логике. Целью Святейшего Синода было охранение «первенствующего и господствующего» статуса Православной Церкви (который, как многим казалось, был поколеблен после введения в российское законодательство принципа свободы совести) и защита ее чад от возможного инославного прозелитизма. Если бы было официально признано, что обращение православного супруга в инославие влечет за собой смену вероисповедания всей семьи, это обстоятельство могло бы поощрить попытки инославного духовенства использовать смешанные браки в прозелитических целях. Изложив свои соображения относительно толкования спорного пункта указа о веротерпимости, Святейший Синод давал поручение обер-прокурору С.М. Лукьянову просить П.А. Столыпина в качестве главы МВД разъяснить армяно-григорианскому Синоду неправильность его позиции.

П.А. Столыпин в своем подходе к данному вопросу был не так категоричен, как православные иерархи. В отношении от 3 апреля 1910 г., содержавшем ответ на запрос обер-прокурора, говорилось, с одной стороны, что Министерство внутренних дел «вполне разделяет соображения Святейшего Синода относительно неправильности указанного толкования п. 2 Высочайшего Указа 17 апреля 1905 года и по поступающим на его разрешение частным случаям настаивает на точном соблюдении приведенного пункта Высочайшего Указа»⁹⁷.

⁹⁶РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Л. 29.

⁹⁷Там же. Л. 31.

Таким образом, признавалось, что с юридической точки зрения позиция Синода являлась безупречной. Вместе с тем П.А. Столыпин отмечал расхождение в данном случае между буквой и духом закона. Как говорилось далее в том же отношении, «Министерство находит, что буквальное применение данного пункта, допускающее перемену веры малолетних детей исключительно при условии единовременного перехода обоих родителей в другую веру, несомненно противоречит духу содержащейся в Указе 17 апреля 1905 года Высочайшей воли»⁹⁸. Ссылаясь на суждения в Комитете министров, предшествовавшие принятию указа (суждения эти нашли отражение в высочайше утвержденном 17 апреля 1905 г. журнале Комитета), П.А. Столыпин выражал убеждение, что «законодатель имел в виду в данном случае обеспечить религиозное воспитание детей в религии, исповедуемой обоими родителями, независимо от единовременной перемены ими веры»⁹⁹. Не находя возможным дать однозначное решение возникшей коллизии, МВД сочло необходимым обратиться к Правительствующему Сенату, чтобы тот дал свое суждение относительно истолкования спорного пункта закона.

6 октября 1910 г. высший судебный орган империи вынес свое определение (указ) по данному поводу. В указе Правительствующего Сената констатировался тот факт, что «п. 2 Именного Высочайшего Указа 17 апреля 1905 года <...> предусматривает переход малолетних детей в другое вероисповедание лишь при переходе в это исповедание обоих родителей». Вместе с тем Сенат признал, что вопрос о возможности перемены религии детей в случае изменения вероисповедания одним из родителей или усыновителей «подлежит разрешению в законодательном порядке»¹⁰⁰, то есть по этому вопросу необходимо издание специального узаконения. Таким образом, Сенат фактически согласился с буквальным толкованием спорного положения закона, на котором настаивал Святейший Синод. Что же касается указания на необходимость законодательного разрешения обозначенной проблемы, то оно так и осталось благим пожеланием. Вплоть до 1917 г. никакого особого закона по данному вопросу так и не было принято.

Прямолинейное толкование второго пункта указа о веротерпимости (отстаиваемое православным Синодом и подтвержденное Сенатом) нашло отражение в цитированном выше предложении МВД Эчмиадзинскому Синоду от 17

⁹⁸Там же.

⁹⁹Там же. Л. 31 об.

¹⁰⁰РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 296 об.

марта 1911 г. Впрочем, в этом документе формулировка была не столь жесткой. Говорилось о возможности крещения по армянскому обряду детей, один из родителей которых перешел в армяно-григорианство «при наличии достаточных уважений (то есть уважительных причин. — И.А.) <...> в путях Монаршей милости»¹⁰¹. Эчмиадзинский Синод пытался оспорить формулу МВД и отстоять свою прежнюю позицию, обратившись за разъяснением в Правительствующий Сенат. Делу, однако, не было дано хода на том основании, что обращение было подано с нарушением установленных законом процессуальных норм¹⁰². Впрочем, если бы даже запрос армянских иерархов был рассмотрен высшим судом империи, едва ли его решение отличалось бы от того, которое было вынесено ранее в ответ на запрос МВД.

Ситуация, возникшая в связи со спорами относительно применения второго пункта указа 17 апреля 1905 г. к смешанным семейным парам ярко выявила несовершенство действовавших в России вероисповедных законов, а также отсутствие разумного баланса в законодательстве и реальной политике между старым принципом охранения прав «первенствующей господствующей Церкви» и новым принципом свободы совести.

6. Смешанные браки раскольников

До 1905 г. православные не могли вступать в законное супружество с последователями вероучений, причисленных к категории «раскол». Этот запрет был зафиксирован в статье 33 Законов гражданских: «Брак правоверных с раскольниками допускается не иначе, как по принятии сими последними Церкви святой соединение с присягою»¹⁰³, то есть предварительным условием для венчания раскольника с членом господствующей Церкви было присоединение к православию. Такая строгая норма была обусловлена предосторожностью против соращения православных в раскол, которое было гораздо более частым явлением, чем соращение в инославие. Инославные Церкви, как правило, ограничивали свою деятельность рамками этнических групп, приверженных соответствующему вероисповеданию, между тем секты и старообрядческие толки постоянно стремились пополнить ряды своих адептов за счет православного русского населения, в среде которого они изначально возникли. Учитывая прису-

¹⁰¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 348. Л. 13 об.

¹⁰² Там же. Л. 19 об.

¹⁰³ СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 33.

щий раскольникам фанатизм, ожидать от них уважения к вере своих православных супругов представлялось практически невозможным.

Что касается браков между русскими раскольниками и последователями инославных Церквей, то на этот счет в законе не было никаких указаний. Запрета на подобные брачные союзы не существовало, и, вместе с тем, не было никаких норм, регулировавших их заключение. На практике такого рода браки совершались, о чем мы можем судить из дел Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Так, в 1885 г. в указанный Департамент поступило прошение на высочайшее имя от старообрядки беспоповского толка Веры Шмидт (урожденной Морозовой), состоявшей с 1881 г. в браке с немцем-лютеранином, рижским гражданином по цеховому окладу Павлом Николаем Адамом Шмидтом (причем венчание было совершено по раскольническому обряду, и факт бракосочетания в соответствии с законом 1874 г. был зафиксирован в полицейской метрической книге). Вера Шмидт просила разрешения воспитывать уже рожденных в браке детей в вере своих родителей, то есть в старообрядчестве. В качестве аргумента просительница ссылалась на предписание закона воспитывать детей от браков православных с инославными в правилах господствующей религии. В прошении утверждалось, что «старообрядчество по отношению к католической и протестантской религиям является только отраслью восточной Греческой Церкви и со стороны последней не объявлено и не признано еретичеством». То есть старообрядчество в некотором смысле является ветвью православия, а значит должно иметь преимущество перед инославными исповеданиями. Просительница заявляла, что именно это обстоятельство давало ей право крестить своих детей «по правилам и чину старообрядческого поморского согласия». Однако поскольку «в гражданских законах не предусмотрен случай, в какой вере должны быть воспитываемы дети от мужа лютеранина и жены старообрядки», Вера Шмидт желала, чтобы «во избежание семейственных беспорядков» ее решение было подтверждено высочайшей санкцией¹⁰⁴. О прошении было доложено И.Н. Дурново, занимавшему тогда пост товарища министра внутренних дел (при министре Д.А. Толстом). Резолюция сановника гласила, что он не находит препятствий для удовлетворения ходатайства, поскольку «действующими узаконениями коренным раскольникам, то есть состоящим в секте от рождения, не возбраняется воспитывать своих детей в духе религиозных воззрений, усвоенных самими родителями». Товарищ министра не нашел в деле Веры Шмидт обстоятельств, «которые подлежали бы представлению на Высочайшее Его Импе-

¹⁰⁴РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 643. Л. 4.

раторского Величества благовоззрение»¹⁰⁵. То есть правомерность ее просьбы казалось ему очевидной и не требовавшей разрешения на столь высоком уровне.

Положительное решение по данному конкретному ходатайству не означало однако, что российская власть разделяла тезис о том, что старообрядческий раскол является «отраслью» Православной Церкви и что детей от браков раскольников с инославными надлежит воспитывать непременно в расколе. В 1896 г. министр внутренних дел И.Л. Горемыкин наложил положительную резолюцию на прошение евангелическо-лютеранской Генеральной консистории, которая испрашивала разрешение окрестить по лютеранскому обряду детей купца Федора Бернгарда Тиме и его жены Дарьи, урожденной Вавиловой, принадлежавшей, так же как Вера Шмидт, к старообрядчеству беспоповского направления. Как констатировалось в прошении, «предварительно внесения сего дела на обсуждение Генеральной Консистории, Президент ее обращался к Обер-Прокурору Святейшего Синода с просьбою о сообщении заключения, распространяется ли воспрещение лютеранским проповедникам совершать браки лютеран с лицами православного исповедания также и на браки членов Евангелическо-Лютеранской Церкви с лицами, принадлежащими к беспоповщицкой секте». На этот запрос от К.П. Победоносцева был получен отзыв, заключавшийся в том, что «раскольники, как уклонившиеся от послушания Святой Православной Церкви, не принадлежат к числу истинных ее чад», следовательно «дела о расколе подлежат ближайшему ведению Министерства Внутренних Дел»¹⁰⁶.

Таким образом, браки раскольников и последователей инославных Церквей заключались таким же образом, как смешанные браки между лицами различных инославных исповеданий. Венчание таких браков могло совершаться как духовными лицами старообрядческих общин, так и инославными священнослужителями, и дети могли воспитываться в вере любого из родителей. Брак Веры Морозовой и Павла Шмидта был венчан «по обрядам и правилам старообрядческого беспоповского толка»¹⁰⁷ и по тому же обряду крещены дети. В то же время брак Федора Тиме и Дарьи Вавиловой был заключен по евангелическо-лютеранскому обряду, и дети крещены в лютеранство¹⁰⁸. В обоих случаях власть сочла действия супругов правомерными. Отсюда можно сде-

¹⁰⁵ Там же. Л. 5.

¹⁰⁶ Там же. Л. 17 об.

¹⁰⁷ Там же. Л. 3.

¹⁰⁸ Там же. Л. 18.

лать вывод, что уже в конце XIX века российские государственные чиновники были склонны рассматривать раскольнические толки как самостоятельные вероучения, а не как отколовшиеся ветви православия.

Запрет на брачные союзы раскольников с последователями господствующей Церкви был отменен указом 17 апреля 1905 г. Его 11 пунктом предусматривалось «уравнять в правах старообрядцев и сектантов с лицами инославных исповеданий в отношении заключения ими с православными смешанных браков»¹⁰⁹. В соответствии со статьей 3 раздела IV высочайше утвержденного того же числа положения Комитета министров министру внутренних дел давалось поручение разработать и внести на рассмотрение Государственного Совета «предположение» (проект) об отмене 33 статьи Законов гражданских и установлении взамен нее правил, регулирующих заключение браков православных со старообрядцами и сектантами¹¹⁰. Министерство внутренних дел вскоре внесло в Государственный Совет представление, суть которого заключалась в распространении на сектантов и старообрядцев правил статьи 67 Законов гражданских о браках между православными и инославными христианами. Однако представление не получило положительного разрешения. В ходе его обсуждения в Соединенных Департаментах возобладало мнение о том, что положения указанной статьи не могут быть автоматически применены к последователям русского раскола. Проблема заключалась в специфике вероучения ряда сект и старообрядческих толков. Некоторые из них в принципе отвергали брак, имелись также течения, не допускавшие для своих последователей никакого общения с чадами Православной Церкви, включая, разумеется, и брачные соприжения. Как констатировалось в одной из записок Департамента духовных дел, «при ближайшем ознакомлении с предметом оказалось, что издание одного общего закона о браках православных со старообрядцами и сектантами в высшей степени затруднительно и даже едва ли возможно»¹¹¹.

Впредь до издания специального закона требовалась выработка хотя бы временных правил относительно подобных брачных союзов. Такие правила были установлены в определении Святейшего Синода от 26 октября – 9 ноября 1905 г., изданном после «ходатайства одного из епархиальных начальств повенчать по чину Православной Церкви лицо, принадлежащее к старообрядчеству

¹⁰⁹ПСЗ–III. Т. XXV. № 26125. П. 2.

¹¹⁰ПСЗ–III. Т. XXV. № 26126. Разд. IV, Ст. 3.

¹¹¹РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Л. 237.

без присоединения его к православию с лицом православного исповедания»¹¹². В соответствии с этим определением венчание православных со старообрядцами могло быть совершаемо в православной церкви. Синодальное определение подразумевало, что в каждом случае такого брака старообрядец или сектант должен обращаться с прошением к епархиальному архиерею. При этом от просящего необходимо было «истребовать предбрачное о нем свидетельство старообрядческого наставника или удостоверение полиции о внебрачном его состоянии и правоспособности к вступлению в брак». Также лица, принадлежавшие к старообрядчеству, должны были давать подписку, аналогичную той, которую давали инославные христиане перед венчанием с православными — о том, что они не будут поносить своих супругов за православие и что рожденные в браке дети будут крещены и воспитаны в православной вере. Аналогичные условия были установлены для сектантов¹¹³.

Что касается законодательного решения данного вопроса, то здесь Синод и церковные деятели настаивали на крайне осторожном подходе. При этом акцентировалось внимание на том обстоятельстве, что многие русские секты и некоторые из направлений, причислявшихся к старообрядчеству, отклонились от самых основ христианства, и потому браки православных с адептами таких течений были в принципе невозможны с точки зрения церковных канонов. В частности, в целом ряде сектантских учений подверглись искажению или даже совершенно отвергались базовые догматы христианства — учение о Троице и богочеловечестве Христа. Кроме того, имелись секты и толки, отвергавшие водное крещение (например, молоканство). Их приверженцы не могли вступать в браки по православному обряду, поскольку с точки зрения церковного учения и канонов, таинство венчания может быть совершено лишь над человеком крещеным. Когда в 1907 г. Министерством внутренних дел был поднят вопрос о пересмотре законодательства, касающегося «семейственных прав», Святейший Синод заявил, что считает допустимым браки православных лишь с теми старообрядцами и сектантами, «которые веруют в Господа Иисуса Христа, как Воплотившегося Сына Божия и Искупителя мира, и имеют водное крещение, правильно совершенное и потому при принятии в Православную Церковь неповторяемое и под неперменным условием разрешения епархиального Архиерея

¹¹²Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб., 1906. С. 453.

¹¹³Там же.

в каждом случае таких браков»¹¹⁴. В итоге проблема браков представителей господствующей Церкви с сектантами и староверами так и не получила специального законодательного урегулирования. Когда возникал вопрос о совершении подобных венчаний, православные священнослужители на местах должны были руководствоваться правилами из упомянутого выше синодального определения.

В указе «Об укреплении начал веротерпимости» и изданных вслед за ним религиозных законах ничего прямо не говорилось относительно браков последователей сектантства и старообрядчества с инославными. Казалось бы, допущение таких браков было самоочевидным в силу состоявшегося уравнивания в правах «раскольниковских» религиозных обществ с другими неправославными христианскими исповеданиями (которое вытекало из общего смысла законов, изданных в 1905–1906 гг.). Тем не менее, сохранявшийся в этом отношении пробел в законодательстве порождал в ряде случаев недоумения. Так, в 1911 г. член Нахичевано-Бессарабской армяно-григорианской консистории архимандрит Траир направил в Департамент духовных дел телеграмму с запросом о том, допустимо ли венчание по армянскому обряду старообрядца с армяно-григорианкой. Ответная телеграмма за подписью вице-директора Департамента гласила: «Обвенчанию в армянской церкви старообрядцев с армяно-григорианцами препятствий нет»¹¹⁵. В 1912 г. администратор севастопольской римско-католической церкви Франц Козловский направил рапорт своему духовному начальнику епископу тираспольскому Кесслеру, прося последнего разъяснить, «может ли католический священник венчать католика со старообрядкою и могущих произойти от такого брака детей крестить и воспитывать по римско-католическому исповеданию»¹¹⁶. Кесслер запросил мнение по этому вопросу Департамента духовных дел, мотивируя необходимость специального разъяснения тем, что «подобных случаев еще не было»¹¹⁷. Католическому епископу, так же, как ранее армяно-григорианскому духовному начальству был дан утвердительный ответ, гласивший, что подобных действий «закон не возбраняет»¹¹⁸. Очевидно, что, вынося подобные резолюции, чиновники Министерства внутренних дел руководствовались известным правовым принципом:

¹¹⁴РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 90.

¹¹⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 710. Л. 1.

¹¹⁶Там же. Л. 3.

¹¹⁷Там же.

¹¹⁸Там же. Л. 4.

«что не запрещено, то разрешено». По-видимому, такого рода браки заключались довольно редко, и потому издание о них особого узаконения никогда не рассматривалось властью в качестве первоочередной задачи.

7. Браки христиан с нехристианами

Законы Российской империи строго оберегали преимущество христианских религий перед нехристианскими, в том числе в вопросах брачного права. Христианин мог венчаться лишь по христианскому обряду. Православная и Католическая Церкви не допускали браков своих последователей с нехристианами. Запрещение подобных супружеских союзов для православных и католиков было зафиксировано в статье 85 Законов гражданских¹¹⁹. Армяно-Григорианская Церковь также не венчала своих последователей с лицами нехристианских исповеданий (хотя в законе данный факт не был специально оговорен). Браки с нехристианами дозволялись Евангелическо-Лютеранской Церковью, что было оговорено в ее Уставе¹²⁰ и подтверждалось в Законах гражданских¹²¹. Правда, лютеранам и прочим протестантам запрещались браки с ламаитами и язычниками¹²², им было разрешено вступление в брак лишь с мусульманами и иудеями. В статье 328 Уставов духовных дел иностранных исповеданий перечислялись условия, при которых супружеские союзы лиц евангелическо-лютеранского исповедания с «Магометанами и Евреями» признавались законными. Требовалось: «1) чтобы лицо, исповедующее Христианскую веру, предварительно испросило на то дозволение местной Консистории; 2) чтобы бракосочетание совершалось только Евангелическо-Лютеранским проповедником и по обряду сей Церкви, а отнюдь не по обычаям Магометан или Евреев; 3) чтобы другая сторона обязалась подпискою пред Консисториею крестить и воспитывать могущих произойти от сего брака детей обоего пола в Евангелическо-Лютеранской, или же, буде обе стороны сего желают, в Православной вере, будучи готова в противном случае подвергнуться строжайшему наказанию, и обещалась также, что она ни угрозами или обольщением не будет стараться совратить супругу или супруга или детей своих в свою веру и не будет препятствовать им в свободном исповедании христианства; сверх сего супруг нехристианин при бракосочетании с Христианкою обязан отказаться от многоженства»¹²³.

¹¹⁹СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 85.

¹²⁰Там же. Т. XI. Ч. 1. № 328.

¹²¹Там же. Т. X. Ч. 1. № 87.

¹²²Там же. Т. X. Ч. 1. № 85. Т. XI. Ч. 1. № 329.

¹²³Там же. Т. XI. Ч. 1. № 328.

Нарушение ограничений, касавшихся браков христиан с нехристианами, каралось в уголовном порядке. В соответствии со статьей 1564 Уложения о наказаниях лица православного исповедания за вступление в брак с нехристианами карались заключением в тюрьме на четыре месяца. Впрочем, уголовная ответственность для православного отменялась, если лицо иноверческого исповедания, заключившее с ним супружеский союз, обращалось в христианство¹²⁴. Статья 1568 того же Уложения предусматривала тюремное заключение сроком на два месяца и двадцать дней для лиц римско-католического вероисповедания за бракосочетание с нехристианами, а также для лютеран за вступление в брак с язычниками и за брак с мусульманами и иудеями в том случае, если последний был совершен «без соблюдения предписанных в Уставе Евангелическо-Лютеранской Церкви правил»¹²⁵. В Уголовном уложении 1903 г. взамен этих двух статей вводилась статья 415, предусматривавшая для лица любого христианского исповедания за «вступление вопреки закону (то есть с нарушением установленных законом правил и ограничений. — И.А.) в брак с заведомо нехристианином» наказание в виде ареста¹²⁶ (то есть заключение на срок от одного до шести месяцев). Однако эта статья, входившая в главу XIX Уголовного уложения «О преступных деяниях против прав семейственных» вплоть до 1917 г. так и не вступила в действие на большей части территории Российской империи (за исключением Прибалтики). Поэтому продолжали действовать упомянутые выше статьи Уложения о наказаниях в редакции 1885 г.

Запреты относительно браков христиан с иноверцами касались лишь тех случаев, когда подобного рода браки заключались лицами, уже принадлежавшими к христианской вере. Если же брак стал смешанным вследствие крещения одного из супругов, ранее исповедовавшего нехристианскую веру, вступали в действие иные правила.

Особое отделение в Законах гражданских было посвящено «бракам лиц новокрещеных»¹²⁷. Речь там шла преимущественно о лицах, обратившихся из нехристианских исповеданий в православие (поскольку православная миссия среди некрещеных инородцев государством поощрялась, а прозелитизм иностранных Церквей, напротив, существенно ограничивался). В соответствии с законом (который в данном случае совпадал с православными каноническими

¹²⁴ Там же. Т. XV. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных (изд. 1885 г.). № 1564.

¹²⁵ Там же. № 1568.

¹²⁶ Уголовное уложение, Высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. СПб., 1903. С. 83. № 415.

¹²⁷ СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 79–84.

нормами), если один из супругов-нехристиан крестился, а другой оставался в прежней вере, то их брачный союз мог сохраниться в силе даже без освящения церковным венчанием¹²⁸. Правда, при этом устанавливался ряд условий. Мужиноведец, если он желал и далее пребывать в браке с крещеной женой, должен был дать подписку, аналогичную той, которую давали инославные супруги при браке с православными — о том, что не будет препятствовать супруге исповедовать православие, и что все дети, рожденные после ее обращения будут крещены в православную веру. Кроме того, он должен был «состоять с принявшею св. крещение, во все время ее жизни, или доколе продолжится брак их, в единобрачном сожительстве, откинув прочих жен, если имеет»¹²⁹. Аналогичным образом, иноведец, принявший крещение, если он состоял до этого в полигамном браке, обязан был избрать из своих жен одну (при этом, предпочтение отдавалось той, которая согласилась креститься вместе с мужем). Это же правило распространялось и на жен, имевших нескольких мужей¹³⁰.

Особо строгие требования существовали для иудеев. Если один из супругов крестился в православие, а другой оставался в иудаизме, для продолжения их брака требовалась обоюдная подписка: сторона, принявшая крещение давала обязательство «иметь попечение» о приведении второго супруга через «увещание» к принятию православия, супруг же, пребывавший в иудействе, напротив, обязывался не поносить свою вторую половину за исповедание православной веры и не вмешиваться в религиозное воспитание могущих родиться впоследствии детей (которые также должны были принадлежать к Православной Церкви). Особо подчеркивалось в законе то обстоятельство, что, в случае расторжения брака с иудеем, на крещеного супруга продолжали распространяться все ограничения черты оседлости¹³¹. Естественно, такие жесткие условия служили стимулом скорее к расторжению, чем к сохранению подобных супружеских союзов (на что, видимо, и рассчитывали авторы закона, исходившие из идеи о принципиальном антагонизме между христианством и иудейством, почему и сосуществование этих религий в рамках одной семьи представлялось явлением нежелательным). В соответствии с высочайше утвержденным положением Комитета министров от 7 января 1842 г. после принятия иудеями христианской веры крещение совершалось также над их детьми, не достигшими семилетнего возраста.

¹²⁸ Там же. № 79.

¹²⁹ Там же. № 80.

¹³⁰ Там же. № 82.

¹³¹ Там же. № 81.

Когда же крестился только один из родителей, вслед за ним переходили в христианство дети одного с ним пола: сыновья в случае крещения отца и дочери в случае крещения матери¹³². Эта норма действовала как в отношении иудеев, принимавших православие, так и в отношении тех, кто переходил из иудаизма в другие христианские религии. Она была прописана в 6 пункте «Правил о принятии Евреев в иностранные христианские исповедания», представлявших собой приложение к статье 7 Тома XI Свода законов¹³³. Что же касается детей, рожденных после крещения одного из родителей, то они в любом случае должны были воспитываться в христианстве.

8. Коллизии между российским и зарубежным брачным правом

Следует также коснуться проблем, возникавших в связи с несогласованностью между брачным правом Российской империи и других европейских государств. Наиболее сложным для российских духовных и светских властей был вопрос об отношении к бракам, заключенным за границей гражданским порядком. Гражданский (секулярный) брак, то есть супружеский союз, обретавший юридическую силу посредством регистрации в государственном учреждении, существовал в ряде европейских государств уже в XIX веке. Российский же закон признавал только браки, заключенные по обрядам Христианских Церквей и иных религиозных сообществ. Полицейская регистрация, введенная для раскольников в 1874 г., как уже объяснялось выше, лишь по форме напоминала гражданский брак, но не являлась таковым по сути (то же самое можно сказать и о гражданской метрификации баптистов в соответствии с законом 1879 г.).

Вопрос об отношении к институту светского брака впервые остро встал перед Российским государством после возвращения в состав империи Южной Бессарабии в соответствии с Берлинским трактатом 1878 г. Данная территория, отторгнутая от России в результате Крымской войны, в течение почти двух десятилетий являлась частью Румынского королевства, где гражданский брак был введен в 1864 г. и признавался наравне с церковным. Когда после победоносного завершения войны 1877–1878 гг. южно-бессарабские земли вернулись под скипетр российского императора, возник ряд юридических проблем, связанных с семейным правом. А именно: могут ли в России считаться действительными браки ее новых подданных, заключенные по гражданскому чину в период пребывания данного региона в румынской юрисдикции, следует ли российской вла-

¹³²ПСЗ–II. Т. XVII. № 15198; СЗРИ. Т. IX. № 777.

¹³³СЗРИ. Т. XI. Ч. 1. Приложение к ст. 7. П. 6.

сти признавать решения румынских гражданских судов, которые в некоторых случаях расторгали браки, заключенные по православному обряду без наличия оснований, удовлетворительных с точки зрения церковных канонов (население Бессарабии, также как и Румынии, являлось православным по вероисповеданию).

Правила, регулировавшие решение этих вопросов, были разработаны Святейшим Синодом и утверждены императором 12 марта 1888 г. Согласно им «все вообще лица, вступившие при действии в крае прежних румынских законов в браки, гражданским порядком совершенные, без подтверждения оных церковным бракосочетанием» обязывались, если они желали сохранить в силе брачный союз, «вступить в брак по чину Православной Церкви и с соблюдением всех требуемых на сей предмет в Империи условий». Действительность на российской территории румынских гражданских браков признавалась лишь до момента вступления в силу указанных правил. Соответственно, дети, рожденные от подобных союзов до обнародования правил, признавались законными, а те, которые были рождены позднее (в случае неподтверждения брака церковным венчанием) обретали статус внебрачных детей. Вместе с тем, все постановления румынских судов о расторжении браков были признаны действительными с точки зрения российского закона и не подлежащими пересмотру. Делалась, однако, оговорка, в соответствии с которой супруги, желавшие возобновить свой брак, заключенный по церковному обряду и затем расторгнутый светским судом «по причинам, не приемлемым в нашем законодательстве за основание к разводу», могли «испросить на то разрешение и благословение Кишиневского епархиального начальства». На епархиальное начальство возлагалось и разрешение просьб лиц, разведенных гражданским порядком о дозволении им вступить в брак по церковному обряду с другим лицом¹³⁴. Придав силу закона этим правилам, разработанным священноначалием Православной Церкви, российская власть продемонстрировала категорическое неприятие института гражданского брака. Она была верна этому принципу и во всех прочих случаях. К такому выводу можно прийти, в частности, рассматривая дела о браках российских военных и моряков, заключенных во Франции в соответствии с действовавшими в этой стране законами.

В 1884 г. в военное ведомство поступило ходатайство от княжны Друзской-Любецкой с просьбой о назначении ей пенсии как вдове генерал-майора Быховца. К прошению было приложено свидетельство о гражданском

¹³⁴ПСЗ-III. Т. VIII. № 50-61; СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 31. Прим.

браке, заключенном в Париже 12 октября 1883 г. Поскольку оба супруга являлись католиками, решение дела было передано на рассмотрение Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Главный штаб русской армии обратился в это ведомство с запросом на предмет того, «может ли означенный документ (французский акт гражданского бракосочетания. — И.А.) служить законным основанием к назначению вдове сего Генерала пенсии»¹³⁵. В ответ от Департамента поступило заключение, гласившее, что «ввиду принадлежности супругов Быховцев к русскому подданству представленный вдовою генерал-майора Быховца документ, удостоверяющий факт совершения их брака гражданским порядком, нашими законами неустановленным, не может почитаться имеющим законную силу»¹³⁶. В конечном итоге пенсия генеральской вдове все же была назначена, но лишь после того, как ею был представлен новый документ, подтверждавший, что данный брак еще ранее гражданской регистрации был обвенчан по католическому обряду¹³⁷. Аналогичным образом разрешилось возбужденное в 1885 г. дело отставного лейтенанта Збышевского (который также был католиком по вероисповеданию). Присланную Главным Морским штабом выписку из парижского реестра гражданских бракосочетаний за 1866 г. Департамент духовных дел не счел удовлетворительным основанием для признания законным брака лейтенанта. Лишь когда Збышевский представил свидетельство о венчании в католической церкви, удостоверенное французскими властями и русским генеральным консулом в Париже, директор Департамента князь М.Р. Кантакузин (носивший также титул графа Сперанского) вынес резолюцию, в соответствии с которой брак просителя мог быть признан действительным, а рожденные в нем дети законными¹³⁸. Таким образом, Российское государство признавало законными брачные союжения своих подданных лишь тогда, когда они были освящены религиозным обрядом.

Вместе с тем российские власти не оспаривали законность гражданских браков проживавших в империи подданных иностранных государств. Так, в 1880 г. одесский римско-католический декан возбудил перед местной властью вопрос о том, могут ли дети находящихся в Одессе иностранцев, состоявших в гражданском браке, заноситься в церковную метрическую книгу и признаваться законными (речь шла, главным образом, о французских гражданах католи-

¹³⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Л. 42.

¹³⁶Там же. Л. 45.

¹³⁷Там же. Л. 52.

¹³⁸Там же. Л. 48–51.

ческого вероисповедания). Исправляющий должность одесского градоначальника, не найдя в законе удовлетворительного разрешения проблемы, направил запрос в Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Главнотруководящий над Департаментом Л.С. Маков, в свою очередь, запросил заключение II отделения Собственной его императорского величества канцелярии (органа, ведавшего вопросами законодательства). Ответ главнотруководящего II отделением князя С.Н. Урусова, датированный 18 ноября 1880 г., гласил, что «браки иностранцев, совершенные уполномоченным на то агентом того государства, где состоялось бракосочетание, не могут не быть признаны действительными в России в тех случаях, когда заключение такого брака будет удостоверено, с соблюдением всех условий, которые по законам той местности, где он совершен, требуются для законности брака» Следовательно, «и дети, рожденные от таких браков, при совершении над ними св. Крещения могут подлежать записи в метрических книгах, как рожденные от законных супругов»¹³⁹.

Это суждение основывалось на нормах Устава гражданского судопроизводства, статья 464 которого гласила: «Акты, совершенные в иностранном государстве, по существующим там законам, хотя бы и несходно с обрядом совершения подобных актов в России, признаются законными актами, если только не опровергается их подлинность»¹⁴⁰. Следующая за ней 465 статья определяла порядок установления подлинности иностранных актов в случае их задействования в судебных делах: «Акты, совершенные в иностранном государстве, могут быть представлены к делу не иначе, как с удостоверением русского Посольства, Миссии или Консульства, что они действительно оставлены по законам того государства»¹⁴¹. В соответствии с заключением II отделения Л.С. Маковым была дана инструкция одесскому градоначальнику, согласно ей разрешение записывать детей иностранцев законнорожденными могло даваться «в каждом отдельном случае по соображениям обстоятельств дела и существующих в различных государствах законов»¹⁴². Очевидно, от иностранных подданных требовались документы, подтверждавшие законность их брака, заверенные русским дипломатическим представителем.

Рассмотренные выше эпизоды возникали в связи с гражданскими бракосочетаниями, совершенными во Франции, где секулярная форма брака была вве-

¹³⁹ Там же. Л. 3–3 об.

¹⁴⁰ СЗРИ. Т. XVI. Ч. 1. № 464.

¹⁴¹ Там же. № 465.

¹⁴² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Л. 4–4 об.

дена еще в эпоху революции, в соответствии с конституцией 1791 г. В Румынии, о которой шла речь выше в связи с «южно-бессарабским казусом», гражданская регистрация брачных союзов была установлена по французскому образцу. В 1875 г. гражданский брак был введен по инициативе Бисмарка и в недавно образованной Германской империи. Это обстоятельство породило новые проблемы для российской правовой системы. В конце XIX в. в российские евангелическо-лютеранские консистории стали поступать прошения от проживавших в России германских подданных-лютеран о расторжении их браков, заключенных в соответствии с немецким законом.

К примеру, в 1880 г. в Санкт-Петербургскую евангелическо-лютеранскую консисторию поступило ходатайство Амалии Августы Краузе, урожденной Рейсс, о расторжении ее брака с булочником Августом Карлом Германом Краузе, заключенном в Пруссии гражданским порядком (основанием к разводу было неизвестное отсутствие мужа). И просительница, и ее супруг были подданными Прусского королевства, являвшегося составной частью Германской империи, однако Амалия Краузе в течение нескольких лет проживала в России. Прощение было передано в евангелическо-лютеранскую Генеральную консисторию, которая в связи с ним возбудила вопрос общего характера: могут ли лютеранские консистории разрешать дела о расторжении браков, совершенных без участия духовенства. Сначала решено было выяснить мнение по данному вопросу всех евангелическо-лютеранских консисторий Российской империи. Суждения были получены различные. В частности, Эзельская и Эстляндская консистории высказались в пользу положительного решения, а Курляндская, Московская и Лифляндская ответили отрицательно. Получив отзывы с мест, евангелическо-лютеранская Генеральная консистория вынесла собственное заключение, в котором склонялась в пользу признания за лютеранской духовной властью права решать подобные дела¹⁴³. В подтверждение делалась ссылка на уже упомянутые статьи 464 и 465 Устава гражданского судопроизводства, служившие основанием для признания в России действительными гражданских браков иностранцев. Генеральная консистория также ссылалась на пункт 9 статьи 444 Уставов духовных дел иностранных исповеданий 1857 г. издания, в соответствии с которым к ведению лютеранских консисторий относилось «рассмотрение и решение в первой инстанции всех дел, касающихся до обручения, оглашения или же заключения и расторжения браков» (в издании 1896 г. аналогичная статья шла под

¹⁴³РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Л. 5–11.

номером 553¹⁴⁴). Отсюда делался вывод о том, что «брачные дела, предъявляемые в Российской империи иностранцами евангелическо-лютеранского исповедания, хотя бы они возникли по совершенным за границую гражданским бракам, должны быть разрешаемы исключительно Евангелическо-Лютеранскими Консistorиями притом с соблюдением установленных для этих духовных судов судопроизводственных правил, а в делах о расторжении брака и с применением также наших законов, по которым допускается развод»¹⁴⁵. Однако, придя к такому выводу, Генеральная консистория не сочла себя вправе дать вопросу окончательное решение и обратилась с представлением в Департамент духовных дел, желая, чтобы право лютеранских церковных учреждений рассматривать подобные дела было санкционировано государственной властью.

Вопрос был доведен до сведения министра внутренних дел. Поскольку проблема отношения российских церковных и светских учреждений к заключенным за границей бракам имела международно-правовой характер, МВД запросило мнение по этому предмету Министерства иностранных дел. Точка зрения министра иностранных дел Н.К. Гирса, изложенная в его отзыве министру внутренних дел от 19 сентября 1881 г., решительно расходилась с позицией евангелическо-лютеранской Генеральной консистории. Как утверждал глава внешнеполитического ведомства, «гражданский брак, совершенный за границую, без церковного обряда, не может быть признан на основании наших узаконений законным супружеским союзом и обязательным для обеих сторон, а потому не может быть расторгнут по действующим у нас правилам»¹⁴⁶. Н.К. Гирс ссылаясь на статьи 182 и 242 Уставов духовных дел иностранных исповеданий от 1857 г. (в редакции 1896 г. им соответствовали статьи 300 и 360), согласно которым совершение церковного обряда бракосочетания признавалось для лютеран, проживавших в России, необходимым условием действительности супружества¹⁴⁷. По словам министра иностранных дел, «если бы дело о расторжении гражданского брака Краузе поступило на рассмотрение Санкт-Петербургской Евангелическо-Лютеранской Консistorии, то на основании приведенных выше статей Консistorии осталось бы признать, что Краузе не состоит в законном браке и что за сим, по ее прошению не может быть возбуждено бракоразводного

¹⁴⁴СЗРИ. Т. XI. Ч. 1. № 553. П. 9.

¹⁴⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Л. 8.

¹⁴⁶Там же. Л. 23 об.-24.

¹⁴⁷СЗРИ. Т. XI. Ч. 1. № 300, 360.

дела»¹⁴⁸. Далее министр указывал на то обстоятельство, что расторжение брака Краузе русским церковным судом, если бы оно все-таки состоялось, не имело бы никакой силы в Германии, подданными которой являлись оба супруга, поскольку там «на основании закона от 6 февраля 1875 г. все брачные дела подлежат ведомству суда гражданского»¹⁴⁹. Таким образом, возник бы трудноразрешимый правовой казус: в то время, как в глазах российского закона супруги Краузе являлись бы разведенными, с точки зрения германского права они продолжали бы состоять в законном браке. Доводы Н.К. Гирса МВД сочло убедительными и вынесло резолюцию, гласившую, что «дела о расторжении гражданских браков не могут быть разрешаемы Евангелическо-Лютеранскими Консисториями»¹⁵⁰.

В дальнейшем российские власти настаивали на выполнении данного постановления лютеранскими консисториями во всех аналогичных случаях. Даже тогда, когда гражданские браки иностранных подданных были подтверждены церковным венчанием, рассмотрение дел об их расторжении было признано состоящим вне компетенции российского духовного суда. Такая позиция была обоснована в отзыве Н.К. Гирса по поводу дела германского подданного Вильгельма Кеттау, который в 1883 г. подал прошение на высочайшее имя с просьбой о дозволении Санкт-Петербургской евангелическо-лютеранской консистории рассмотреть дело о расторжении его брака с германской же подданной Генриеттой Шевальд. Как выяснилось, после гражданского бракосочетания супруги были также обвенчаны по лютеранскому обряду. По мнению министра внутренних дел графа Д.А. Толстого, последнее обстоятельство давало основание для положительного разрешения ходатайства¹⁵¹. Министр иностранных дел, однако, высказался иначе. В своем отзыве от 23 сентября 1883 г. он указал на то обстоятельство, что «по германскому закону 6 февраля 1875 г. брак может быть совершен только гражданским порядком, церковное же венчание предоставляется на выбор брачующихся и не составляет необходимого условия бракосочетания, и никакой брак не может быть расторгнут иначе, как судом гражданским»¹⁵². Потому решение лютеранской консистории о разводе супругов Кеттау «может коснуться лишь церковного обряда, который не составляет необходимой принадлежности гражданского брака, так что сей последний брак

¹⁴⁸РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Л. 24.

¹⁴⁹Там же.

¹⁵⁰Там же. Л. 30.

¹⁵¹Там же. Л. 34.

¹⁵²Там же. Л. 37 об.

и после решения Консistorии не мог бы считаться расторгнутым»¹⁵³. В случае положительного удовлетворения ходатайства просителя, по словам министра, мог возникнуть «целый ряд новых коллизий между нашим и германским законодательством, но уже не легко устранимых. Так, например, если бы Кеттау, по расторжении брака в России, вступил снова в брак с нашей подданной, то таковое супружество не было бы признано законным в Германии, рожденные в оном дети также не были бы законными, не могли бы пользоваться в Германии наследственными правами по смерти своего отца и не были бы, равно как и мать их, признаны германскими подданными, между тем как у нас считались бы таковыми»¹⁵⁴ (в соответствии с российскими Законами о состояниях, женщина, вышедшая замуж за иностранца, считалась перешедшей в иностранное подданство¹⁵⁵). В заключение министр иностранных дел писал, что он «полагал бы наиболее правильным и осторожным оставить ходатайство Кеттау без последствий а также отклонять на будущее время прошения такого рода»¹⁵⁶.

Аргументация Н.К. Гирса была юридически безупречна. Поскольку в России не существовало гражданского брака как института, то не могло быть никаких судебных инстанций, которые были бы правомочны осуществлять развод таких браков. Расторжение же браков немецких подданных российским церковным судом (лютеранского или какого-либо иного исповедания) было бы необоснованным вторжением в сферу действия германского права. Единственным выходом для Вильгельма Кеттау и других лиц, оказавшихся в аналогичной ситуации, по мнению Н.К. Гирса, было обращение в германский суд, «причем германские подданные, проживающие в России и ищущие развода, могли бы возвращаться на родину, если то требуется по германскому законодательству»¹⁵⁷. Министр внутренних дел, получив отзыв Н.К. Гирса, согласился с ним, написав в своей резолюции, что «указанные Министром Иностранных Дел неудобства, касающиеся международных осложнений, представляются более существенными, чем личные затруднения с возвращением иностранцев в свое отечество для предъявления исков о разводе»¹⁵⁸. Прощение Кеттау было отклонено, и это решение явилось прецедентом для всех последующих дел подобного рода.

¹⁵³ Там же. Л. 38–38 об.

¹⁵⁴ Там же. Л. 39.

¹⁵⁵ СЗРИ. Т. IX. № 853.

¹⁵⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Л. 39.

¹⁵⁷ Там же. Л. 38.

¹⁵⁸ Там же. Л. 40 об.–41.

Таким образом, гражданские браки иностранцев признавались российской властью действительными как юридические акты, совершенные в соответствии с законом другого государства, но все дела, связанные с этими браками, признавались находящимися вне сферы действия российского правосудия. Если же в гражданский брак за границей вступали российские подданные, он считался изначально недействительным, и для того, чтобы легализовать свои отношения, такие супруги должны были обвенчаться по обряду того исповедания, к которому они принадлежали. Подобный подход вполне устраивал Православную и Католическую Церкви, которые относились к венчанию как к таинству, то есть сакральному действию, а на гражданский брак смотрели как на профанацию. Иной была позиция Лютеранской Церкви, которая, в соответствии с положениями протестантского вероучения, признавала брак не таинством, а своего рода юридическим договором со взаимными обязательствами сторон. С этой точки зрения для нее не существовало принципиальной разницы между церковным венчанием и гражданским браком (просто в первом случае супруги дают друг другу обещание верности перед лицом служителя Церкви, во втором — перед лицом представителя гражданской власти). Именно поэтому евангелическо-лютеранская Генеральная консистория неоднократно просила о даровании ее местным отделениям права решать дела, связанные с гражданскими браками лютеран-иностранцев, и была недовольна отрицательным заключением по этому поводу со стороны Министерства внутренних дел. Также Генеральная консистория выступала за признание действительными браков русских подданных лютеранского исповедания, заключенных за границей путем гражданской регистрации. Однако МВД решительно отвергало все подобные ходатайства.

О принципиальной невозможности узаконения в России браков без совершения церковного венчания говорилось в предложении МВД евангелическо-лютеранской Генеральной консистории от 14 января 1887 г., подписанном товарищем министра внутренних дел Н. Гагариным. В данном случае речь шла о деле саратовского землевладельца титулярного советника фон Кнорринга, вступившего в 1886 г. в Лейпциге в брак с некоей Идой Елизаветой Каролиной Вугге¹⁵⁹. В документе Министерства особо подчеркивалось, что общее правило о необходимости церковного обряда для признания законности брачного союза распространяется и на последователей тех христианских исповеданий, «которые принимают брак за союз гражданский, то есть отрицают таинство брака, хотя и

¹⁵⁹ Там же. Л. 56–58.

освящают супружеский союз церковным венчанием»¹⁶⁰. В 1895 г. министр внутренних дел И.Н. Дурново ответил отказом на ходатайство Генеральной консистории о разрешении записать в метрическую книгу в качестве законнорожденной дочь Феликса Карла и Элизы Луизы Гуржанских, заключивших гражданский брак в 1892 г. в Гамбурге. Впоследствии, в 1894 г., супруги обвенчались в лютеранской церкви, однако их дочь Людмила Элеонора Мария родилась до подтверждения брака церковным венчанием. Потому прошение было признано не подлежащим удовлетворению¹⁶¹.

Значительно проще решались дела, касавшиеся браков, заключенных по обрядам тех исповеданий, которые не были зарегистрированы в России и не имели на ее территории своих духовных управлений и судов. В частности, дела о разводе браков англикан, проживавших в России, после подачи прошения на высочайшее имя могли передаваться в ведомство реформатского исповедания, которое в России имело общее духовное управление с лютеранским. Обоснование такого решения проблемы содержалось в резолюции И.Н. Дурново от 11 октября 1893 г. по поводу прошения британской подданной Анны Марии Фроуд, добивавшейся рассмотрения в России иска о расторжении брака, заключенного по англиканскому обряду с Дононом Вальтером Фроудом, также подданным Великобритании (ввиду безвестного отсутствия супруга). Министр подчеркивал, что относительно дел подобного рода «в законах наших существует пробел, ибо духовные дела лиц англиканского исповедания, судные и другие, не поручены у нас по действующим узаконениям к кругу духовенства ни одного из русских учреждений». Вместе с тем, он отмечал, что «из всех исповеданий, для которых у нас существуют уже особые установления, реформатское имеет особое сходство с англиканским», и потому дело Фроуд может быть передано на рассмотрение Реформатского заседания Санкт-Петербургской евангелическо-лютеранской консистории¹⁶². Как явствовало из справки МВД, направление в это ведомство дел о браках англикан было к тому времени уже сложившейся практикой¹⁶³. То обстоятельство, что оба супруга были подданными иностранного государства, министр не считал препятствием. Он ссылаясь на статью 995 Законов о состояниях 1876 г. издания (в редакции 1899 г. ей соответствовала статья 822), гласившую, что «иностранцы, находящиеся в России, как лично, так

¹⁶⁰ Там же. Л. 57 об.

¹⁶¹ Там же. Л. 115–115 об.

¹⁶² Там же. Д. 626. Л. 66–67.

¹⁶³ Там же. Л. 61–61 об.

и по имуществу, подлежат действию российских законов»¹⁶⁴. Казалось бы, данная норма была приложима и к искам о расторжении гражданских браков иностранцев, однако они были признаны неподсудными российским учреждениям. Дело в том, что секулярный брак был институтом, полностью чужеродным для системы российского права, в России не заключались акты подобного характера. В то же время обряды Англиканской Церкви были сходны с теми, которые практиковали легализованные в империи протестантские исповедания.

9. Реализация принципов веротерпимости в сфере брачного права (законы 31 января и 12 февраля 1907 г.)

Как уже неоднократно говорилось выше, издание указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» вызвало к жизни ряд новых проблем в сфере семейного права, требовавших законодательного решения. Многие из этих проблем так и остались нерешенными вплоть до падения монархии в 1917 г. Причиной тому была, с одной стороны, косность царской бюрократии, а с другой — введение в России в 1905 г. элементов конституционного строя, в силу чего все законы подлежали обсуждению в законодательных палатах — Государственной Думе и Совете (где это обсуждение часто надолго затягивалось). Вместе с тем, некоторые вопросы, связанные с религиозным законодательством, были решены государственной властью достаточно эффективно посредством издания узаконений в порядке, предусмотренном статьей 87 Основных государственных законов от 23 апреля 1906 г. (статья эта предусматривала возможность в период прекращения заседаний Государственной Думы и Государственного Совета издание законов непосредственно императором, минуя эти учреждения, если того требовали «чрезвычайные обстоятельства»¹⁶⁵). В частности, именно таким образом был издан, в период между Первой и Второй Думами, упоминавшийся выше указ 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин».

Тогда же аналогичным порядком был решен вопрос об урегулировании брачно-семейных отношений лиц, долгое время номинально числившихся православными, но в действительности принадлежавших к иным (христианским или нехристианским) исповеданиям. Многие из таких лиц уклонялись от исполнения православных обрядов и втайне придерживались обрядов своей подлинной религии, в частности, заключали по этим обрядам браки, которые, с точки зре-

¹⁶⁴Там же. Л. 66–66 об.; СЗРИ. Т. IX. № 822.

¹⁶⁵СЗРИ. Т. I. Ч. 1. № 87.

ния российского права, не имели законной силы, соответственно и дети от подобных союзов считались внебрачными. Получив возможность после издания указа 17 апреля 1905 г. легально оформить свой переход в «родное» вероисповедание, эти люди стали обращаться к властям с ходатайствами о легализации их браков, заключенных ранее по неправославному обряду, и о признании детей от этих браков законными со всеми вытекающими отсюда юридическими и имущественными последствиями. По существовавшим законам такие ходатайства удовлетворению подлежать не могли. С юридической точки зрения принадлежность заявителей к неправославной религии признавалась с момента их официального к ней присоединения, и браки, заключенные ими по инославному или иноверческому обряду в период формального пребывания в лоне Православной Церкви, не могли обрести законный статус постфактум.

Проблема стала предметом обсуждения в Совете министров в конце 1906 г. Министерство внутренних дел настаивало на узаконении такого рода браков, исходя из того, что главным смыслом высочайшего указа «Об укреплении начал веротерпимости» являлось «именно устранение тех невыгодных гражданско-правовых последствий, которые возникали для известной категории лиц от непризнания их принадлежности к действительно исповедуемой ими религии». Поэтому, с точки зрения П.А. Столыпина, «лишение лиц, отпавших от православия, возможности упорядочить на будущее время гражданско-правовое положение, как собственное, так и их детей, противоречило бы духу Указа 17 апреля 1905 г. и в сущности лишило бы его практического значения»¹⁶⁶. Совет министров прислушался к этим доводам и 12 декабря 1906 г. утвердил разработанный МВД проект. В соответствии с ним, браки лиц, бывших лишь номинально православными, совершенные до 17 апреля 1905 г. по обрядам того исповедания, к которому супруги фактически принадлежали, признавались действительными со дня их совершения и дети, родившиеся в этих браках, законными со дня рождения¹⁶⁷. В качестве доказательства факта совершения брака должна была быть предъявлена запись в метрической книге соответствующего исповедания. При отсутствии же таковой событие брака устанавливалось судом «в порядке охранительного судопроизводства», причем во внимание могли быть приняты показания свидетелей. Заявления по таким делам принимались без учета срока давности. Признание брака действительным могло состояться уже после смерти лиц, в нем состоявших. Дети, объявленные в результате та-

¹⁶⁶ Особые журналы Совета министров Российской империи. 1906 год. М., 2011. С. 393.

¹⁶⁷ Там же. С. 396.

кого решения законными, могли вступить в права наследства, но лишь в том случае, если в эти права еще не вступили третьи лица, считавшиеся наследниками в период, когда брак признавался недействительным¹⁶⁸. Принятое Советом министров 12 декабря 1906 г. положение получило высочайшее утверждение 31 января 1907 г.¹⁶⁹

16 января 1907 г. Совет министров принял еще одно положение, которое предусматривало узаконение постфактум браков, заключенных сектантами и старообрядцами по обрядам их вероучений, но не записанных в полицейские метрические книги, как это было предусмотрено законом 19 апреля 1874 г. Необходимость этого постановления объяснялась тем, что многие последователи раскола в силу своих религиозных убеждений, а также недоверия государственным институтам не желали регистрировать в полиции собственные браки и рождения детей. В результате многие брачные союзы, заключенные по раскольническим обрядам, оставались в глазах государства незаконными, а дети, рожденные от них, как констатировалось в журнале Совета министров, вынуждены были нести «все тягости, сопряженные с положением внебрачных детей»¹⁷⁰. Указ 17 октября 1906 г., возложивший ведение метрических книг старообрядцев и сектантов на их собственные общины и духовных лиц, устранил многие затруднения в гражданском положении тех групп верующих, которые прежде объединялись наименованием «раскольники». Правительство сочло необходимым распространить преимущества нового закона в отношении регулирования семейных отношений на тех адептов русского сектантства и старообрядчества, которые в прежние времена отказывались от полицейской регистрации, ограничиваясь одними религиозными обрядами. В соответствии с утвержденными теперь правилами законным считался брак тех лиц, которые были внесены в качестве мужа и жены в сословные посемейные списки¹⁷¹ или иного рода заменяющие их документы, даже если факт бракосочетания не был зафиксирован в полицейской метрической книге. В случае же отсутствия каких-либо актов, удостоверяющих гражданское состояние, вопрос о действительности брака подлежал установлению в судебном порядке. Брак, признанный действительным, вносил-

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ ПСЗ–III. Т. XXVII. № 28840.

¹⁷⁰ Особые журналы Совета министров Российской империи. 1907 год. С. 92.

¹⁷¹ Посемейные списки велись в Российской империи с 1858 г. Так назывались документы, в которых фиксировался состав семьи. Составлялись они на лиц податных сословий (крестьян и мещан). Списки на городское население велись городскими управами, на крестьян — волостными правлениями на каждое сельское общество.

ся в метрическую книгу старообрядческой или сектантской общины, к которой принадлежали супруги. Относительно вступления детей от узаконенных таким образом браков в наследственные права были предусмотрены те же правила, которые были ранее приняты относительно инославных и иноверцев, формально числившихся православными¹⁷². Данное положение было утверждено императором 12 февраля 1907 г.¹⁷³

Поскольку оба положения вступили в силу «чрезвычайным» порядком, указанным в 87 статье Основных законов, они носили характер «временных правил», которые должны были действовать впредь до принятия закона по данному предмету законодательными палатами. Такой закон, объединивший и уточнивший нормы обоих правительственных постановлений был принят лишь Четвертой Государственной Думой под названием «Об узаконении невнесенных в метрические книги браков старообрядцев и сектантов, а также браков, заключенных по правилам инославных и иноверных исповеданий и вероучений, лицами, числившимися православными до обнародования Высочайшего указа 17 апреля 1905 года об укреплении начал веротерпимости». Закон был одобрен Государственным Советом и 16 июня 1913 г. подписан императором¹⁷⁴.

10. Столыпинский законопроект «О семейственных правах» и борьба вокруг него

П.А. Столыпин полагал, что после введения в России вероисповедных свобод законотворчество в сфере брачно-семейных отношений не может ограничиваться оперативным решением частных вопросов. Он был убежден в необходимости модернизации самих основ российского законодательства о браках. В конце 1906 г. Министерством внутренних дел была разработана серия законопроектов, направленных на развитие начал религиозной свободы и терпимости, дарованных населению России в высочайших актах 1905 г. В числе их был проект закона «О вызываемых провозглашенной манифестами 17 апреля и 17 октября 1905 г. свободой совести и исповеданий изменениях в действующем законодательстве касательно семейственных прав» (в некоторых документах употребляется более короткое его название «О семейственных правах», которое и будет использоваться далее).

¹⁷² Особые журналы Совета министров Российской империи. 1907 год. С. 94–95.

¹⁷³ ПСЗ–III. Т. XXVII. № 28876.

¹⁷⁴ ПСЗ–III. Т. XXXIII. № 39539.

Представляя законопроект «на уважение Совета Министров», П.А. Столыпин в особой записке изложил соображения, которыми Министерство внутренних дел руководствовалось при его разработке¹⁷⁵. Реформа семейного законодательства, по мнению главы МВД и правительства, должна была коснуться, главным образом двух предметов: вопроса о смешанных браках и вопроса об определении вероисповедания детей. Именно этим вопросам был посвящен первый раздел законопроекта, включавший в себя шестнадцать статей. В следующих пяти его разделах оговаривались те поправки, которые предполагалось внести в различные части Свода законов Российской империи, дабы устранить из них противоречия с положениями раздела первого. Основным в соображениях П.А. Столыпина был тезис о том, что «светский закон вовсе не обязан охранять канонические правила»¹⁷⁶. Премьер предлагал исключить из существующего закона положения, которые дублировали внутренние канонические нормы Православной и других Христианских Церквей (прежде всего, установленные этими Церквями ограничения относительно смешанных браков). В частности, он считал излишним законодательный запрет на браки православных и католиков с нехристианами, равно как и специальное дозволение таких брачных союзов для протестантов. По мнению П.А. Столыпина, Христианские Церкви должны были сами определять, считают ли они допустимыми для своих чад супружеские союзы с лицами нехристианских исповеданий. Это соображение обосновывалось, в числе прочего, тем, что в связи с объявлением свободы совести количество легально существующих в империи христианских исповеданий должно было неизбежно увеличиться, и определять для каждого из них в законе специальные нормы представлялось нецелесообразным. «Не следует упускать из вида, что если протестантские учения признают допустимыми браки своих последователей с нехристианами, то в такое же отношение к этому вопросу могут встать и вновь возникающие вероучения. Наконец, и ныне существующие христианские исповедания могут со временем изменить свой взгляд на этот предмет»¹⁷⁷, — полагал П.А. Столыпин.

В статье 1 раздела I законопроекта устанавливалось общее положение, гласившее, что «лицам всех вообще вероисповеданий дозволяется вступать между собою в браки с соблюдением условий, установленных в законах гражд-

¹⁷⁵РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 27–49 об.

¹⁷⁶Там же Л. 28 об.

¹⁷⁷Там же. Л. 28 об.–29

данских, а также предусмотренных в нижеследующих правилах» (тех, которые содержались в идущих далее статьях. — *И.А.*).

В статье 3 это положение конкретизировалось применительно к бракам христиан и иноверцев: «Браки христиан с нехристианами должны совершаться по христианскому обряду, причем нехристиане, вступающие в брак с христианами, обязаны отказаться от многоженства»¹⁷⁸. При этом подразумевалось, что подобные браки будут возможны лишь постольку, поскольку они дозволяются внутренними правилами тех или иных Церквей. В своей записке П.А. Столыпин отмечал: «Само собою разумеется, что государственное законодательство, разрешая таким образом лицам всех вообще исповеданий, в том числе и нехристианских, вступать между собою в брак, не может требовать от Церкви без насилия над совестью верующих узаконения всех таких браков чрез таинство венчания, и что поэтому заключение таких браков по религиозному обряду возможно только, если к тому не встретится препятствий в канонических правилах. При таком положении дела, конечно, возможность воспользоваться предоставляемым проектируемым законом правом явится в большинстве случаев не ранее создания гражданской формы брака»¹⁷⁹. Из последней фразы видно, что П.А. Столыпин считал вполне реальным установление в будущем гражданского брака в России. Соответствующий проект в МВД также разрабатывался, но представить его на обсуждение законодательных учреждений правительство не решилось. Вопрос о введении гражданского брака и гражданской метрификации был признан «весьма сложным и едва ли поддающимся немедленному разрешению»¹⁸⁰.

Стремление к замене существовавших частных норм в отношении отдельных исповеданий нормами более общего характера являлось основополагающим принципом законопроекта «О семейственных правах». Так, например, его 7 статья предусматривала распространение правила, установленного ранее относительно браков православных и протестантов с католиками, на все вообще случаи межконфессиональных браков: «При браках лиц, принадлежащих к разным вероисповеданиям предбрачное оглашение, когда оно требуется законом, может быть совершено, в случае отказа одного из духовных лиц, духовным лицом только одного из сих вероисповеданий, но в таком случае лицо, принадлежащее

¹⁷⁸ Там же. Л. 49 об.

¹⁷⁹ Там же. Л. 29.

¹⁸⁰ *Дорская А.А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб., 2001. С. 83.

к другому исповеданию обязано представить удостоверение местной полиции о внебрачном своем состоянии и правоспособности ко вступлению в брак»¹⁸¹.

Вместе с тем, неверно было бы полагать, что П.А. Столыпин стремился установить в России равенство вероисповеданий. Напротив, в законопроекте четко прослеживается иерархическая градация конфессий, включающая четыре категории: Православная Церковь (на «первенствующее и господствующее» положение которой премьер-реформатор отнюдь не покушался), «признанные» христианские исповедания, сектантские общества, нехристианские религии. Для верного понимания данных терминов следует обратиться к пояснительной записке, составленной для другого законопроекта, подготовленного МВД примерно в то же время — «Об инославных и иноверных религиозных обществах». Как следует из нее, «признанными исповеданиями» П.А. Столыпин предлагал именовать те инославные и иноверческие исповедания, которые имели в Российской империи устойчивый правовой статус, зафиксированный в Уставах духовных дел иностранных исповеданий, чьи духовные лица приравнивались к государственным служащим, и духовные суды которых были правомочны выносить решения, обладавшие обязательной силой как для духовенства, так и для светских лиц, приверженных данной конфессии¹⁸². В докладе председателя вероисповедной комиссии Третьей Государственной Думы П.В. Каменского по поводу указанного законопроекта перечислялись религиозные сообщества, обладавшие этими признаками: «I) Христианские Церкви: 1) Римско-Католическая (включая армяно-католиков); 2) Протестантские: лютеранского, реформатского и аугсбургского исповеданий, и 3) Армяно-Григорианская; II) нехристианские исповедания: 1) магометанское (шиитское и суннитское); 2) еврейское; 3) караимское, и 4) ламайское (буддизм ламаитского толка. — И.А.)»¹⁸³. К категории «сектантских обществ» Министерство внутренних дел предлагало отнести религиозные объединения, не обладавшие перечисленными выше чертами, то есть не пользовавшиеся покровительством государственной власти, но, тем не менее, наделенные некими минимальными юридическими правами, поскольку их вероучение не содержало «ничего противного государственному устройству, уголовным законам или общественному порядку и нравственности»¹⁸⁴. Под данную категорию подводились как секты, отделившиеся

¹⁸¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 50.

¹⁸² Там же. Л. 22 об.

¹⁸³ Там же. Д. 583. Л. 22–22 об.

¹⁸⁴ Там же. Л. 23 об.

от православия (чей статус был урегулирован указом 17 октября 1906 г.), так и ряд сектантских течений, возникших на почве западного христианства (такие, как баптизм и меннонитство).

Согласно законопроекту «О семейственных правах» обряд, по которому совершался смешанный брак, должен был зависеть от степени привилегированности того или иного вероисповедания. В соответствии со статьей 2, «когда в числе брачующихся лиц одно принадлежит к Православной Церкви, то венчание должно быть совершено по православному обряду»¹⁸⁵. Статьей 4 предусматривалось, что «при браке лица, принадлежащего к одному из признанных исповеданий, с членом сектантского общества венчание должно быть совершено по обряду исповедания»¹⁸⁶. В данном случае автор законопроекта имел в виду, разумеется, «признанные» Христианские Церкви. Именно они должны были получить при заключении смешанных браков преимущество перед сектантскими учениями. Что же касается браков христиан с нехристианами, то они, как уже говорилось, должны были совершаться непременно по христианскому обряду. Данное правило, зафиксированное в статье 3, должно было действовать независимо от того, к какой категории принадлежала христианская конфессия (была ли это Православная Церковь, признанное инославное исповедание или сектантское общество). Статья 5 устанавливала правило для «всех остальных случаев», то есть таких, когда супружеский союз заключался между представителями различных, но равных по статусу религиозных сообществ. В такой ситуации предусматривалась свобода выбора, венчание могло совершиться «по правилам веры жениха или невесты, по взаимному их соглашению»¹⁸⁷. В статье 6 раздела I проектируемого закона предусматривалась также возможность венчания межконфессионального брака «по обрядам обеих религий — жениха и невесты, но с тем, чтобы в случае, если венчание по правилам одной религии обязательно по закону (ст. 2–4), такое венчание предшествовало совершению обряда по правилам другой веры»¹⁸⁸.

Правила относительно порядка расторжения смешанных браков были изложены в 8–10 статьях. В соответствии с ними бракоразводные дела предоставлялись ведомству того исповедания, которое стояло выше по описанной «иерархической лестнице». Когда же вероисповедания супругов имели равный статус,

¹⁸⁵ Там же. Д. 693. Л. 49 об.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. Л. 49 об.–50.

¹⁸⁸ Там же. Л. 50.

сохраняло силу старое правило: принятие решения о законности и действительности брака — в компетенции конфессии, по обряду которой совершено первое венчание, решение о разводе — в ведении духовного суда той религии, к которой принадлежал ответчик по делу. В соответствии со статьей 9 законопроекта эта норма, установленная ранее (в Законах о судопроизводстве гражданском¹⁸⁹) в отношении инославных исповеданий распространялась на смешанные браки между адептами двух различных сектантских обществ¹⁹⁰. Согласно статье 11, правила, изложенные в предыдущих десяти статьях распространялись также на «смешанные браки старообрядцев и отпавших от православия сектантов с лицами других вероисповеданий»¹⁹¹. Судя по всему, старообрядческие согласия должны были находиться в отношении правил о смешанных браках на одной ступени с сектантскими обществами (но прямо это обстоятельство в законопроекте прописано не было, что можно считать одним из признаков его недоработанности).

Столыпинский законопроект предусматривал введение единых правил относительно определения вероисповедания детей. Правила эти были изложены в статьях 12–14: «12) Дети лиц, принадлежащих к одному и тому же вероисповеданию, следуют вере своих родителей. При браках лиц, принадлежащих к разным вероисповеданиям, родителям предоставляется, по взаимному их соглашению, определять вероисповедание детей. В случае отсутствия соглашения, если один из супругов исповедует православную веру, все дети должны быть крещены по православному обряду, в остальных же случаях сыновья следуют вере отца, а дочери — матери. 13) При браках христиан с нехристианами все дети должны быть крещены и воспитаны в вере супруга христианина. 14) При переходе родителей из одной веры в другую, все недостигшие семилетнего возраста следуют вере родителей. Оставление же одним из родителей прежней своей веры не влечет изменение вероисповедания детей»¹⁹². Наиболее существенное значение имела статья 12, поскольку она подразумевала отмену одной из основополагающих норм русского брачного права — об обязательном воспитании в православии детей, один из родителей которых принадлежал к Православной Церкви. Если бы закон МВД был принят, то у супругов, принадлежавших к различным верам, появилась бы возможность договариваться между собой о

¹⁸⁹СЗРИ. Т. XVI. Ч. 2. Законы о судопроизводстве гражданском. № 454–455.

¹⁹⁰РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 50.

¹⁹¹Там же. Л. 50 об.

¹⁹²Там же.

религиозной принадлежности детей, и такое взаимное соглашение могло предусматривать крещение их по обряду инославного исповедания. Лишь в случае возникновения разногласия между родителями вступало в действие правило о преимуществе Православной Церкви.

Новый закон должен был также разрешить вопрос о вероисповедании внебрачных детей и подкидышей (детей, родители которых были неизвестны). Согласно нормам, действовавшим до 1905 г., дети, чье происхождение было не установлено, должны были быть крещены и воспитываемы в православной вере. К православию должны были присоединяться все дети, находившиеся на попечении государственных воспитательных учреждений. Это было оговорено в параграфе 15 высочайше утвержденных 18 декабря 1890 г. Временных правил приема младенцев в Императорские Московский и Санкт-Петербургский воспитательные дома¹⁹³. Даже в тех случаях, когда подкидыши усыновлялись проживавшими в России иностранцами, принадлежавшими к иным христианским исповеданиям, усыновители должны были гарантировать их православное воспитание. Исключение было сделано для трех остзейских (прибалтийских) губерний: Эстляндской, Лифляндской и Курляндской. Там, в соответствии с высочайше утвержденным мнением Государственного Совета от 3 июня 1863 г., незаконнорожденные дети и подкидыши крестились по обряду того вероисповедания, к которому принадлежало лицо, принявшее их на попечение¹⁹⁴. Это была одна из уступок, сделанных в царствование Александра II Лютеранской Церкви, которая являлась доминирующей конфессией в тех регионах. Во всей остальной империи правило об обязательном православном воспитании детей неизвестного происхождения действовало вплоть до издания указа 17 апреля 1905 г. Четвертым пунктом этого указа было разрешено «христианам всех исповеданий принимаемых ими на воспитание некрещеных подкидышей и детей неизвестных родителей крестить по обрядам своей веры»¹⁹⁵. Нехристианам такого дозволения дано не было. Относительно того, каким должно быть вероисповедание внебрачных детей, чьи родители известны, прямых указаний в законах до 1905 г. не имелось. Высочайше утвержденным мнением Государственного Совета от 14 марта 1906 г. было определено, что «внебрачное дитя, мать которого известна, может быть по ее желанию окрещено по обрядам ее вероисповедания»¹⁹⁶. Само

¹⁹³ ПСЗ–III. Т. X. № 7298. § 15.

¹⁹⁴ СЗРИ. Т. X. Ч. 1. № 163; ПСЗ–II. Т. XXXVIII. № 39705.

¹⁹⁵ ПСЗ–III. Т. XXV. № 26125. П. 4.

¹⁹⁶ ПСЗ–III. Т. XXVI. № 27559.

слово «окрещено» подразумевало принадлежность матери к христианскому исповеданию. Таким образом, вопрос о возможности для женщины-нехристианки воспитывать внебрачного ребенка в собственной вере продолжал оставаться в законе нерешенным. В этом случае могли возникать спорные ситуации, например, тогда, когда отец внебрачного ребенка являлся христианином, а мать, у которой он был на воспитании, придерживалась нехристианской религии.

Проект закона «О семейственных правах» предполагал распространение на иноверцев дарованного уже инославным христианам права присоединять к своей религии внебрачных детей и подкидышей. Его 16 статья гласила: «Нехристианам разрешается воспитывать в своей вере принимаемых ими на попечение некрещеных детей неизвестных родителей. Внебрачное дитя, рожденное от матери нехристианки, может быть присоединено к ее вере»¹⁹⁷. Предшествовавшая ей статья 15 касалась вопроса о религиозной принадлежности детей, воспитываемых вне семьи: «Вероисповедание некрещеных детей неизвестных родителей в тех случаях, когда никто не желает принять их на воспитание, определяется тем учреждением, на попечении коего они состоят»¹⁹⁸. Данная универсальная норма не отменяла установленное ранее правило относительно императорских воспитательных домов (где все питомцы должны были воспитываться в православии). Однако в случае принятия законопроекта появилась бы возможность создания в дальнейшем воспитательных учреждений, где действовали бы иные правила. К примеру, если бы учредителями подобных заведений выступили лица, приверженные неправославной религии, они имели бы право определять вероисповедание малолетних воспитанников в соответствии со своими предпочтениями.

Что касается изменений в действующем законодательстве, предусмотренных II–VI разделами законопроекта, то самым революционным из них должна была стать отмена предбрачных подписок, которые начиная с эпохи Петра I взи­мались с инославных христиан перед их венчанием с последователями господствующей Церкви (об отказе от покушения на веру православного супруга и о воспитании детей в православии). Упразднить предполагалось также подписки для супругов новокрещеных лиц и для мусульман и иудеев, вступавших в браки с лютеранами. В статье 1 раздела III говорилось об аннулировании уже данных подписок. В статье 2 того же раздела была предусмотрена возможность изменения вероисповедания детей от смешанных браков, которые уже были крещены в православие. Если эти дети еще не достигли семилетнего возраста, они могли

¹⁹⁷РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 50 об.

¹⁹⁸Там же.

по согласию обоих родителей быть присоединены к инославному исповеданию, которого придерживался один из супругов¹⁹⁹.

В записке по поводу законопроекта П.А. Столыпин писал о том, что условия, содержащиеся в подписках, находятся в противоречии с принципом свободы совести. В первую очередь это относилось к одностороннему обязательству инославной стороны не вмешиваться в религиозную жизнь православного супруга. «Требование выдачи такого обязательства от неправославного супруга представляется и крайне несправедливым, так как этим путем создается неправомерная защита религиозного вероисповедания супругов в смешанных браках: тогда как неправославные, состоящие в браке с православными, обязаны не поносить своих супругов за православие, ни склонять их чрез прельщение, угрозы или иным образом к принятию своей веры — на православного супруга такой обязанности не возлагается. Таким образом, закон как бы разрешает православному супругу употребить домашние миссионерские приемы в отношении своего неправославного супруга, недоступные последнему. Наконец, обсуждаемое обязательство представляется и противоречащим и началам свободы совести, согласно коим склонение к принятию своей веры не должно составлять наказуемого деяния, если оно не соединено с особыми условиями, предусмотренными законом»²⁰⁰. Безусловное обязательство о воспитании детей от смешанного брака в религии одного из родителей, по мнению П.А. Столыпина, также не согласовалось с идеей веротерпимости и религиозной свободы. Как уже говорилось выше, в законопроекте предусматривалась возможность определения вероисповедания детей в соответствии с соглашением супругов.

Проект закона «О семейственных правах» был одобрен Советом министров и 28 февраля 1907 г. внесен П.А. Столыпиным в Государственную Думу второго созыва наряду с другими законодательными представлениями, касавшимися религиозных вопросов²⁰¹. Правительственные вероисповедные законопроекты были переданы в специальную думскую комиссию, но Вторая Дума не успела рассмотреть ни один из них в общем собрании, поскольку была распущена императорским указом от 3 июня 1907 г.²⁰² Что касается законопроекта «О семейственных правах», то он еще до роспуска Второй Думы вызвал резкую критику со стороны Святейшего Синода. В синодальном определении от 28

¹⁹⁹ Там же. Л. 50 об.–51.

²⁰⁰ Там же. Л. 30–30 об.

²⁰¹ Дорская А.А. Указ. соч. С.86.

²⁰² Там же. С. 86–90.

февраля — 15 марта 1907 г. выразалось недовольство тем обстоятельством, что проектируемый закон предусматривал отмену запрета на браки православных с нехристианами и разрешение для них браков со всеми без исключения сектантами и старообрядцами (о позиции православной духовной власти по второму из указанных вопросов уже говорилось ранее). Кроме того, Синод был категорически несогласен с отменой предбрачных подписок и заявлял, что в случае, если правительство пойдет на такой шаг, Церковь более не будет считать себя обязанной венчать браки православных с инославными²⁰³. Таким образом, православные иерархи выступали за сохранение в законе норм, охранявших церковные канонические правила, что шло вразрез с основной идеей, заложенной в столыпинском проекте.

Заключение Синода по поводу законопроекта «О семейственных правах» было обсуждено на заседании Совета министров от 5 июня 1907 г. Совет министров признал, что «допущение во вносимых Правительством на уважение законодательных учреждений законопроектах каких-либо несогласованностей с высшею в Империи Церковною Властью представляется крайне нежелательным». Правительство выразило готовность принять формулу Святейшего Синода, в соответствии с которой православным могло быть дозволено вступать в браки «лишь с христианами (имелись в виду последователи инославных Христианских Церквей. — *И.А.*) и старообрядцами и сектантами, верующими в Господа Иисуса Христа как Сына Божия и Искупителя мира и имеющими правильно совершаемое водное крещение»²⁰⁴. Тем самым признавалась правомерность законодательного запрета на брачные союзы православных с некрещеными иноверцами и последователями тех направлений в старообрядчестве и сектантстве, где были искажены самые основы христианской догматики и обрядности. Таким образом, П.А. Столыпин был согласен пойти на частичный компромисс с церковными деятелями, закрепив в законе ограничения на смешанные браки, соответствующие каноническим нормам православия. Вместе с тем в вопросе о подписках премьер не желал идти на уступки. Как говорилось в том же самом постановлении Совета министров, «проектированная отмена означенных расписок и уничтожение юридической силы ранее выданных документов сего рода предуказаны общим смыслом Высочайших Манифестов 17 апреля и 17 октября

²⁰³РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Л. 90–91.

²⁰⁴Там же. Л. 91.

1905 года, а сохранение их, внося существенное ограничение в область свободы совести, явилось бы несомненным шагом назад»²⁰⁵.

Синодалов такой компромисс не устраивал, сохранение предбрачных подписок являлось их главным требованием, и оно было подтверждено в новом определении Святейшего Синода, датированным 28 ноября – 8 декабря 1907 г. В нем подчеркивалось, что обязательства, предусматривавшиеся подписками (несовершение инославным супругом православного в свою веру и принадлежность детей к Православной Церкви) являются с точки зрения церковных канонов и вероучения непременным условием совершения смешанного брака. Члены Синода настаивали на том, что государство должно гарантировать соблюдение этих условий и подвергать их нарушителей уголовному преследованию. В конце вновь повторялась та же угроза, которая содержалась в предыдущем определении: «если это заключение не будет принято, и предположенная отмена существующих по сему предмету постановлений состоится, то Святейший Синод сочтет себя вынужденным, оставив за собою право в отдельных случаях благословлять смешанные браки, снять с себя обязанность давать благословение на эти браки»²⁰⁶. То есть, если бы гражданская власть пошла на отмену подписок и санкций в отношении их нарушителей, Синод мог предписать православному духовенству прекратить венчание смешанных браков или же ввести относительно таких браков существенные ограничения, допуская их лишь в «отдельных случаях» с особого разрешения высшей церковной власти (подобно тому, как это практиковалось в Католической Церкви).

Синод и правительство так и не смогли прийти к соглашению по данному вопросу. 21 января 1908 г. законопроект «О семейственных правах» был внесен П.А. Столыпиным в прежней редакции в Третью Государственную Думу. При этом, однако, он сопроводил проект специальной запиской, в которой была изложена позиция Святейшего Синода, выраженная в его определениях от 28 февраля – 15 марта и 28 ноября – 8 декабря 1907 г.²⁰⁷ В ней, в частности, говорилось, что Совет министров признает желательным, чтобы перед обсуждением законопроектов, направленных на развитие начал свободы «был заслушан голос Православной Церкви», поскольку эти проекты затрагивают ее интересы «самым существенным образом»²⁰⁸. Поскольку сам текст проектируемого закона

²⁰⁵ Там же. Л. 91 об.

²⁰⁶ Там же. Л. 93 об. –94.

²⁰⁷ Там же. Л. 95–96 об.

²⁰⁸ Там же. Л. 95.

был при этом оставлен без изменений, данный ход П.А. Столыпина можно расценивать как проявление дипломатии. Признание необходимости «выслушать голос Православной Церкви» являлось демонстрацией уважения к ней, но это не означало, что премьер призывал депутатов принять точку зрения Синода в качестве руководящей при обсуждении правительственного проекта. Наоборот, он, вероятнее всего, рассчитывал, что Дума, в которой были сильны позиции либералов (кадетов и октябристов) поддержит его реформаторские инициативы, а не консервативно-охранительную позицию иерархов Церкви. Расчеты эти были отнюдь не безосновательны, но их осуществлению помешали интриги в правящих сферах. В результате «министерского кризиса», разразившегося в апреле 1909 г. позиции П.А. Столыпина пошатнулись, и он вынужден был пойти на ряд компромиссов с консервативным крылом российской политической элиты. В частности, в качестве уступки Святейшему Синоду, а также поддерживавшим его позиции правым депутатам правительство в конце сессии Третьей Думы отозвало из нее два законопроекта: «Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям» и «О семейственных правах»²⁰⁹. В письме к обер-прокурору С.М. Лукьянову премьер признал, что «большинство замечаний Синода без сомнения должны повлечь за собой исправление министерских законопроектов»²¹⁰.

Таким образом, запланированная П.А. Столыпиным модернизация брачно-семейного законодательства Российской империи (которая должна была затронуть прежде всего законы о смешанных браках) осталась неосуществленной. Надо сказать, что сходная судьба в конечном итоге постигла большинство столыпинских проектов, направленных на реформирование российского вероисповедного законодательства в духе начал свободы совести. Руководство Православной Церкви и консервативная часть политической элиты предприняли все усилия, чтобы затормозить процесс либерализации российских религиозных законов и не допустить ни малейшего ущемления привилегий «первенствующего и господствующего» вероисповедания. В итоге отечественная система государственного регулирования религиозных отношений вплоть до 1917 г. оставалась весьма консервативной по своему характеру. В сфере брачно-семейного права это проявлялось, прежде всего, в наличии множества законодательных норм, дублировавших церковные канонические правила и карательных санкций за их нарушение.

²⁰⁹ Дорская А.А. Указ. соч. С. 101.

²¹⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 346–346 об.

Консерватизм русского законодательства и правоприменительной практики проявлялся также в категорическом неприятии светской формы брака, существовавшей уже к тому времени в ряде европейских стран. При этом в ряде случаев гражданские процедуры вводились в систему русского брачного права. В качестве примеров можно привести полицейскую регистрацию браков русских раскольников, введенную законом от 19 апреля 1874 г., гражданскую метрификацию для баптистов, установленную законом 27 марта 1879 г., а также для мариавитов в соответствии с законом от 28 ноября 1906 г., замену огласительных свидетельств полицейскими удостоверениями для католиков, желавших обвенчаться с православными и протестантами, в соответствии с положениями от 11 мая 1891 г. и 14 марта 1905 г. Однако эти гражданские акты были предусмотрены лишь для отдельных конфессиональных групп, и, устанавливая их, русское правительство отнюдь не стремилось создать какую-то полноценную альтернативу церковной форме брака. В первых трех случаях целью государства было придать легальный статус супружеским союзам, заключавшимся в раскольнической и сектантской среде, не легализуя при этом обряды соответствующих вероучений. В двух последних случаях государственная власть стремилась облегчить заключение смешанных браков католиков с православными и протестантами (которым препятствовало католическое духовенство). Надо сказать, что здесь проявился тенденциозный подход Российского государства к брачному каноническому праву различных Христианских Церквей. В то время как соблюдение православных канонов строго охранялось законом и их нарушение каралось гражданскими, а иногда и уголовными санкциями, для католиков, напротив, были созданы все условия, чтобы они могли вступать в смешанные браки вопреки запрету своей Церкви. Такой подход не вполне соответствовал принципам правового государства. Закономерным с точки зрения правовой логики могло быть либо одинаковое уважение к правилам всех Церквей, либо, напротив, игнорирование гражданским законом всех внутренних церковных норм, размежевание между религиозным и светским брачным правом, что, в конечном итоге, должно было привести к введению института гражданского (секулярного) брака.

П.А. Столыпин выступал, по-видимому, за некий средний путь. Он был противником чрезмерного вмешательства государства во внутренние дела религиозных конфессий, считая неприемлемым навязывание инославным Церквям требований, противоречащих их внутренним нормам (эта его позиция была ясно выражена в ходе дискуссии со Святейшим Синодом в 1909-1910 гг. по

вопросу о венчании смешанных браков инославным духовенством) и одновременно выступая за отказ от фиксации в законодательстве специфических элементов церковного канонического права, а также от уголовных санкций против нарушителей церковных норм. П.А. Столыпин был убежден, что Православная Церковь должна, как и прежде, пользоваться в Российском государстве известными привилегиями и преимуществами, но при этом сферы действия светского и церковного права должны быть разграничены более строго. В частности, это касалось законов о браках. В перспективе премьер-реформатор считал необходимым и неизбежным введение в России гражданского брака, но согласен был отложить этот вопрос на неопределенную перспективу, поскольку общество и государственная элита еще не созрели для такого решения. Первоочередной задачей в глазах П.А. Столыпина было приведение существовавших брачных законов в соответствие с буквой и духом высочайших актов 17 апреля и 17 октября 1905 г., в которых были провозглашены в качестве основных начал религиозной политики государства веротерпимость и свобода совести. Религиозная свобода, объявленная в 1905 г., была ограниченной: для подданных империи, как и прежде, не допускалось невероисповедное состояние, сохранялось преимущество православия перед инославными Церквями и христианских конфессий перед нехристианскими. Русские секты и старообрядческие толки получили возможность легализации, но их правовое положение продолжало быть менее устойчивым, чем положение традиционных конфессий народов России, чьи права были определены в Уставах духовных дел иностранных исповеданий. Все эти обстоятельства были учтены П.А. Столыпиным при составлении законопроекта «О семейственных правах». Проект этот предусматривал сохранение религиозного характера института брака, но при этом существенно упрощал систему государственного регулирования отношений между конфессиями в случаях смешанных брачных союзов, а также расширял возможности для свободного определения родителями и воспитателями вероисповедания детей. В нем устанавливались универсальные правила, касавшиеся почти всех возможных ситуаций межконфессиональных браков.

В известном смысле можно сказать, что П.А. Столыпин сделал попытку привести в систему те принципы, которые уже присутствовали в русском законодательстве, касавшемся вероисповедной и семейной сферы. Спроектированный им закон гарантировал преимущества Православной Церкви перед неправославными исповеданиями, «признанных» Церковью перед маргинальными религиозными группами («сектантскими обществами»), наконец, христиан-

ских религий перед нехристианскими. Подобный подход соответствовал основным началам, на которых строилась вся система регулирования государственно-конфессиональных отношений в России в том виде, в каком она сложилась к рубежу XIX–XX вв. Вместе с тем, закон, предложенный П.А. Столыпиным, предполагал известную либерализацию гражданских правовых норм, касавшихся браков между лицами различных конфессий. В частности, доминирование Православной Церкви в ситуациях смешанных браков, в соответствии с ним, должно было стать менее жестким и безоговорочным. Именно этот аспект предполагавшейся реформы семейного права вызвал наибольший протест у православной духовной власти. Святейший Синод не мог смириться с отменой предбрачных подписок, которые в его глазах были главной гарантией соблюдения прав и интересов господствующей Церкви при заключении браков православных с инославными.

Угроза Синода прекратить или существенно ограничить венчание смешанных браков в случае, если бы государство отказалось от законодательного принуждения инославных супругов к соблюдению условий, предписываемых им Православной Церковью, в сущности, не должна была рассматриваться П.А. Столыпиным как препятствие к осуществлению задуманной им реформы. Неоднократно декларировавшийся им принцип невмешательства государства в вопросы, находящиеся в ведении духовных властей, по идее должен был распространяться не только на инославные исповедания, но и на православие. Если бы гражданская власть отменила законы о предбрачных подписках и ряд других законоположений, оградивших интересы Православной Церкви посредством мер административного и уголовного характера, Церковь действительно имела бы полное основание для того, чтобы обеспечить свои интересы самостоятельно, в частности пересмотреть существовавшие правила о венчании межконфессиональных браков. В этом случае правительство не должно было иметь к ней никаких претензий. В условиях свободы совести государство могло, как и прежде, обеспечивать православие режим наибольшего благоприятствования по сравнению с прочими конфессиями, но сохранение за канонами господствующей Церкви статуса юридически обязательных норм (которые распространялись и на лиц иных исповеданий, вступающих в супружеские союзы с православными) действительно противоречило идее веротерпимости. Освобождение Православной Церкви от гипертрофированной опеки самодержавного государства, которое, с одной стороны, гарантировало ей большое количество привилегий и преимуществ, а с другой — лишало ее внутренней свободы и само-

стоятельности, являлось процессом закономерным и исторически неизбежным. Тем не менее, значительная часть как церковных, так и государственных деятелей дореволюционной России крайне болезненно воспринимала всякий намек на ослабление связи между самодержавием и православием. Поэтому намеченные П.А. Столыпиным преобразования в области «семейственных прав» (также как и другие проектировавшиеся им реформы в области вероисповедного законодательства) встретили столь мощное сопротивление.

В результате брачно-семейное право Российской империи после 1905 г. сохранилось в практически неизменном виде по сравнению с предшествовавшим периодом. Поправки, внесенные в него, касались преимущественно семейных отношений старообрядцев и русских сектантов: были официально узаконены брачные обряды, совершавшиеся в их религиозных сообществах, кроме того представителям этих категорий верующих были дозволены браки с православными (условия заключения которых были установлены в определении Святейшего Синода от 26 октября – 9 ноября 1905 г.). Важным шагом в направлении реализации начал веротерпимости в брачно-семейной сфере была объявленная в соответствии с положениями Совета министров, изданными в начале 1907 г., легализация супружеских союзов лиц, бывших ранее номинально православными, заключенных по обрядам их подлинной религии, а также браков старообрядцев и сектантов, не внесенных в метрические книги. Во всех остальных вопросах наблюдалось торжество охранительных принципов. Даже, казалось бы, очевидное с точки зрения здравого смысла положение о зависимости религиозной принадлежности несовершеннолетних детей от вероисповедания их родителей, в силу его недостаточно продуманной формулировки в указе 17 апреля 1905 г., получило двусмысленно-казуистическое толкование. В ряде случаев складывалась ситуация, когда, несмотря на принадлежность обоих родителей к инославному исповеданию, дети, в соответствии с постановлениями органов государственной власти, подлежали воспитанию в православной религии.

Безусловно, законы Российской империи о семейных отношениях, в случае мирного эволюционного развития страны, должны были рано или поздно подвергнуться более глубокому и системному реформированию. Однако возможность такого реформирования была перечеркнута революцией 1917 г. Большевицкая власть своими декретами совершенно изъяла сферу брачного права из ведения религиозных организаций, установив общеобязательный гражданский брак. Влияние данной радикальной реформы на нравственное сознание народа следует признать скорее негативным, чем позитивным. Вместе с тем, не

следует впасть в идеализацию законов о браке и семье, существовавших в до-революционный период. Законы эти уже во многом не соответствовали потребностям своего времени и нуждались в существенном преобразовании, необходимость которого, к сожалению, не в достаточной мере осознавалась правящей бюрократией и духовной властью Русской Православной Церкви. Российская политическая элита и церковная власть демонстрировали в данном вопросе (как и во многих других) негибкий и нетворческий консерватизм, с позиций которого даже вполне конструктивные и умеренные реформы воспринимались как покушение на устои православия и самодержавия. Этот подход привел к отклонению многих прогрессивных реформаторских проектов П.А. Столыпина, в том числе и того, который касался «семейственных прав».

Источники и литература

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 796. Канцелярия Святейшего Синода.

1. РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 4 отд. 3 ст. Д. 210. Дело по поводу распоряжения Католикоса и Патриарха всех армян, воспрещающего лицам армяно-григорианского исповедания вступать в браки с православными. 11 марта 1909 г. – 14 января 1911 г.

Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.

2. РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 348. Дело о разъяснении Эчмиадзинскому (армяно-григорианскому) синоду порядка крещения по армяно-григорианскому обряду лиц инославных и иноверных исповеданий, а также детей от смешанных браков православных с армяно-григорианами. 13 января 1911 г. – 3 октября 1917 г.
3. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Дело о разработке законопроекта о свободе совести и о рассмотрении прошений и телеграмм разных отделений Союза русского народа и духовных лиц с протестами против рассмотрения Государственной думой вопросов вероисповеданий. 13 июня 1906 г. – 1910 г.
4. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 583. Представление министра внутренних дел в Государственную думу и доклад Комиссии по вероисповедным вопросам Думы к разработке законопроекта об инославных и иноверных религиозных обществах и о сектантских и старообрядческих общинах. 20 февраля 1907 – 1911 г.

5. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 604. Дело об установлении правил заключения браков между лицами разных иностранных исповеданий и о расследовании случаев противодействия католического духовенства бракам католиков с православными. 28 марта 1835 – 1914 г.
6. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 614. Дело о рассмотрении случаев противодействия римско-католического духовенства заключению браков католиков с протестантами и об изменении порядка заключения подобных браков. 7 июня 1866 г. – 31 марта 1910 г.
7. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 626. Дело о рассмотрении прошений разных лиц, в том числе иностранных подданных, о расторжении браков, заключенных по обряду Англиканской Церкви. 23 ноября 1877 г. – 2 сентября 1909 г.
8. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 630. Дело о рассмотрении прошений разных лиц о признании законными в России браков, заключенных за границей гражданским порядком и детей от этих браков. 22 июня 1880 г. – 4 марта 1909 г.
9. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 643. Дело о разрешении разным лицам воспитывать в расколе детей от браков лютеран со старообрядцами. 16 ноября 1885 г. – 16 марта 1896 г.
10. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 693. Дело о разработке законопроекта о браках между лицами разных исповеданий и об исповедной принадлежности детей от них. 19 января 1907 г. – 2 декабря 1909 г.
11. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 710. Дело о разрешении браков отдельных лиц армяно-григорианского и римско-католического исповедания с старообрядцами. 27 ноября 1911 г. – 12 февраля 1912 г.
12. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 780. Дело об установлении и введении в действие временных правил ведения метрических книг для баптистов. 21 декабря 1876 – 27 июля 1881 г.
13. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 812. Дело о выяснении и установлении порядка ведения метрических книг старообрядцев и сектантов и выдачи выписей из них 7 июня 1909 г. – 14 сентября 1910 г.
Ф. 1276. Совет министров (1905–1917).
14. РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 593. Материалы «Особого совещания для согласования действующих узаконений с указом 17 апр. 1905 г по делам веры». 31 мая 1906 – 10 февраля 1911 гг. «Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей от этих браков». СПб., 1906 г.

15. РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 604. Об издании временных правил об узаконении браков, заключенных по неправославным обрядам. 2 августа 1906 г. – 2 февраля 1907 г.

Законодательные акты

1. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. С 1649 по 12 дек. 1825 г. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830–1851. Т. VI.
2. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830–1885. Т. XVII, XXXVIII, XLIX, LIV.
3. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. СПб.: Государственная типография, 1885–1916. Т. VIII, X, XI, XXV, XXVI, XXVII, XXXIII.
4. Свод законов Российской империи. Полный текст всех 16 томов, согласованных с последними продолжениями, постановлениями, изданными в порядке ст. 87 Зак. Осн. и позднейшими узаконениями. Под ред. и с примеч. И.Д. Мордухай-Болтовского / Сост. Н.П. Балканов, С.С. Войт и В.Э. Герценберг. Кн. 1–5. СПб., «Деятель», 1912–1914.
5. Уголовное уложение, Высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. СПб.: Сенатская типография, 1903.

Сборники документов

1. Особые журналы Совета министров Российской империи. 1906 год / Отв. сост., введ., примеч., руковод. проекта Б.Д. Гальперина. М.: РОССПЭН, 2011.
2. Особые журналы Совета министров Российской империи. 1907 год / Отв. сост., введ., примеч., руковод. проекта Б.Д. Гальперина. М.: РОССПЭН, 2011.
3. Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб.: Государственная типография, 1906.

Литература

1. *Белов Ю.С.* Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям в России в 1905–1917 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.: 1999.
2. *Бердников И.С.* Вторая заметка по вопросу о раскольническом браке. Отдельный оттиск из журнала «Православный собеседник» за 1896 год. Казань, 1896.
3. *Дорская А.А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2001.
4. *Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009.

Священник Алексей Колчерин

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ ЧЕРЕЗ ПРОСВЕЩЕНИЕ: ШКОЛЫ Н.И. ИЛЬМИНСКОГО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Вниманию читателей предлагаются исторический очерк по истории православной миссии в Казанском крае, биографическая справка о Н.И. Ильминском, выдающемся миссионере и педагоге, описание структуры созданной им миссионерско-просветительской системы, ее достижений. Отмечается, что со второй половины XIX столетия и вплоть до революции 1917 года, благодаря воплощенным в жизнь миссионерским и педагогическим идеям Н. Ильминского, Казань была центром миссионерской активности Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: миссионерско-просветительская система, Н.И. Ильминский, православная миссия в Казанском крае, Братство во имя святителя Гурия Казанского, миссионерские переводы.

«Золотым веком» православной миссии церковно-историческая наука называет XIX столетие. В истории Русской Православной Церкви не было, пожалуй, более плодотворной эпохи евангельской проповеди среди нерусских народностей внутри Российской державы и за ее границами. Памятны труды миссионеров XIX в.: преподобного Германа Аляскинского; преподобного Макария (Глухарева) и его преемника святителя Макария (Невского-Парвицкого), просветителей Алтая; святителя Иннокентия (Вениаминова), апостола Сибири и Америки; равноапостольного Николая (Касаткина), проповедника Православной веры в Японии; а также русские миссии в Пекине, Сеуле, Палестине. В Москве было открыто Православное миссионерское общество, призванное поднять на высокий уровень миссионерское служение Русской Православной Церкви на территории всей Российской Империи и за ее пределами. Во многих епархиях открылись филиалы миссионерского общества, образовались православные братства.

Священник Алексей Колчерин — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия, преподаватель Казанской духовной семинарии (kolcherin@mail.ru).

Православная миссия в Казанском крае

В Поволжье христианство имеет богатую историю. Еще в Волжской Булгарии — просвещенном и экономически развитом государстве, официально принявшем ислам, — компактно проживали христиане — русские купцы и ремесленники, первые проповедники евангелия на Волжско-Камских берегах¹. В эпоху Казанского Ханства сюда попадали русские пленники, продолжавшие на чужбине сохранять верность вере Христовой. Среди пленников оказывались священнослужители и, живя в Казанском Ханстве, они продолжали совершать богослужения. Уговорами, а порой и силой, пленников пытались склонять к принятию ислама, о чем свидетельствует житие святого мученика Иоанна Казанского².

Значительные успехи православной миссии в Казани были достигнуты после завоевания города Иваном Грозным в 1552 г., и связаны с именами первых казанских архиереев — святителей Гурия, Германа и Варсонофия. Кроме архипастырского попечения о переехавших из разных городов на вновь присоединенные земли русских людей, предстоятели новообразованной епархии должны были заниматься миссией среди местных народов — татар, чувашей, черемисов (современные марийцы), вотяков (современные удмурты) и мордвы. Владыка Гурий при отъезде из Москвы получил от царя и митрополита московского Макария «Наказ», в котором ему предписывалось приводить к православной вере местные народы не страхом, а лаской и любовью. Владыка Гурий пользовался большим почетом со стороны местной знати и простого народа, поскольку был открыт для всех. Он заступался за обиженных перед казанскими воеводами или самим царем, помогал нуждающимся, предоставлял кров обездоленным. Архиепископ Гурий Казанский своей добротой привел многих людей к просвещению в таинстве крещения³. Его сподвижник владыка Герман был человеком образованным, собирал книги и рукописи, учил детей грамоте. Епископ Варсонофий мог рассказывать о Христе и Православной Церкви татарам на родном для них языке. В юношеском возрасте он попал в плен и несколько лет провел в Казани, где хорошо выучил татарский язык. Также Владыка Варсонофий знал науку вра-

¹Малов Е., *прот.* Святый мученик Авраамий Болгарский и сказание об его чудесах // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском казанском университете. Казань, 1908. Т. 23. Вып. 6. С. 7.

²Житие святого мученика Иоанна Казанского // Жития святых. Январь–февраль / Сост. Филарет (Гумилевский), архиеп. СПб., 1892.

³Макарий (Веретенников), *архим.* Свт. Гурий, архиеп. Казанский // Православный собеседник. Казань, 2006. № 2 (12). С. 46.

чевания и лечил всех приходивших к нему, проповедуя Евангелие и склоняя к принятию крещения⁴. Через несколько лет после образования Казанской епархии миссия достигла существенных результатов: появились целые селения, в которых проживали принявшие православие представители малых народов Поволжья. Они молились в храме и старались жить по евангелию, хотя не знали основ христианского вероучения и не понимали молитв на церковнославянском языке.

Святителями Гурием, Германом и Варсонофием были посеяны добрые семена на Казанской земле. Однако, уже на рубеже XVI–XVII вв. из-за политического хаоса в стране миссионерское служение не имело достойного продолжения и больших успехов не замечено. Казанские митрополиты Ермоген и Ефрем друг за другом отбыли на столичную кафедру, вследствие чего казанская епархия лишилась выдающихся пастырей, способных, в случае продолжения своей деятельности в Казани, развить миссионерский почин святителя Гурия и его сотрудников⁵.

В XVII столетии были образованы Раифский и Седмиозерный мужские монастыри вблизи Казани, в местах проживания черемисов-язычников и татар-мусульман. Эти монастыри проводили миссионерскую работу, в число братья принимали крестившихся татар, чувашей и черемисов⁶.

В начале XVIII столетия были попытки создать школу для мальчиков из нерусских селений, где их обучали русскому языку, грамоте и основам Православной веры. По задумке основателя школы Казанского митрополита Тихона (Воинова), выпускники этой школы должны были проповедовать Слово Божие своим сородичам. Школа влачила полуголодное существование из-за отсутствия средств и вскоре была закрыта⁷.

С началом Синодальной эпохи в истории Русской Церкви вопросы перемещения архиереев, жизни монастырей, открытия духовных школ, решались, зачастую, без учета реалий на местах. На вопросы миссии смотрели упрощенно, к иноверцам относились нетерпимо. Епископ казанский Лука (Конашевич), во исполнение указа императрицы Елизаветы Петровны, принялся сносить мечети в селениях Казанского уезда, чем вызвал яростное недовольство татар-

⁴ *Елисеев Г.З.* Жизнеописания святителей Гурия, Германа и Варсонофия, Казанских и Свяжских чудотворцев. Казань, 1847. С. 12–27.

⁵ Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского). Казань, 1909. С. 100.

⁶ *Рошкеттаев А.* Путеводитель по святыням Казанской епархии. Казань, 2006. С. 41–51.

⁷ *Можаровский А.Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 годы. М., 1880. С. 51.

мусульман. За два года исполнения указа было разрушено 418 мечетей из 536-ти⁸. Владыка, проявивший столь непомерное усердие в христианизации татар, в 1741 г. создал Контору новокрещенских дел, призванную стать бастионом миссионерского делания в Казанском крае. Конторе, расположившейся на острове Свяжск, был приставлен гарнизон солдат, которые должны были оберегать миссионеров во время их посещения мусульманских деревень. Согласившиеся покреститься на три года освобождались от подушной подати, от набора в солдаты, кроме того, им бесплатно раздавались нательный крестик, одежда и сапоги. Отказавшиеся должны были платить подушную подать в двойном размере, из их среды делали дополнительный набор в армию. Кроме того, контора следила, чтобы принявшие крещение посещали храм и приобщались к церковным таинствам, уклонившихся ждали суровые наказания. Мусульман и язычников отселяли от принявших крещение их единоплеменников, сгоняя с обжитых мест, вбивая клин в поволжские народности, разделяя их по религиозной принадлежности. Татары и черемисы воспринимали такую форму миссии как попытку насильственной христианизации⁹. В наши дни татарские националисты не упускают случая, чтобы напомнить о трагических событиях, связанных с деятельностью Конторы новокрещенских дел¹⁰.

Епископ Лука (Конашевич) открыл в Татарской слободе Казани — районе компактного проживания татар-мусульман — школу для нерусских мальчиков, принявших крещение. Школа стала продолжением начинания митрополита Тихона (Воинова) начала XVIII столетия: дети учили русский язык и основы православия. Выпускники должны были стать миссионерами в своих народностях, лучшие выпускники поступали в Казанскую духовную семинарию и принимали священный сан¹¹. Однако, успехов это начинание также не принесло, поскольку юноши за годы учебы забывали родной язык, говорили теперь только по-русски и стеснялись своего происхождения¹². После отъезда епископа Луки из Казани в 1755 г. деятельность Конторы новокрещенских дел постепенно сошла на нет и была закрыта в 1764 г. Во время Пугачевского восстания во многих приходах,

⁸История Татарстана. Учебное пособие для основной школы. Казань, 2001. С. 116.

⁹Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 387.

¹⁰Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. Казань, 1999. С. 86.

¹¹Харламович К.В. Казанская новокрещенская школа. К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в. Казань, 1905. С. 14.

¹²Можаровский А. Изложения хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 г. Казань, 1880. С. 91.

основанных Конторой новокрещенских дел, священники были убиты, а храмы разрушены. Это была реакция на насильственную христианизацию, выплеск накопившейся по отношению к православным миссионерам ненависти. Известно, что в стане бунтовщиков межконфессиональных распрей не было¹³. Казанская школа для мальчиков из нерусских народностей Казанского края продержалась до 1804 года и была закрыта из-за отсутствия финансирования¹⁴.

Российское Библейское общество открыло казанское отделение для проведения христианской миссии среди местных народов через распространение Священного Писания на их языках¹⁵. Переводческая деятельность не имела должной научной базы, в результате изданные книги не принесли какой-либо миссионерской пользы. К примеру, перевод Нового Завета, выполненный профессором Казанского университета мусульманином Ибрагимом Халфиним в 1818 г., был сделан на непонятный простому народу ученый татарский язык с примесью арабских слов и выражений. В своем труде Халфин именует Спасителя «Пророком Иисусом», как записано в коране, что, однако, не было подмечено цензорами и опубликовано¹⁶. Подобным же образом, с ошибками в именах и событиях священной истории, были сделаны переводы на чувашский, мордовский, черемисский языки. Изданные Библейским обществом тексты оказались невостребованными¹⁷.

В тридцатые годы XIX столетия представители малых народов Поволжья, считавшиеся христианами, стали массово подавать прошения о переходе в ислам¹⁸. Событие это было экстраординарное и привело к серьезному разбирательству правительственной комиссией. Изначально считалось, что виноваты мусульманские проповедники, хотя проповедь ислама перед исповедующими христианство была запрещена. Впоследствии выяснилось: христианство они приняли лишь формально, церковь посещали для видимости, к таинствам крещения и венчания приступали ради записи в метрических книгах, православного вероучения не понимали. Русского языка практически никто не знал, потому и богослужения на церковнославянском языке оставались для них непонятными.

¹³ Зобов Ю.С. Крестьянская война 1773-1775 годов. Оренбург, 1996. С. 216.

¹⁴ Малов Е., прот. О новокрещенских школах в XVIII в. // Православное обозрение. 1868. С. 96.

¹⁵ Смирнов А., прот. Деятельность Российского библейского общества в Казани и в Казанском учебном округе. Казань, 1910. С. 5–6.

¹⁶ Липаков Е.В. Лекции по истории христианства в Казанском крае. [в печати]

¹⁷ Тихомиров Б.А. К истории отечественного перевода Библии. М., 2006. С. 24.

¹⁸ Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских ино-родцев с 1552 по 1867 годы. М., 1880. С. 116.

По образу жизни и верованиям они были все теми же мусульманами или язычниками, а православие именовали «русской» верой¹⁹. Результаты расследования правительственной комиссии стали откровением для императора Николая I, который сразу инициировал миссионерскую кампанию в Поволжье ради сохранения нерусских народов в христианской вере. Предполагалось осуществить переводы на языки малых народов Священного Писания и некоторых литургических текстов, а также активизировать работу миссионеров.

В переводческой практике были учтены ошибки прошлого и к работе были привлечены квалифицированные кадры. В 1847 г. профессору Восточного разряда А.К. Казем-беку было поручено сделать перевод Священного Писания и некоторых богослужебных текстов на татарский язык. В комиссию вошли профессора и преподаватели Казанского университета и Казанской духовной академии, признанные знатоки языка и специалисты в области библеистики и православного богословия. Была выработана общая концепция переводов, определен единый стиль, отработана проверка готовых текстов. Но из вида переводчиков была упущена важная особенность, дискредитировавшая все усилия: во-первых, за основу был взят ученый татарский язык, непонятный простому татарскому населению; во-вторых, в работе использовался арабский алфавит, читать на котором могли лишь ученые и образованные мусульманские священнослужители²⁰.

Николай Иванович Ильминский — миссионер и педагог²¹

Николай Ильминский (1822–1891) родом из семьи пензенского священника и, как было заведено для детей из духовного сословия, окончил в родном

¹⁹Малов Е., *прот.* Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. 1868. № 2. С. 325.

²⁰Ильминский Н.И. Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 139.

²¹Основные биографические работы о Н.И. Ильминском: *Победоносцев К.П.* Из воспоминаний о Н.И. Ильминском // Русский вестник. 1892; *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском: К двадцатипятилетию братства святителя Гурия. Казань, 1892; *Никанор (Каменский), архиеп.* Николай Иванович Ильминский и его основные педагогические взгляды // Казанский сборник статей. Казань, 1909; *Витевский В.И.* Н.И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Казань, 1892; *Рождествен А.С.* Николай Иванович Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань, 1900; *Спасский Н.А.* Просветитель инородцев Казанского края Николай Иванович Ильминский. Самара, 1900; *Харламович К.В.* Светлой памяти Н.И. Ильминского. Казань, 1916; *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания. М., 1997.

городе духовное училище и семинарию. Лучший выпускник Пензенской семинарии, он был направлен в Казанскую духовную академию в 1842 г. Н.И. Ильминский, кроме успешного усвоения академической программы, проявил способности в изучении татарского и арабского языков, вероучения и канонов ислама. В 1847 г., будучи студентом Казанской духовной академии, он был привлечен к работе в переводческой комиссии, возглавлял которую профессор Казанского императорского университета Александр Касимович Казем-бек²². Николай Ильминский знал священную историю, православную догматику и уже был признанным знатоком татарского языка. Опыт работы в переводческой комиссии в дальнейшем помог ему сформировать собственную систему миссионерских переводов, унаследовавшую фундаментальную технологию и исключив недостатки.

После окончания академии Ильминский был оставлен преподавателем турецкого и татарского языков. Он не пожелал принять священный сан и вышел из духовного сословия. Вскоре молодого ученого командировали в Петербург для подготовки издания переводов на татарский язык, а затем на два с половиной года, с 1851 по 1854, на Ближний Восток для научного изучения исламского богословия и практики арабского языка. После возвращения в Казань Николаю Ильминскому поручили преподавать на миссионерском отделении Казанской духовной академии восточные языки и богословие ислама. В 1858 г. у Ильминского произошел конфликт с академическим начальством, суть которого сводилась к обвинению молодого востоковеда и специалиста по исламскому богословию в некомпетентности. Ильминский уехал из Казани и устроился переводчиком в Оренбурге, где вместе с казахским просветителем Ибрагимом Алтысариним стал основателем школьного просвещения казахских детей²³. Добровольная ссылка на окраину Российской Империи, которой подверг себя Николай Иванович, продолжалась недолго, и уже в 1861 г. он вернулся в Казань по приглашению ректора университета А.М. Бутлерова. Став профессором, Н.И. Ильминский читал курс лекций на кафедре турецко-татарского языка в университете и восточные языки в духовной академии, редактировал научный журнал «Ученые записки Казанского университета».

²² *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань, 1891–1892. С. 175.

²³ *Ильминский Н.И.* Воспоминания об И.А. Алтысарине, инспекторе киргизских школ Тургайской области. Казань, 1891. С. 16.

После возвращения в Казань Николай Иванович занялся переводческой работой на народный татарский язык с использованием разработанного на основе кириллицы алфавита. Он привлек к работе Василия Тимофеева из кряшен — крещеных татар, своего ближайшего сотрудника. Тимофеев стал учителем школы для кряшенских детей в Казани, а затем и первым священником своего народа.

Н.И. Ильминский был избран на пост члена-корреспондента Императорской академии наук в 1885 году. Позже ему предложили стать академиком и переехать в Петербург, но он отказался. Николай Иванович сумел добиться проведения масштабных миссионерских проектов в Казанской и соседних губерниях. Он заручился поддержкой обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, Министра народного просвещения графа Д.А. Толстого, сторонниками его просветительских инициатив были епархиальные архиереи, губернаторы, попечители учебных округов, благотворители. Порой ему приходилось отстаивать правоту выбранной стратегии, поскольку некоторые политики и деятели образования считали необходимым сосредоточиться на русификации всех малых народов Российской Империи в ущерб их национальной самобытности²⁴.

Ильминский был убежден, что православная миссия может быть эффективной лишь в случае, если вера, знание основ православия, христианский образ жизни прививаются в детском возрасте, через школы. При этом важно сохранить в детях национальную идентичность — язык, культуру своего народа, одновременно познакомив их с достижениями других культур, и в первую очередь — русской²⁵.

В 1872 году Н.И. Ильминский занял пост директора Казанской инородческой учительской семинарии, учебного заведения Министерства народного просвещения. Здесь готовили учителей народных школ, две трети воспитанников составляли представители малых народов. На посту директора учительской семинарии он оставался вплоть до своей кончины.

Николай Иванович руководил своей миссионерско-просветительской системой, переживал за все успехи и неудачи. Он знал каждого священника, учителя, со многими постоянно встречался и вел переписку. Обратимся к описанию самой системы.

²⁴Харлампович К.В. Светлой памяти Н.И. Ильминского. Казань, 1916. С. 21.

²⁵Ильминский Н.И. Беседы о народной школе. Казань: Центральная типография, 1888. С. 211.

Миссионерские переводы

Первый переводческий опыт Н.И. Ильминский приобрел еще будучи студентом Казанской духовной академии, работая в комиссии А.К. Казем-бека вместе с профессором академии Г.С. Саблуковым, признанным знатоком арабского языка и мусульманского богословия, автором первого научного перевода корана на русский язык. Учитывая ошибки предыдущих работ, члены комиссии определили единую для всех книг терминологию и стиль. Переводы были сделаны на научный татарский язык с большим количеством арабизмов, понятный для татарских ученых и образованных мусульманских священнослужителей²⁶. Многолетний труд оказался невостребованным в миссионерском плане. Николай Иванович сделал для себя вывод, какие поправки следует внести в переводческую работу. Молодой преподаватель академии поселился в Старотатарской слободе Казани, часто посещал крещено-татарские селения, потому хорошо освоил разговорный татарский язык. Именно этот народный диалект татарского языка Ильминский избрал для своих переводов. К тому же Николай Иванович решительно отказался от использования арабской графики, которая ассоциировалась с мусульманскими книгами и молитвами. За основу была взята кириллица с добавлением букв, отображающих несуществующие в русском языке звуки. Использование кириллицы, таким образом, стало успешным миссионерским ходом, к тому же сближающим кряшен с русскими через книги и письмо²⁷.

Н.И. Ильминский хорошо знал татарский язык, но нуждался в помощнике — носителе языка, для проверки результатов перевода. Таким помощником стал Василий Тимофеев из кряшен, с которым Николай Иванович был знаком с 1857 г. Тимофеев самостоятельно выучил русский язык и поступил в Казанский Иоанно-Предтеченский монастырь, а затем, по протекции Н.И. Ильминского был принят на должность практиканта татарского языка в духовную академию²⁸. Н.И. Ильминский и В.Т. Тимофеев подготовили переводы на кряшенский

²⁶Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 31–32.

²⁷*Ильминский Н.И.* О применении русского алфавита к инородческим языкам // О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. К пятидесятилетию системы и школ, а также необходимые справки к указанию Святейшего Синода от 29 мая 1913 г. за № 8608 о просвещении инородцев. Казань, 1913. С. 5.

²⁸*Ильминский Н.И.* Дневник старокрещеного татарина. Предисловие // Православное обозрение. 1865. Т. 18. С. 142–143.

язык книг Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, богослужебные и учебные тексты, сформировали библейскую и литургическую терминологию²⁹.

Достижения кряшенских переводов легли в основу переводов на языки других народов Поволжья. В частности, разработанная для кряшенского языка библейская и богослужебная терминология была воспринята в других языках по имеющимся аналогам, близким по смыслу значениям слов. Переводы делались на народные языки и были понятны для всех представителей народностей. Николай Ильминский стал редактором и издателем полученных результатов переводческой работы, бесценно руководил Переводческой комиссией³⁰.

Переводы совершали сотрудники и ученики Ильминского — чувашский просветитель Иван Яковлев, удмуртский — Кузьма Андреев, марийский — священник Гавриил Яковлев и многие другие. Основной базой для переводов стала Казанская инородческая учительская семинария, воспитанники которой трудились над переводами и здесь же апробировали результаты. Труд переводчиков и издания получили значительную материальную поддержку со стороны государства и благотворительных организаций, некоторые издания распространялись бесплатно³¹.

Народные школы

Н.И. Ильминский стоял у истоков открытия целой сети народных школ для детей кряшен, чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы. Образование в школах было бесплатным, учебные заведения содержались за счет Министерства народного просвещения, земств и благотворителей. Основным нововведением, сделавшим прорыв в педагогике, стало ведение образовательного процесса на родном для учащихся языке с постепенным усвоением и переходом на русский язык³². Таким образом, дети оставались в своей языковой среде, начинали читать и писать, изучали закон Божий, географию, историю, то есть сохраняли национальное самосознание, и в то же время осваивали русский язык, получив возможность со временем продолжить образование в русских гимназиях, семи-

²⁹ *Ильминский Н.И.* Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Православное обозрение. 1863, Т. X. С. 140.

³⁰ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском: К двадцатипятилетию братствасвятителя Гурия. Казань, 1892. С. 341.

³¹ *Понятов А.Н.* Некоторые аспекты миссионерской деятельности Братства свт. Гурия // Православный собеседник. Казань, 2003. № 2 (5). С. 76.

³² *Ильминский Н.И.* Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Православное обозрение. 1864. Т. 15. С. 161.

нариях, университетах. Выпускники образовательной системы Н.И. Ильминского становились полноценными членами общества, сохраняя свои национальные корни и не стесняясь за свое нерусское происхождение³³.

Первой школой системы стала Казанская центральная крещено-татарская школа. По ее примеру устраивались другие школы не только для кряшен, но и для всех других народностей. За основу брались учебный план казанской школы, а также бытовые условия, и даже образ взаимоотношений между учителями и воспитанниками³⁴. У истоков казанской кряшенской школы стояли Н.И. Ильминский и В.Т. Тимофеев, на квартире последнего близ духовной академии в 1863 г. впервые начались занятия с приехавшими из деревни Никифорово тремя мальчиками и одной девочкой. Они поселились на квартире Василия Тимофеева, спали на полу, помогали супруге своего учителя готовить еду, убираться и стирать. Плату с учеников не брали, но родители должны были обеспечить школу продуктами питания и одеждой. Телесные наказания не применялись, дети добровольно учили уроки и помогали по хозяйству. Школа стала маленькой семьей для учителя и воспитанников, между которыми складывались теплые отношения. Учились читать по только что изданному кряшенскому букварю и переводу книги Бытия на кряшенский язык. Учитель рассказывал события священной истории в собственном переводе. Особенно детям нравилось пение христианских молитв на родном языке. Среди школьных предметов были чистописание, арифметика, география, закон Божий. В изучении русского языка помогал учебник-самоучитель, составленный Ильминским для киргизских детей³⁵. В следующие года учиться к В. Тимофееву стало приезжать все больше учеников, школа переместилась сначала в просторный дом, а затем в специально отстроенные корпуса с домовою церковью. Количество воспитанников выросло, и в среднем было не ниже семидесяти человек, многие годы более сотни. Девочек всегда было меньше, чем мальчиков, но и их количество было значительным, по 20–40 человек ежегодно. В 1872–1873 учебном году число учеников Казанской

³³ *Исхакова Р.Р.* Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX–начале XX веков. Казань, 2001. С. 164.

³⁴ *Ильминский Н.И.* Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Православное обозрение. 1864. Т. 15. С. 155.

³⁵ Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 136–137.

центральной крещено-татарской школы было максимальным — 165 воспитанников: 120 мальчиков и 45 девочек³⁶.

В школе дети ежедневно пели и читали молитвы, по воскресеньям и церковным праздникам В.Т. Тимофеев водил их в церковь. Предварительно он рассказывал воспитанникам содержание праздника и прочитывал на кряшенском языке положенное евангельское зачало. Дети приобщались к церковным таинствам, регулярно причащались. Тем из них, кто плохо говорил по-русски, в произнесении исповеди священнику помогал Василий Тимофеев. Учитель со своими учениками часто гуляли по Казани, посещали университет, музеи, библиотеки, зоологический кабинет, читали вывески на городских улицах³⁷.

Успехи учеников превзошли все ожидания создателей школы. За четыре дня дети учили весь алфавит, за два-три месяца они осваивали букварь и получали для чтения книги Бытия, Премудрости Иисуса сына Сирахова, переведенные на кряшенский язык. Затем дети брали в руки первые русские книги и пытались понять их содержание с помощью учителя. Сначала дети учили перевод с русского языка на кряшенский отдельных слов, затем фраз и выражений. Освоив русские сказки, дети брались за русский текст священной истории³⁸.

На летние каникулы детей отпускали домой, выдавая им карандаши, бумагу и книги, чтобы они с одной стороны не забывали учебных навыков, а с другой могли продемонстрировать своим домочадцам и соседям все полезное, что получали в школе. Сам В.Т. Тимофеев практически весь летний период разъезжал по кряшенским деревням вместе с некоторыми учениками. Эти поездки приобрели самый настоящий миссионерский характер. Дети прилюдно читали на кряшенском языке, переводили русские книги, пели христианские молитвы и рассказывали о своем благополучном проживании в условиях школьного пансионата³⁹.

После окончания третьего учебного года первые воспитанники В.Т. Тимофеева сами стали учителями. Стараниями Николая Ивановича Ильминского были открыты три деревенские школы для кряшен в деревнях Никифорово, Арняши и Апазово — первые филиалы Казанской центральной крещено-татарской школы. Затем открывались все новые школы и теперь уже не только кряшенские,

³⁶Казанская центральная крещено-татарская школа // Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 477–478.

³⁷Там же. С. 142–146.

³⁸Там же. С. 138.

³⁹*Ильминский Н.И.* Дневник старокрещеного татарина. Предисловие // Православное обозрение. 1865. Т. 18. С. 146.

но и чувашские, черемисские, вотяцкие, мордовские. Дома, в которых располагались школы, выкупали и ремонтировали сами сельчане, приобретение учебных пособий и выплату зарплаты учителям осуществляли за счет благотворителей⁴⁰.

Дети полюбили эти школы, занимались с большим желанием. Выпускники деревенских школ приезжали в Казань, где продолжали учебу в школе В.Т. Тимофеева или педагогической семинарии. Со временем они стали учителями, священниками, врачами, землемерами, писарями. Таким образом, у поволжских народов появилась национальная интеллигенция и сформировались литературные языки. Целое поколение было воспитано в христианском духе, в любви к церковному богослужению и верности Русскому Отечеству.

Богослужение на языках малых народов

Николай Иванович Ильминский придавал большое значение воцерковлению малых народов России как логическому завершению миссии и школьного просвещения. Многие столетия нерусские жители края ходили в церкви, общались к таинствам, искренне желали жить по-христиански, но не понимали богослужения и проповеди, не знали основ христианского вероучения⁴¹. По замыслу Ильминского следовало скорее начать богослужение и церковную проповедь на языках малых народов, тем самым раскрыв перед ними высокодуховный смысл догматов и красоту церковной общественной молитвы, окончательно утвердив их в православной вере.

Постепенно переводились на кряшенский язык значительные части богослужения и отдельные молитвы. В работе принимали участие воспитанники казанской кряшенской школы. Пока тексты не были опубликованы, ученики переписывали их в свои тетради. В 1866 г. был закончен перевод литургии святителя Иоанна Златоуста. Первое богослужение на кряшенском языке в неделю Торжества православия великим постом 1869 г. провел алтайский миссионер иеромонах Макарий (Парвицкий-Невский), будущий митрополит Московский. Отец Макарий, по делам своей миссии проживавший в Казани около полугода, составил из воспитанников школы церковный хор⁴².

⁴⁰ *Ильминский Н.И.* О школе для первоначального обучения детей крещеных татар // Православное обозрение. 1865. Т. 17. С. 36–38.

⁴¹ *Ильминский Н.И.* Записка по вопросу об отпадении крещеных татар Казанской губернии в 1881 г. // Православный собеседник. 1895. Ч. 2. С. 263.

⁴² Об открытии в г. Казани богослужения на татарском языке // Известия по Казанской епархии. 1870. С. 48.

После отъезда иеромонаха Макария было бы весьма неразумно прервать начавшееся богослужение на кряшенском языке. Было неудобно просить кого-либо из русских священников Казани периодически служить для живших в Казани кряшен и воспитанников школы. Идеальным решением было рукоположить кого-либо из самих кряшен, чтобы он мог служить, проповедовать, принимать исповедь, вести душеспасительные беседы со своей паствой. Первым священником стал кряшен учитель Василий Тимофеев, человек верующий и хорошо знающий православное богослужение и вероучение. Он соответствовал всем требованиям, предъявляемым церковными канонами к кандидатам в священники. В сентябре 1869 г. он был рукоположен во иерея и стал постоянно совершать богослужения в школе, храмах города, а также в кряшенских деревнях, используя в качестве храма здания школ⁴³.

Ильминский устроил дело таким образом, что Святейший Синод позволил рукополагать в священнический сан молодых людей из нерусских народов, отвечающих требованиям канонов, облегчив для них ставленнические экзамены, не обязывая проходить семинарского курса⁴⁴. Вскоре многие учителя из кряшен, чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы, достигшие 30-летнего возраста, женатые первым браком, ведущие благонравный образ жизни и достаточно знающие догматы Церкви, были рукоположены во священники и отправлены в приходы с нерусским населением. В 1870-е гг. на языки малых народов Поволжья уже были переведены все основные части богослужений.

Церковная служба производила неизгладимое впечатление на людей. Посещение храма, в котором на родном понятном языке читались Евангелие, молитвы, произносилась проповедь, располагало людей к православию. И вера, однажды выбранная сердцем, теперь воспринималась умом. По свидетельству священника села Арино Царевококшайского уезда Ефимия Большакова (ныне республика Марий Эл), до начала богослужения на черемисском языке, прихожане практически не посещали храм по воскресеньям. Отец Ефимий объясняет такое поведение крещеных черемисов непониманием православного богослужения. Когда черемисский перевод литургии был утвержден и напечатан, состоялась первая служба на черемисском языке, читалось евангелие. Во время литургии многие прихожане плакали, растроганные происходящим в церкви. Теперь

⁴³ *Ильминский Н.И.* Православное богослужение на татарском языке в Казанской школе для детей крещеных татар // Православное обозрение. 1869. С. 380.

⁴⁴ Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Казань, 1885.

уже по воскресным дням храм стал наполняться народом, а в праздники даже яблоку негде было упасть⁴⁵.

Братство во имя святителя Гурия Казанского

В 1864 г. высочайшее утверждение получили «Основные правила для учреждений православных церковных братств», положившие начало открытию во многих губерниях Российской Империи православных братств и филиалов Православного миссионерского общества⁴⁶. Братства — объединения единомышленников, неравнодушных к судьбе Православной Церкви и Отечества — были призваны активизировать христианскую миссию и бороться с расколами и нестроениями в Церкви.

Проанализировав массовые прошения о переходе в ислам представителей малых народов Казанского края в первой половине и середине XIX столетия, государственные и церковные чиновники пришли к выводу о необходимости проведения масштабной кампании по сохранению их в православной вере. Существовала опасность, что уже через несколько десятилетий все нерусские народности, влияя друг на друга, оставят «русскую» веру и, в лучшем случае, вернуться к язычеству, а в худшем начнут исповедовать ислам. Претворение в жизнь государственной программы по возвращению в лоно Русской Православной Церкви отпадавших с привлечением административных ресурсов могло быть воспринято как подавление национального самосознания, насильственная христианизация и русификация. В то же время усилия, совершаемые обычными гражданами, могли принести больше пользы, поскольку не навлекали подозрений в наличии скрытых мотивов. Многие русские люди считали своим долгом позаботиться о «младшем брате», послужить своими талантами или, по меньшей мере, выделить часть своих доходов на доброе дело. Во второй половине XIX столетия по всей стране наблюдается религиозный и патриотический подъем обществ⁴⁷.

Инициатором создания православного братства в Казани стал викарный епископ Гурий (Карпов), до приезда в Казань восемь лет служивший в Пекинской миссии. Он был автором переводов на китайский язык евангелия, псалтири, священной истории и прочих книг христианского содержания. Таким образом,

⁴⁵ Письма священника Ефимия Большакова хранятся в Национальном Архиве Республики Татарстан, Ф. 968, Оп. 1, Д. 89. Л. 24–26 об., 28–30 об., 51–55 об.; Д. 90. Л. 12–14 об.

⁴⁶ ПСЗ — 2. СПб., 1867. Т. 39. № 40863. С. 409–411.

⁴⁷ *Понятов А.Н.* Некоторые аспекты миссионерской деятельности Братства свт. Гурия // Православный собеседник. Казань, 2003. № 2 (5). С. 74.

владыка Гурий имел богатый миссионерский опыт. Гурий, епископ Чебоксарский, вероятно, должен был бы оставить значительный след в деле христианского просвещения малых народов Поволжья, но уже через два месяца после открытия братства Святейший Синод перевел его на Симферопольскую кафедру⁴⁸.

Казанское братство было торжественно учреждено 4 октября 1867 г. в день памяти святителя Гурия, первого архиепископа Казанского, небесного покровителя организации. Среди почетных членов братства были казанский губернатор, епархиальный и викарный архиереи, командир военного гарнизона, председатель земства, городской голова и прочие высокие гости⁴⁹. Членами братства могли стать лишь православные христиане, прочие жертвователи именовались благотворителями. Бюджет составили взносы братчиков и целевые переводы средств от казначейства, Министерства народного просвещения, Синода, земств, благотворительных организаций. Многие братчики были видными государственными и церковными деятелями и использовали служебное положение для продвижения миссионерских и просветительских проектов. Ежегодно составлялись подробные отчеты о сборе средств и расходах братства, утверждались статьи расходов на следующий календарный год⁵⁰.

В своей практике братство руководствовалось миссионерскими и просветительскими воззрениями Николая Ивановича Ильминского. Согласно его предложениям выделялись средства из бюджета Братства на открытие и содержание народных школ, издание книг, покупку школьных принадлежностей, оплату труда переводчиков и учителей⁵¹.

В 1875 году в структуре Братства была образована Переводческая комиссия, возглавил которую Н.И. Ильминский. Труженикам комиссии полагалось денежное довольствие, только Николай Иванович все свои заработанные деньги передавал на издание переводов. На средства братства были напечатаны 742

⁴⁸ *Маруцак В., протод.* Гурий (Карпов), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 475–477.

⁴⁹ Открытие Православного церковного братства во имя святителя Гурия при Казанском кафедральном соборе и первое общее Собрание Братства // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 313–328.

⁵⁰ Отчеты о деятельности Совета Братства свт. Гурия Казанского. Казань, 1868–1915.

⁵¹ *Понятов А.Н.* Некоторые аспекты миссионерской деятельности Братства свт. Гурия // Православный собеседник. Казань, 2003. № 2 (5). С. 75.

издания, из которых 249 на чувашском языке, 168 на кряшенском, 84 на черемисском, 64 на удмуртском, 23 на мордовском, 154 на русском и иных языках⁵².

Православное Братство во имя святителя Гурия Казанского продолжало успешно действовать на миссионерском поприще вплоть до 1917 г., оставаясь верным миссионерским и педагогическим принципам Ильминского.

Казанская инородческая учительская семинария

Николай Иванович Ильминский добился открытия в Казани педагогического учебного заведения, готовившего народных учителей для школ его миссионерско-просветительской системы⁵³. Н.И. Ильминский подчеркивал, что для успешного развития школьного дела учителя должны получать качественное педагогическое образование.

У Николая Ивановича сложились добрые взаимоотношения со многими видными государственными чиновниками. Миссионерские начинания Н.И. Ильминского всегда поддерживал Константин Петрович Победоносцев, выдающийся государственный деятель, обер-прокурор Святейшего Синода (на посту с 1880 г.). Они состояли в переписке и часто встречались, обсуждали положение христианского просвещения малых народов Российской Империи и состояние мусульманской уммы. Граф Дмитрий Андреевич Толстой, занимавший посты обер-прокурора Синода (с 1865 по 1880 г.) и Министра народного просвещения (с 1866 по 1880 г.), также лично знал Ильминского и был сторонником его взглядов, они состояли в переписке⁵⁴. Знакомство Н.И. Ильминского с графом Толстым и понимание последним необходимости развития школьного дела среди нерусских народов обусловили открытие в Казани педагогического учебного заведения. Поддержку миссионерско-просветительской системе Н.И. Ильминского оказывал преемник Толстого на посту Министра народного просвещения граф Иван Давыдович Делянов (занимал должность с 1882 по 1897 г.). Программа школ системы Ильминского была рекомендована для земских и церковно-приходских школ, расположенных в местах проживания нерусских народов. В заслугу Николаю Ивановичу Ильминскому следует поставить то, что он сумел донести до высоких государственных лиц положение малых народов Поволжья

⁵² Журавский А.В. Гурия Казанского Святителя Братство // Православная Энциклопедия. Т. 13. М., 2011. С. 490–492.

⁵³ Настольная книга по народному образованию. Законы, распоряжения, правила, инструкции, уставы, справочные сведения и пр. по школьному и внешкольному обучению народа: В 3 тт. Т. 2. СПб., 1901. С. 1236–1276.

⁵⁴ НА РТ Ф. 968. Оп. 1. Д. 155. Л. 11–14 об., 43–44 об.

и необходимость комплексного решения накопившихся проблем. В ответственных структурах — в Министерстве народного просвещения и Святейшем Правительствующем Синоде — восприняли позицию Н.И. Ильминского и всячески поддерживали его начинания. Такой поддержкой стало открытие учительской семинарии в Казани⁵⁵.

Казанская инородческая учительская семинария была открыта в 1872 г. Педагогическое учебное заведение расположилось в новом каменном здании на берегу озера Кабан в Старотатарской слободе, на том самом месте, где столетие назад казанский епископ Лука (Конашевич) открыл школу для инородческих мальчиков. В здании расположились учебный корпус, общежитие, столовая, домовый храм, квартиры преподавателей. Ежегодно на содержание учебного заведения из казны выделялось 30 тысяч рублей⁵⁶.

По убеждению Ильминского, учителя в школах, где учатся дети не, знающие русского языка, должны быть одной с воспитанниками национальности или же хорошо знать их язык. В Казанской инородческой учительской семинарии, инициатором создания которой стал Николай Иванович, русские студенты составляли треть от общего числа, остальные — кряшены, чуваша, черемисы, вотяки, мордва, зыряне, алтайцы, шорцы. Большинство нерусских учеников были выпускниками школ Н.И. Ильминского и знали русский язык. Таким образом, учительская семинария в Казани стала второй ступенью образовательной системы малых народов. Женского отделения в учительской семинарии не было, совместное получение образования было запрещено. Н.И. Ильминский был сторонником образования девушек, полагал, что женщины-учительницы, порой, лучше справляются со своими обязанностями, чем их коллеги мужчины. Специального педагогического учебного заведения для девушек не было, но в школьной системе Ильминского было немало учительниц — выпускниц начальных школ⁵⁷.

Воспитанники учительской семинарии практиковались в переводе на родные языки Священного Писания, богослужебной и учебной литературы. Переводы носили коллективный характер, результаты апробировались здесь же перед одноклассниками. Братство во имя святителя Гурия Казанского издавало и распространяло переводы студентов, получив одобрение Переводческой ко-

⁵⁵Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского). Казань, 1909. С.699–701.

⁵⁶Открытие Казанской учительской семинарии // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 432–457.

⁵⁷*Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском: К двадцатипятилетию братства святителя Гурия. Казань, 1892. С. 212.

миссии. После окончания учебного заведения многие выпускники занимались переводческой работой на постоянной основе.

В семинарском храме студенты пели и читали на родных языках, в дни церковных праздников они составляли хоры и пели молитвы по очереди. Ильминский непрестанно присутствовал на богослужениях, стоял впереди молящихся и подавал пример другим, как следует молиться и вести себя в храме. Участие в церковной молитве было важным составляющим учебного процесса в учительской семинарии⁵⁸.

Николай Иванович сумел собрать хороший преподавательский состав. Студенты проходили педагогическую практику в Казанской центральной крещено-татарской школе и специально открытых классах при учительской семинарии для черемисских, чувашских, вотяцких и мордовских детей. Между преподавателями и воспитанниками сложились добрые взаимоотношения, атмосфера взаимного уважения и доверия, в семинарии не применяли телесных наказаний. Отсутствие строгости по отношению к ученикам было особенностью всех учебных заведений Н.И. Ильминского⁵⁹.

Николай Иванович пытался сформировать в будущих народных учителях образ бескорыстных тружеников, всецело преданных делу христианского просвещения своего народа. Н.И. Ильминский призывал всех, особенно православных миссионеров быть как можно проще и доступнее простым людям. Своего ученика, выдающегося чувашского просветителя Ивана Яковлева, он наставлял: «Не делайте из школы материальной приманки! Школа должна быть трудовая. Она должна дать чувашам русскую культуру, которую им следует воспринять путем труда, скромности. Пусть никто им не завидует! Не надо денег! Не приучайте чуваш к деньгам!»⁶⁰ Многие выпускники учительской семинарии становились священниками и служили на миссионерских приходах.

После открытия Казанской инородческой учительской семинарии Н.И. Ильминский оставил службу в Казанском императорском университете и Казанской духовной академии, вместе с семьей переселился в казенную квартиру в здании семинарии, где прожил до своей кончины в 1891 г. Он не любил театр и прочих атрибутов светской жизни, официальные приемы посе-

⁵⁸О пасхальном богослужении в Казанской инородческой учительской семинарии в 1875 году // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 701–702.

⁵⁹*Смоленский С.В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Н.И. Ильминского. СПб., 1905. С. 37.

⁶⁰*Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания. М., 1997. С. 212.

щал лишь по необходимости, одевался просто, быт его был непринужденным, пищу в доме готовили без изысков. Рабочий день начинался в 5-6 утра, он составлял и редактировал переводы, читал лекции, принимал посетителей, Николай Иванович был глубоко религиозным человеком, совершал домашнее молитвенное правило и неукоснительно посещал богослужения в храме в дни церковных праздников⁶¹.

Заключение

В результате действия системы Ильминского появились Священное Писание, богослужебные и учебные тексты на языках малых народов Поволжья, сформировались литературные языки. Священники из кряшен, чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы и других народов служили и проповедовали на родных языках. В школах педагоги учили детей Закону Божию, русскому языку, географии, истории, чтению и письму; в учебных заведениях системы Н.И. Ильминского не практиковались наказания для учеников. Способные выпускники школ получили возможность поступить в Казанскую учительскую семинарию, вторую ступень образования. Воспитанники Ильминского становились сельскими учителями, многие принимали священный сан, таким образом, впервые у этих народов появилась национальная интеллигенция.

Миссионерско-просветительская система Николая Ивановича Ильминского успешно функционировала с начала 60-х годов XIX столетия и вплоть до 1917 г. В этот период Казань стала миссионерским центром Русской Православной Церкви, к числу Ее верных чад присоединились десятки, а может и сотни тысяч представителей малых народов, потомки которых и сегодня сохраняют верность русскому православию.

Источники и литература

1. Национальный Архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 968 «Казанский профессор-ориенталист Н.И. Ильминский».
2. *Елисеев Г.З.* Жизнеописания святителей Гурия, Германа и Варсонофия, Казанских и Свияжских чудотворцев. Казань, 1847.
3. *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском: К двадцатипятилетию братства святителя Гурия. Казань, 1892.
4. *Зобов Ю.С.* Крестьянская война 1773–1775 годов. Оренбург, 1996.

⁶¹ Там же.

5. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Казань, 1885.
6. *Ильминский Н.И.* Дневник старокрещеного татарина. Предисловие // Православное обозрение. 1865. Т. 18.
7. *Ильминский Н.И.* Записка по вопросу об отпадении крещеных татар Казанской губернии в 1881 г. // Православный собеседник. 1895. Ч.2.
8. *Ильминский Н.И.* О школе для первоначального обучения детей крещеных татар // Православное обозрение. 1865. Т. 17.
9. *Ильминский Н.И.* Православное богослужение на татарском языке в Казанской школе для детей крещеных татар // Православное обозрение. 1869.
10. *Ильминский Н.И.* Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Православное обозрение. 1864. Т. 15.
11. История Татарстана. Учебное пособие для основной школы. Казань, 2001.
12. *Исхакова Р.Р.* Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX – начале XX веков / Институт среднего профессионального образования Российской академии образования. Казань: ЗАО Новое знание, 2001.
13. Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.
14. Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского). Казань, 1909.
15. *Липаков Е.В.* Лекции по истории Христианства в Казанском крае. [в печати].
16. *Макарий (Веретенников), архим.* Свт. Гурий, архиеп. Казанский // Православный собеседник. Казань, 2006. № 2 (12).
17. *Можаровский А.* Изложения хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 г. Казань, 1880.
18. Об открытии в г. Казани богослужения на татарском языке // Известия по Казанской епархии. 1870.
19. Открытие Казанской Учительской Семинарии // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.

20. Открытие Православного церковного братства во имя святителя Гурия при Казанском кафедральном соборе и первое общее собрание Братства // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.
21. *Понятов А.Н.* Некоторые аспекты деятельности Братства святителя Гурия // Православный собеседник. 2004. № 2 (7).
22. *Рощектаев А.* Путеводитель по святыням Казанской епархии. Казань, 2006.
23. *Смоленский С.В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Н.И. Ильминского. СПб., 1905.
24. *Тихомиров Б.А.* К истории отечественного перевода Библии. М., 2006.
25. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых. Январь–Февраль. СПб., 1892.
26. *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания. М.: Республика, 1997.

А.А. Хохлов

ИДЕЙНЫЕ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ПРИНЦИПЫ ПЕРВЫХ НЕЛЕГАЛЬНЫХ СЕМИНАРСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В Г. КАЗАНИ В КОНЦЕ XIX В. (НА МАТЕРИАЛАХ НАЦИОНАЛЬНОГО АРХИВА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН)

В статье на примере кружка Степницкого раскрывается идейная основа и принципы функционирования первой подпольной студенческой организации в стенах Казанской духовной семинарии. Определяется линия связи организации с аналогичными светскими студенческими объединениями. Выявляются ее идеологические ориентиры и организационные формы. Исследование базируется на ранее не публиковавшихся архивных документах.

Ключевые слова: Казанская духовная семинария, Святейший Синод, семинаристы, студенчество, антиправительственная деятельность, протест, кружок, нелегальная организация, устав.

В конце 1895 – начале 1896 гг. в Казани сформировалась первая подпольная студенческая организация, основу которой составляли бывшие и действующие воспитанники местной духовной семинарии. Жестко законспирированная, имевшая контакты с аналогичными светскими студенческими объединениями, она стала, во многом, олицетворением кризиса провинциальных духовных школ, продемонстрировав в то же самое время степень интегрированности учащих-ся Казанской духовной семинарии в бурную революционную и антиправительственную деятельность, законодателем мод в которой был находившийся по соседству Казанский императорский университет.

Резонанс, который вызвало в церковных кругах раскрытие органами политического сыска этого объединения в январе 1896 года, был довольно велик, поскольку, по сведениям Б.В. Титлинова¹, дело попало в поле зрения тогдашнего

Александр Анатольевич Хохлов — аспирант Института истории имени Ш. Марджани Академии наук республики Татарстан (г. Казань), преподаватель Казанской православной духовной семинарии (a_radiance@mail.ru).

¹См.: *Титлинов Б.В.* Молодежь и революция. Л.: Государственное изд-во, 1925. 166 с.

обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева². Впрочем, интерес к семинарскому кружку высшей церковной власти вряд ли был продиктован особой уникальностью данной организации, так как брожение в духовно-учебной среде и планомерная институализация семинарского протеста фиксировались с начала 1890-х годов во всех крупных семинариях. Скорее всего, причина интереса в другом. Казань в рассматриваемое время была важным образовательным центром империи, имея, помимо семинарии, и духовную академию, что объективно повышало внимание Петербурга к этому губернскому центру.

«Кружок Степницкого», а именно под таким названием фигурирует рассматриваемая организация в материалах следствия, функционировал в форме товарищества самообразования. Кружки самообразования, к слову сказать, были в ту пору довольно распространенной формой постижения и обмена в среде представителей студенчества различными общественно-политическими идеями, в том числе и революционными. К 1896 году в Казани активно функционировало множество аналогичных объединений, состоявших, в основном, из студентов местных высших и средних учебных заведений. На это характерно указывают результаты оперативной работы Казанского губернского жандармского управления. В его, к счастью, дошедшей до нас базе вещественных доказательств по различным политическим делам, собранной из изъятых при обысках у заподозренных лиц улик, сохранился обширный материал, демонстрирующий особенности и направления антиправительственной деятельности студентов, в том числе и семинаристов. Так, осенью 1895 года в деревне Борисково под Казанью в ходе обыска в одном из частных домов была изъята целая программа систематического чтения³, педантично составленная и четко продуманная. Ее авторство принадлежало некоему В. Солдатову, по всей видимости, учителю Казанского земского училища⁴. Примечательны целеполагающие пассажи этого

² Благодаря части сохранившихся сведений об этом кружке семинаристов в архиве Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода мы можем узнать о некоторых немаловажных нюансах этого дела.

³ Данные материалы, к слову сказать, были изъяты у выпускника Казанской духовной семинарии 1891 года Василия Акрамовского.

⁴ В ходе указанного обыска также была обнаружена рукопись В. Севастопольского «Влияние естественных условий на общественный прогресс и история этого явления (социологический очерк)», написанная 10 ноября 1895 года в г. Казани. На форзаце рукописи надпись: «Посвящается дорогой памяти *Агришины Петровны Степницкой*, скончавшейся 8 ноября 1895 года» (*Севастопольский В.* Влияние естественных условий на общественный прогресс и история этого явления (социологический очерк) (Вещественные доказательства, отобранные при обыске в доме крестьянина Паленова в деревне Борисково, 1895 год) // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 53. Л. 9–10.). Сто-

сочинения: «Если бы сразу перед читателями открыли многообразную и сложную картину жизни, они не в состоянии были бы ориентироваться среди ужающей пестроты фактов. В силу этого, мы сочли нужным снабдить его общими научными положениями и затем уже дать массу исторических фактов для проверки этих положений. *Когда это сделано и читатель приобрел известный навык в общественных явлениях, мы даем ему картину русской действительности. Он приступает к этой картине, как опытный ценитель, оценка которого тем полнее и вернее, чем более он будет присматриваться, тем меньше незамеченных им частных деталей. И тогда русская жизнь станет перед ним как материальная основа его идеальных стремлений. Теория отодвигается на другой план и человек мысли превращается в человека жизни*»⁵. Таким образом, по мысли идеологов кружков самообразования, их цель в подготовке к борьбе за изменение всей системы общественных отношений в России. «Программа систематического чтения» включает в себя массу литературы исторического, философского и естественнонаучного характера и группируется, в соответствии с направлением, в 4 блока. Особое место в ней отводится трудам К. Маркса, даются четкие рекомендации по освоению идей научного материализма. Следовательно, доводы жандармерии в пользу того, что тенденция студенчества группироваться в кружки саморазвития была переходной ступенью к революционным организациям⁶ вряд ли можно считать чрезмерным сгущением красок. Они имели под собой объективное основание. Студенты и, в частности, часть семинаристов, как явствует из вышеприведенных материалов, культивировали широкую палитру протестных идей с очевидным уклоном в революционность; находили в них, по всей видимости, ключ к удовлетворению своих чаяний. Именно этим фактом объясняется хранение, переписывание и чтение членами кружка Степницкого знаменитого письма Л.Н. Толстого царю Николаю II по случаю приема последним 17 января 1895 года депутации от дворянства и земства, которое писатель опубликовал в газете «France Presse». Его основные мысли дают веское основание с точностью определить лейтмотив деятельности кружковцев: «Итак, какие последствия будет иметь Ваше приветствие депута-

ит отметить, что А.П. Степницкая была родной сестрой основателей рассматриваемого кружка Константина и Сергея Степницких.

⁵ *Солдатов В.* Программа систематического чтения (Вещественные доказательства, отобранные при обыске в доме крестьянина Паленова в деревне Борисово, 1895 год) // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 53. Л. 2–7.

⁶ Обзор в Казанской губернии в политическом отношении за 1896 год // НАРТ. Ф. 199. Оп. 2. Д. 55. Л. 15 об.

ции? Ликующие не могут идти в счет — в их бессилии и ничтожестве Вы скоро убедитесь. Но силы, чувствующие себя глубоко оскорбленными Вашими приветствиями, с удвоенной энергией посвятят себя борьбе за свободу и право. В глазах некоторых опять станут дозволенными всякие средства, ведущие к уничтожению ненавистного порядка. Вы сами дали повод к борьбе и она не замедлит себя долго ждать»⁷.

Касаясь вопроса формальной стороны функционирования кружка Степницкого, необходимо заметить, что в ее основе лежал устав. Нам, к счастью, удалось отыскать этот крайне важный документ. Авторство устава, сохранившегося частично, нами не установлено. Но известно, что был он изъят у бывшего семинариста Германа Акрамовского. Однако даже анализ имеющихся в нашем распоряжении фрагментов документа позволяет представить четкую картину облика этого объединения, или, как его называли сами семинаристы, товарищества.

Целью кружка, как сказано в уставе, является объединение учеников семинарии на почве «умственной и материальной взаимопомощи»⁸. Для достижения указанной цели формировалась внутренняя касса, куда члены организации вносили регулярные (ежемесячные) взносы в размере не менее 20 копеек с доходного рубля⁹. Собранная сумма делилась на две равные части, из которых первая направлялась на пополнение книжного фонда кружка, а вторая — на материальное вспомоществование членам товарищества¹⁰. Хранением и выдачей всех собранных средств ведал кассир¹¹. Стоит заметить, что функционирование финансового механизма организации было продумано довольно четко и аспектам, регламентирующим данный вопрос, был посвящен специальный раздел устава под названием «Касса». Так, к примеру, были специально оговорены форс-мажорные обстоятельства, которые могли приключиться с членами товарищества, и методы выхода из них, как-то: невозможность уплаты взноса, просрочка, острая необходимость в единовременной ссуде и т.п. С особой тщатель-

⁷Открытое письмо графа Л.Толстого к царю Николаю II (помещенное в №10957 газеты F. Presse), отобранное по обыску 18 января 1896 года у обвиняемого Германа Акрамовского // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 369. Л. 18.

⁸Рукописный устав тайного кружка казанских семинаристов (Вещественные доказательства, отобранные по обыску 18 января 1896 года у обвиняемого Германа Акрамовского) // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 369. Л. 10 об.

⁹Там же. Л. 10.

¹⁰Там же. Л. 10.

¹¹Там же. Л. 13 об.

ностью были прописаны и другие разделы: «Собрания», «Библиотека», «Кружковые чтения». Судя по сохранившимся фрагментам, можно сделать вывод, что частью товарищества были некие «представители»¹², которые, по всей видимости, представляли иногородних членов кружка. Главным руководящим органом товарищества являлось общее собрание¹³, возглавляемое председателем, который имел заместителей¹⁴. В его функции входили координация деятельности кружка, определение дат и мест собраний, предложение к решению накопившихся вопросов¹⁵. Общее собрание было легитимно в решениях при условии присутствия 2/3 его (городских) членов¹⁶. Выделение «городских» имеет на наш взгляд, особое значение, как и недвусмысленное указание на наличие в кружке иногородних членов¹⁷, а также «вышедших из семинарии»¹⁸, то есть уже не являвшихся студентами КазДС. Этот аспект напрямую свидетельствует в пользу утверждения, что данная организация имела сетевой характер и постепенно географически расширяла сферу своей деятельности, не ограничиваясь локализацией вокруг Казанской духовной семинарии. «Ввиду общей пользы и теснейшего сближения, — говорится в уставе, — каждый член должен присутствовать на общих собраниях. Члены, не могущие явиться на общее собрание, представляют мотивы своей неявки. Иногородние члены поддерживают с товариществом связь посредством переписки и свиданий. Член, не выполняющий эту обязанность в течение 2 лет, считается вышедшим из товарищества»¹⁹. Каким образом кандидаты становились членами этого сообщества, можно судить по упоминанию о необходимости рекомендации кандидата в члены товарищества не менее, чем двумя действительными членами кружка²⁰. Однако сведений, какова была общая численность товарищества, в нашем распоряжении нет.

Кружковые чтения и их основа, библиотека, имели особое значение, как основа всей организации. Периодичность кружковых чтений, их порядок и содержание нами не установлены. Но в уставе имеется упоминание об обществен-

¹²Там же. Л. 12 об.

¹³Там же. Л. 11.

¹⁴Там же. Л. 10.

¹⁵Там же. Л. 12 об.

¹⁶Там же. Л. 11.

¹⁷Там же. Л. 11 об.–12.

¹⁸Там же. Л. 10 об.

¹⁹Там же. Л. 11 об.–12.

²⁰Там же. Л. 10 об.

ных науках, явлениях общественной жизни, протесте и нравственности²¹, из чего можно сделать вывод, что, скорее всего, круг чтения семинаристов мало чем отличался от того, который предлагался В. Солдатовым. Что же касается хранения непосредственно библиотечного фонда, то о нем в уставе говорится следующее: «Библиотека находится в ведении библиотекаря, который имеет каталог книг, отдает книги членам по записи, в случае потери книги отвечает <...> Книгами пользуются члены и посторонние»²². С высокой долей вероятности мы можем утверждать, что библиотекарем был упоминавшийся Герман Акрамовский, в ходе обысков у которого было обнаружено помимо устава много другого... Дошедший до нас рапорт Казанского полицмейстера Панфилова на имя Казанского губернатора об обыске 20 января 1896 года в квартире Акрамовского сообщает: «20 сего января Штабс Ротмистр Жандармского Управления Брун при Товарище прокурора Маслакове, произвел обыски: 1-й, в доме Боголюбской церкви, в квартире псаломщика Германа Акрамовского, и отобрал 135 книг, и 2-й, на Песочной улице, в квартире крестьянина Ефима Тобейкина, и отобрал 15 книг. <...> Акрамовский и Тобейкин задержаны были ранее и содержатся в тюрьме»²³.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно сделать ряд выводов. Во-первых, очевидно, что, вопреки расхожему мнению, уже к 1896 году казанские семинаристы перешли от протеста, ориентированного на борьбу с сугубо внутрицерковными нестроениями и пороками духовной школы, к деятельности, имевшей ярко выраженную политическую окраску. Во-вторых, поворот от сугубо церковной проблематики был детерминирован динамичными социально-политическими процессами, происходившими в российском обществе, важную компоненту которых составляла секуляризация общественного сознания. В-третьих, институализация протестного потенциала проходила в соответствии с теми моделями, которые культивировались в светской студенческой среде. В-четвертых, организационные принципы кружка базировались на

²¹Рукописный устав тайного кружка казанских семинаристов... Л. 12 об., 13.

²²Там же. Л. 11 об.–12. К сожалению, на вопрос о том, кто в уставе понимается под «посторонними», мы однозначно ответить не можем. Вполне возможно, речь идет о симпатизировавших идеям кружковцев, но еще не являвшихся членами сообщества, то есть о тех, на кого в первую очередь была направлена «миссионерская» энергия товарищества. Ими, на наш взгляд, могли быть не только семинаристы, но и учащиеся других учебных заведений, а также простые обыватели.

²³Рапорт Казанского полицмейстера Панфилова на имя Казанского губернатора за № 89 от 21 января 1896 года // НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 10361. Л. 2.

сетевой структуре и отсутствии ярко выраженного лидера, которые обеспечивали большую пластичность и живучесть организации. В-пятых, система самофинансирования и внутренней взаимопомощи гарантировала материальную независимость и идейно-нравственную сплоченность товарищества.

Источники и литература

1. Обзор в Казанской губернии в политическом отношении за 1896 год // НАРТ. Ф. 199. Оп. 2. Д. 55. 27 л.
2. Открытое письмо графа Л. Толстого к царю Николаю II (помещенное в № 10957 газеты F. Presse), отобранное по обыску 18 января 1896 года у обвиняемого Германа Акрамовского // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 369. Л. 16–18.
3. Рапорт Казанского полицмейстера Панфилова на имя Казанского губернатора за № 89 от 21 января 1896 года // НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 10361. Л. 2.
4. Рукописный устав тайного кружка казанских семинаристов (Вещественные доказательства, отобранные по обыску 18 января 1896 года у обвиняемого Германа Акрамовского) // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 369. Л. 11–13.
5. *Севастопольский В.* Влияние естественных условий на общественный прогресс и история этого явления (социологический очерк) (Вещественные доказательства, отобранные при обыске в доме крестьянина Паленова в деревне Борисово, 1895 год) // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 53. Л. 9–10.
6. *Солдатов В.* Программа систематического чтения (Вещественные доказательства, отобранные при обыске в доме крестьянина Паленова в деревне Борисово, 1895 год) // НАРТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 53. Л. 2–7.
7. *Титлинов Б.В.* Молодежь и революция. Л.: Государственное изд-во, 1925. 166 с.

Условные сокращения

НАРТ — Национальный архив Республики Татарстан

КазДС — Казанская духовная семинария

И.В. Лысенко

ЛИЧНОСТЬ ИМПЕРАТОРА-СТРАСТОТЕРПЦА В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ РОССИИ НАЧАЛА XX в.

В статье приведены результаты исследования по выявлению отношения к императору Николаю II современного ему российского общества. По авторской методике на основе контент-анализа обработаны данные более 1300 номеров газет и 6,6 тысяч видов открыток, изданных в России с 1896 по 1917 гг. Результаты представлены графически и публикуются впервые.

Ключевые слова: канонизация, император, общественное сознание, газета, «Петербургская газета», открытое письмо, Община св. Евгении, контент-анализ, от-речение, церковная история.

Актуальность темы

Востребованность данной статьи определяется имеющимися в современном церковном сознании различными мнениями по отношению к факту канонизации императора Николая II. То, что единомыслию соборного деяния по канонизации последнего императора России предшествовало на протяжении многих лет разномыслие в общественном мнении, не может быть оставлено без внимания. Такое положение с необходимостью требует проведения дополнительных исследований на тему определения святости последнего российского Самодержца и бесспорности его канонизации.

Еще в 1928 году князь Н.Д. Жевахов писал: «Каждый по-своему объясняет катастрофу, оправдывая себя и обвиняя других, однако же все вместе откровенно или прикровенно сваливают всю ответственность за гибель России на государя императора, обвиняя царя в самых разнообразных преступлениях и не догадываясь о том, что эти обвинения обличают не только их собственное

Игорь Владимирович Лысенко — кандидат богословия, кандидат философских наук, директор Института дополнительного образования РХГА, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии (iglysenko@mail.ru).

недомыслие, но и являются именно тем преступлением, какое и вызвало гибель России»¹.

Человеческие черты личности носителя верховной власти принимаются с поразительной субъективностью за основополагающую причину характера событий исторического процесса.

Автор статьи, работая над книгой по историко-криминалистической реконструкции расстрела царской семьи², подробно ознакомился с мемуарной и монографической литературой об императоре Николае II³. К сожалению, произведения этого жанра литературы не могут служить прямым источником для выявления отношения общественного сознания России к личности императора, т.к. содержат в основном субъективные оценки происходивших событий. Можно попытаться воссоздать отношение к императору депутата Государственной Думы П.Н. Милюкова или графа С.Ю. Витте, стараясь понять, где их слова соответствуют их мыслям.

Объективность информации и, следовательно, ее ценность возрастает при проведении сравнительного анализа воспоминаний двух, трех и более авторов. Если дополнительно проанализировать читательские отзывы современников описываемых событий, то можно получить результат с более значительным коэффициентом достоверности. А если взять за основу именно читательское восприятие? Не двух-трех, а десятков тысяч свидетелей эпохи?

Определение источников исследования

При исследовании восприятия достаточно большого количества свидетелей какого-либо события можно получить обобщенную характеристику отношения в обществе к этому событию. Таким образом, реконструкция отношения к императору подданных российского престола потенциально возможна. Для этого нужно подвергнуть анализу не столько авторские тексты, сколько измеряемые параметры их востребованности в обществе.

Такой ход рассуждений предшествовал определению группы источников для исследования. Они должны были: 1. содержать прямое или символическое описание действий императора; 2. быть открытыми; 3. быть доступными всем

¹ *Жевахов Н.Д.* Причины гибели России // *Царь Николай II и новые мученики: пророчества, чудеса, открытия и молитвы.* СПб., 2001. С. 280.

² *Егоров Г.Б., Лысенко И.В., Петров В.В.* Историко-криминалистическая реконструкция расстрела царской семьи. СПб., 1998.

³ *Список использованной литературы и источников // Егоров Г.Б., Лысенко И.В., Петров В.В.* Историко-криминалистическая реконструкция расстрела царской семьи. СПб., 1998. С. 281–285.

без принуждения; 4. их должно быть достаточно много для применения статистических методов исследования.

Этим условиям полностью соответствуют многотиражные периодические издания времени царствования императора Николая II. Среди этих источников необходимо выделить конкретное издание, отвечающее следующим требованиям:

1. тип издания — общественно-политический;
2. годы издания — как минимум, с 1894 до 1918 — годы правления императора;
3. место издания — столица империи;
4. периодичность — ежедневное издание;
5. потенциальные читатели — широкие слои населения;
6. основные источники финансирования издания, влияющие на подбор публикуемой информации — средства, полученные от размещения в нем рекламы;
7. стабильная редакционная политика в исследуемый период.

«Петербургская газета» как исторический источник

Всем вышеперечисленным требованиям соответствовала «Петербургская газета», начавшая выходить в 1867 году в месяцы, предшествующие рождению будущего императора. К 1894 году она была явным долгожителем среди других изданий. 28 лет по сравнению со средним показателем в 5,6 года — наглядный показатель устойчивости. Тот факт, что газета просуществовала до убийства императора в Екатеринбурге летом 1918 года и закрылась между 20-м и 40-м днем по мученической кончине страстотерпца Николая, следует тоже принимать во внимание как мистическую закономерность. В этой газете содержится возможность проследить весь жизненный путь императора.

К 1905 году наиболее популярными газетами «были выходившие в Петербурге «Новое время», «Свет», «Русь», «Петербургская газета» (выделено мной. — *И.Л.*), «Биржевые ведомости», а также «Московские ведомости», «Русское слово» и «Русские ведомости», которые печатались в Москве»⁴.

Таким образом, «Петербургская газета», малоизвестная в наше время и популярная в царствование Николая II, принята была как массовый исторический источник для изучения темы об отражении личности царя страстотерпца в

⁴*Лихоманов А.В.* Борьба самодержавия за общественное мнение в 1905–1907 годах. СПб., 1997. С. 15.

общественном сознании. Эта газета выходила ежедневно с 1882 по 1918 год. Информационный статус — общественно-политическое издание, тираж — более 30 тыс. экземпляров. По определению, данному в библиографическом справочнике, «Петербургская газета» относилась к разряду «типичных представителей бульварной прессы»⁵, то есть это было независимое издание, умеренное по политической позиции и ориентированное на самый широкий круг читателей.

Своеобразной особенностью выбранной газеты является то, что она была общегородской и финансировалась за счет прибыли от публикуемой рекламы. Спрос и предложение, как известно из современного анализа рекламного дела в периодических изданиях, объективный показатель того, что публикуемый материал востребован читателями и отражает общественный интерес.

К 25-летию «Петербургской газеты» в 1892 году в газете «Театральный мирок» писали: «Петербургскую газету» все читают и все ей доверяют. Она расходится в десятках тысяч экземплярах, и на столбцах ее помещаются ежегодно десятки тысяч объявлений. Это уже указывает на ее бюджет в сотни тысяч рублей. Газета печатается в собственной типографии, оборудованной по последнему слову техники. <...> Принципом газеты является: «Не делать белого из черного и черного из белого»⁶. Заметим, что следование этому принципу, позволило «Петербургской газете» просуществовать еще 26 лет и стать основным источником нашего исследования.

Сергей Николаевич Худяков был бессменным издателем газеты с 1871 по 1917 год, поэтому она в интересующий нас отрезок времени не меняла радикально своей ориентации. С.Н. Худяков — потомственный столбовой дворянин из старинной дворянской семьи, почетный гражданин Петербурга и авторитетный человек. Он — гласный городской Думы с начала 1900-х по 1916 год, а следовательно, человек информированный и ответственный. В газете работали М.И. Пыляев, А.П. Чехов, Н.С. Лесков, что говорит не только об авторитетности издателя, но и об интересе к газете у читателей. На 50-летний юбилей газеты скромно, на второй полосе, издатель подводил итоги: «Петроградская газета» неизменно стояла на страже общественных нужд, уделяя преимущественное внимание многообразным интересам столичного населения. Редакция считает своим долгом отметить юбилей благодарственным молебном Всевышнему»⁷.

⁵Русская периодическая печать (1702–1894 гг.). М.: Политическая литература, 1959. С. 498–499.

⁶Театральный мирок. 1892. № 1, январь. С. 3–6.

⁷Петроградская газета. 1917. № 1, 1 января. С. 2.

В газете с начала XX века достаточно много внимания уделено обсуждению проблемы спиритизма. Статьи адептов помещались в рубрике «Интересы дня» на 2-ой полосе (например, №№ 3, 15, 16). В № 10 поднимается странно звучащий для православного сознания вопрос о правоспособности спиритов⁸ как врачей. Еще в конце XIX века святитель Феофан Затворник предупреждал, что «россияне начинают уклоняться от веры <...> тайком сплетают свои верования, в которых думают совместить и спиритизм, и гносеологические бредни с Божественным Откровением. Зло растет: зловерие и неверие поднимает голову; вера и Православие слабеет»⁹. Интерес к спиритизму был уделом не только среднего петербургского обывателя, а распространялся через светское общество при поддержке высочайших особ. Интересно отметить, что начальник канцелярии Императорского двора А.А. Мосолов в воспоминаниях даже посвящает отдельную главку роли спиритов в великокняжеской среде¹⁰, в частности, в окружении Милицы Николаевны и Анастасии Николаевны, княжон черноморских. По повелению Николая II медиумы д-р Папюс и д-р Филипп были высланы из России в начале описываемого столетия¹¹, но нездоровый интерес к спиритизму, распространение которого среди православных началось в 60-х годах XIX века, сохранялся и усиливался во весь период последних лет империи.

В один типологический ряд с названными неправославными уклонениями есть основание поставить праздное внимание читающей публики к личности отца Иоанна Кронштадтского (№ 7 и № 20 за январь). Неподдельное благоговение перед праведником и молитвенником не было лишено «страстей и любопытства» к созданному вокруг него таинственному ореолу, к тому, что Духом Святым ему даны «силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения» (1 Кор 12:28). Ни один священнослужитель Православной Церкви не был удостоен такого внимания в прессе. В газете приводились сообщения о его поездках — (в № 7 об отъезде в Москву¹²) или житейских происшествиях, как, например, в № 20 опубликовано целое сказание о том, как батюшку вырвали с саней¹³. Слов и поучений святого праведника газета не публиковала, интерес читателя к кронштадтскому протоиерею поддерживался ожиданием новых чудес,

⁸Петербургская газета. 1900. № 10, 11 января. С. 3.

⁹Цит. по: *Аверкий (Таушев), архиеп.* Современность в свете Слова Божия. Т. III. Джорданвилль, 1975. С. 99.

¹⁰*Мосолов А.А.* При дворе последнего императора. СПб., 1992. С. 104–105.

¹¹Там же. С. 104.

¹²Петербургская газета. 1900. № 7, 8 января. С. 3.

¹³Петербургская газета. 1900. № 20, 21 января. С. 2.

как интерес к императору — ожиданием царской милости. Духовные идеалы Православия под влиянием либеральных идей о прогрессе как увеличении потребления материальных благ, становились приземленными и потребительскими. Святитель Феофан Затворник писал: «У нас материалистические воззрения все более и более приобретают вес и обобщаются. Силы еще не взяли, а берут. Неверие и безнравственность тоже расширяются»¹⁴.

Дополнительной иллюстрацией слов святителя служит тот факт, что темами рубрик последних двух полос газеты с 1907 года, посвященных происшествиям, являются заболевания холерой, факты взяточничества, описания афер, статистика убийств и самоубийств на почве пьянства, причем пишется об этом как о чем-то давно знакомом, привычном и надоевшем. В разделе рекламы услуги по лечению венерических заболеваний после 1905 года (по количеству замечаний и их объему) начинают доминировать над всеми остальными «лечебными» объявлениями. Налицо наглядное отражение процесса нарастания разложения, позволившего праведному Иоанну Кронштадтскому еще в 1906 году сказать, что «Россия метется, страдает и мучится от безбожия, безначалия»¹⁵.

Открытые письма

К исследованию был привлечен еще один вид исторических источников, существование которых связано хронологически с началом царствования Николая II — открытые художественные письма или открытки. Они отвечают в полной мере сформулированному выше условию: отражать в прямой или символической форме императорскую тематику. Автором исследовались издания открыток с изображением императора, членов его семьи, великих князей, княгинь и княжон из дома Романовых.

Устойчивый потребительский спрос на продукцию с определенными изображениями можно измерить числом проданных экземпляров с этим изображением. Таким образом, количество сюжетов открыток наиболее востребованных покупателями является измеряемой характеристикой содержания массового сознания и может быть привлечено к аналитическому исследованию.

¹⁴Цит. по: *Аверкий (Таушев), архиеп.* Современность в свете Слова Божия. Т. III. Джорданвилль, 1975. С. 100.

¹⁵Предсказание Иоанна Кронштадтского // *Луч света в защиту Православной веры, в обличение атеизма и в опровержение доктрин неверия, собранные архимандритом Пантелеймоном.* Джорданвилль, 1970. Цит. по: *Царь Николай II и новые мученики: пророчества, чудеса, открытия и молитвы.* Сборник документов. СПб., 2000. С. 94.

В конце XIX – начале XX века одной из популярных форм почтового отправления была художественная открытка. Изображение на обороте открытки — существенная часть сообщения. Покупатель открытки приобретает ее, выбирая сюжет созвучный своему настроению и смыслу своего послания. При этом он должен учесть художественные предпочтения и ценностные ориентиры своего адресата. Кроме того, поскольку открытка посылается без конверта, ее с неизбежностью видит почтальон, как минимум два работника почты, а значит, ее вид не должен их шокировать. Следовательно, открытка несет в себе значительный потенциал межличностного общения. Анализ достаточного количества сюжетов, популярных у покупателей художественных открыток, позволяет получить дополнительный инструмент для изучения характеристик сознания русского общества.

Издание открыток, при отсутствии интернета, телевидения и видеосъемки, было очень выгодным коммерческим делом, но только при условии профессионального соблюдения соотношения между спросом и предложением. Для устойчивого коммерческого успеха в этой отрасли издательского дела экономические законы не могут нарушаться личными предпочтениями даже экономически независимого издателя. В образной и образно-символической форме открытки являлись отражением художественных предпочтений их потребителей: как авторов-отправителей, так и их адресатов.

Среди русских художественных издательств самой крупной издательской фирмой по изготовлению открытых писем была община сестер милосердия святой Евгении. Община имела монопольное право публикации открытых писем с изображением лиц императорского дома¹⁶. Факт тиражирования портретов царя нельзя рассматривать как идеологическую акцию ни до, ни после манифеста 17 октября 1905 года. Любые изменения в степени популярности императора отражаются на успешности продаж «царских» сюжетов, их количестве и тираже.

Издательство общины выпускало самые разнообразные открытки: репродукции картин, виды городов и местностей, этнографические материалы, портреты исторических деятелей и деятелей искусства. Критерием выбора сюжетов для изданий была популярность у покупателей, а значит, коммерческий успех. Общее количество изданных за 20 лет открыток превысило 30 миллионов штук. Всего за годы издательской деятельности с 1898 по 1917 общиной было выпущено

¹⁶Третьяков В.П. Открытые письма серебряного века. СПб., 2000. С. 21.

но около 6,5 тысяч видов открыток, среди которых более трехсот с изображением лиц императорского дома.

Метод исследования

Анализ содержания общественного сознания, отраженного в периодической печати, и определение места, которое занимает в нем та или иная тема, предполагает систематизацию газетных текстов по информационным блокам. Систематизация, по определению, связана с применением формализованных принципов. Исторически анализ содержания — наиболее ранний систематический подход к изучению текста. Именно выработка формализованной процедуры обработки текста позволила сформировать научный метод анализа содержания, или, по английски, метод контент-анализа.

В нашем исследовании специальной методологической задачей было поставлено представить результат анализа содержания сознания как факт, характеризующий исторический процесс.

В нашем исследовании, посвященном личности страстотерпца Императора Николая II, бесспорным является выделение в текстах исторических источников всего, что содержит информацию об императоре. Если использовать математические понятия, то можно сказать, что такое условие является необходимым, но не достаточным. Император воспринимался своими подданными, прежде всего, как носитель верховной власти и являлся персонификацией символа и идеи самодержавия. Для более объективного выявления отношения общества к идее самодержавия надо было включить в основную категорию информацию с упоминаниями о членах царской семьи и лицах великокняжеского достоинства. Император мог быть лично непопулярен, пример — Петр III. В этом случае, в обществе, не отказавшемся от богоустановленности самодержавной власти, популярными и уважаемыми были бы другие лица из правящей династии. Дворцовые перевороты XVIII века являются свидетельством этого факта. Великие князья являлись потенциальными кандидатами на царский престол. Таким образом, признаками категории анализа является наличие информации, связанной с упоминанием их императорских величеств и их императорских высочеств, то есть не всех членов дома Романовых, которые жили во времена царствования императора Николая II.

Общая площадь печатного материала периодического издания заполнена двумя типами информации: а) рекламными объявлениями и б) собственно информационными газетными сообщениями. Этот второй тип информации яв-

ляется объектом исследования. Для ее вычисления из общей площади газеты исключаются все виды рекламных объявлений.

Для определения степени общественного интереса к императорской теме подсчитывается суммарная площадь всех заметок в номере, в которых есть упоминание об императоре и его деятельности. Характер информации при операции подсчета не имеет значения. Это может быть высочайшее повеление любого содержания и любой формы (манифест, приказ, рескрипт, пожалование и т.п.), репортерское сообщение о высочайшем присутствии или посещении, публицистическая статья и т.д. Деление этой величины на величину площади всей информации газетного номера без рекламы дает значение относительного интереса общества к императору в этот день.

Эти вычисления относительной частотности суммируются по всем номерам месяца и делятся на число номеров в этом месяце. Полученная величина содержит усредненную степень общественного интереса к императорской теме в данном месяце. Если в каждом году вычислять эту величину для одного и того же месяца (у нас — января) — получаем данные по году.

Результаты

Для выявления динамики изменения в общественном сознании России отношения к личности императора и олицетворяемой им идеи самодержавной власти необходимо подсчитать численное значение этой величины за разные годы царствования и привести в наглядном виде, например, графически¹⁷.

Для вычисления относительной частотности императорской темы по открыткам из общего каталога открыток, насчитывающего свыше 6,6 тысяч видов, выделялись все виды, изданные в течение одного года по каталогу издательства. Отношение числа открыток с изображением членов царствующего дома к общему числу изданных в данном году открыток дает относительную по году величину популярности императорской темы. Результат представлен на графике № 2.

Поведение результирующих линий графиков с очевидностью демонстрирует, что за 23 года уровень общественного внимания к императорскому дому систематически, монотонно снижался. От вполне значимых значений в 3–3,5% по газетам и 10–11% по открыткам в начале века, до уровня погрешности оценок ($\pm 0,5\%$), то есть уровня незначимого, уже к 1909–1910 годам, а по открытым письмам еще раньше — к 1908 году. Для периодической печати этот уро-

¹⁷См. График № 1.

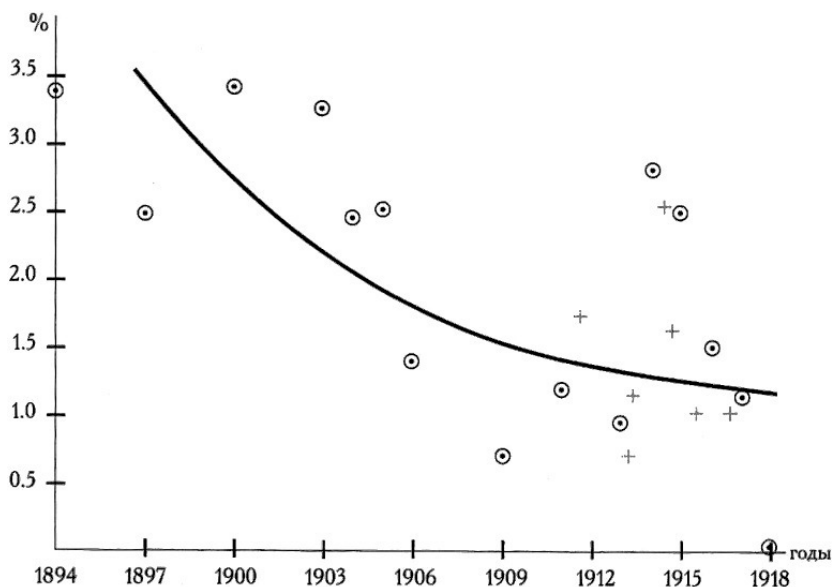


График 1. Обработка данных по газетам

вень нельзя назвать нулевым, поскольку упоминания имелись в силу выполнения лицами дома Романовых официальных обязанностей, связанных с их государственным статусом. В результатах анализа по открыткам даже ко времени 300-летия дома Романовых в изданиях общины св. Евгении тема царствующего дома относительно начала века снизилась в 3 раза, а тема императора в 5 раз. Такая же глубина падения уровня относительной частотности была зафиксирована в ежедневной столичной газете: от 3,51 в 1900 году до 0,69 в 1913 году, то есть ровно в 5 раз.

Таким образом можно констатировать, что общественный интерес к деятельности и служению представителей династии Романовых в начале XX века был, затем довольно быстро — за 10 лет — угас, и никакие общественно-политические катаклизмы не в силах были его возродить. Даже начало Великой войны привело лишь к кратковременному всплеску общественного интереса, а дальше — снова полоса безразличия. Общество отвернулось от императорского дома, отвергло идею самодержавия, и это изменение общественного сознания

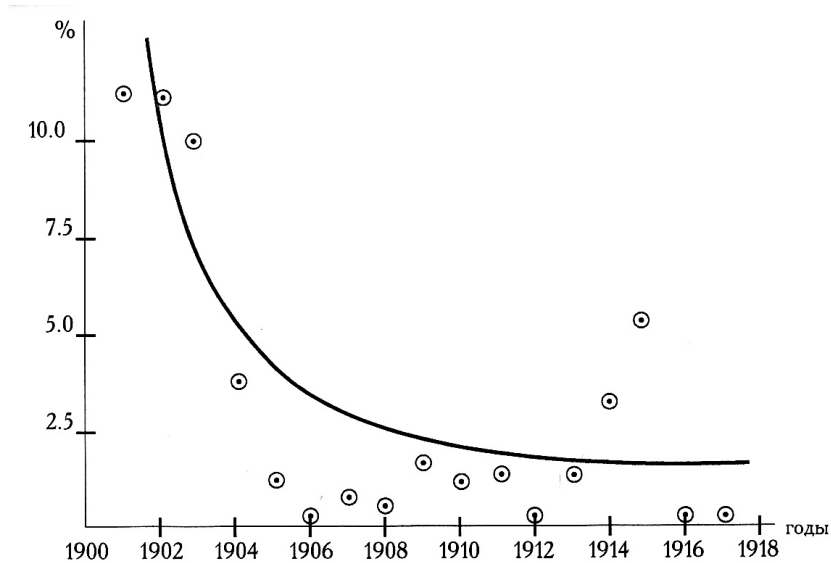


График 2. Обработка данных по открыткам

следует воспринимать как совершившийся факт. Поэтому произошедшее в марте 1917 года отречение императора от престола в стране, отвернувшейся от него, выглядит закономерно даже в контексте гражданской истории.

Стоит отметить, что в Послании Св. Синода верным чадам в связи с отречением государя императора звучало увещание, не содержащее ни упования на Божий Промысел, ни проповеди Спасения: «Ради миллионов лучших жизней, сложенных на полях брани, ради бесчисленных денежных средств, (выделено мной. — *И.Л.*) затраченных Родиною для защиты от врага, ради многих жертв, принесенных для завоевания гражданской свободы, ради спасения ваших собственных семейств <...> доверьтесь Временному правительству»¹⁸.

Личность императора стала для современного ему общества неприемлемой настолько, насколько неприемлемой становилась сама идея православного царства, насколько Царь был укоренен в освященном многовековом укладе жизни.

¹⁸Костромские епархиальные ведомости. 1917. №7 (официальная часть), 15 марта. С. 1.

Все вышесказанное, по мнению автора статьи, может стать дополнительным аргументом для «алчущих и жаждущих правды» в определении своего отношения к державному страстотерпцу.

Источники и литература

1. *Жевахов Н.Д.* Причины гибели России // Царь Николай II и новые мученики: пророчества, чудеса, открытия и молитвы. СПб., 2001.
2. *Егоров Г.Б., Лысенко И.В., Петров В.В.* Историко-криминалистическая реконструкция расстрела царской семьи. СПб., 1998.
3. *Лихоманов А.В.* Борьба самодержавия за общественное мнение в 1905–1907 годах. СПб., 1997.
4. Русская периодическая печать (1702–1894 гг.). М.: Политическая литература, 1959.
5. Театральный мирок. 1892 г. № 1, январь.
6. Петроградская газета. 1917 г. № 1, 1 января.
7. Петербургская газета. 1900 г. № 10, 11 января.
8. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Современность в свете Слова Божия. Т. III. Джорданвилль, 1975.
9. *Мосолов А.А.* При дворе последнего императора. СПб., 1992.
10. Петербургская газета. 1900 г. № 7, 8 января.
11. Петербургская газета. 1900 г. № 20, 21 января.
12. Луч света в защиту Православной веры, в обличение атеизма и в опровержение доктрин неверия, собранные архимандритом Пантелеймоном. Джорданвилль, 1970.
13. Царь Николай II и новые мученики: пророчества, чудеса, открытия и молитвы. Сборник документов. СПб., 2000.
14. *Третьяков В.П.* Открытые письма серебряного века. СПб., 2000.
15. Костромские епархиальные ведомости. 1917 г. № 7 (официальная часть), 15 марта.

Д.В. Хмыров

РУССКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ЭМИГРАЦИЯ В КИТАЕ В ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ: ОТ ЭРЫ МИЛИТАРИСТОВ ДО ЯПОНО-КИТАЙСКОЙ ВОЙНЫ (1917–1937)

Статья посвящена русской церковной эмиграции в Китае в период с 1917 по 1937 г. Рассмотрена отечественная историография последних лет, внесшая значительный вклад в изучение этого вопроса. Освещено историческое значение Русской Православной Церкви в Китае в сложном политическом и национальном контексте: ее противостояние культурной, имущественной и религиозной дискриминации, внутренним разногласиям, помощь и забота о беженцах, строительство храмов и деятельность подвижников.

Ключевые слова: Православная Церковь, православная эмиграция в Китае, Московская Патриархия, Маньчжоу-го, Харбин, Шанхай, Антоний (Храповицкий), Иннокентий (Фигуровский), Виктор (Святин), игуменья Руфина.

Долгое время тема беженцев из Российской империи в Китай находилась под негласным запретом в отечественной историографии. Не рассматривались, либо лишь вскользь упоминались сопутствующие исторические обстоятельства, события, факты. Замалчивались вопросы, связанные с церковной эмиграцией и деятельностью Русской Православной Церкви в Китае, полностью игнорировался огромный вклад православных подвижников в дело помощи многочисленным беженцам-соотечественникам.

С 1990-х гг. перед историками открылась возможность исследовать эту малоизученную страницу нашего прошлого. Жизни российской эмиграции в Китае и Японии в послереволюционный период посвящены работы Н.Е. Абловой «История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века)»¹, О.И. Сергеева и С.И. Лазаревой «Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.)»².

Появился также ряд исследований, непосредственно посвященных жизни русской православной церковной эмиграции в Китае. Это, прежде всего, кни-

Дионисий Владимирович Хмыров — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской православной духовной академии (hmyrovdenis@mail.ru).

¹Аблова Н.Е. История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века). Минск, 1999.

²Сергеев О.И., Лазарева С.И. Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке. Владивосток, 2000.

га священника Дионисия Поздняева «Православие в Китае (1900–1997 гг.)»³, а также работа В.Ф. Печерицы «Духовная культура русской эмиграции в Китае»⁴, некоторые статьи, например «Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.)» С.Н. Бакониной⁵.

Интересный фактический материал можно почерпнуть из биографических книг и интернет-публикаций о деятелях Православной Церкви, волею судеб оказавшихся в Китае после трагических революционных событий. Назовем биографическое исследование Н.Г. Мизь «Эмигрантский путь игуменьи Руфины»⁶, а также повествование о ней на сайте Екатеринбургской епархии, в разделе «Непрославленные подвижники»⁷. Важные исторические подробности приведены в статье Е.В. Ковалевой «Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина)»⁸, где рассказывается о противостоянии епископа политике японских оккупационных властей, которые принуждали православных к поклонению японским божествам, в частности богине Аматаэрасу Оомиками.

В статье сделана попытка на материале отечественных исследований последних 15 лет проследить судьбу русской православной эмиграции в Китае (главным образом, на примере крупнейших русских диаспор — в Пекине, Харбине и Шанхае), включить ставшие известными факты в общий исторический и политический контекст, с учетом взаимоотношений Китая с СССР и Японией в период между Первой и Второй мировыми войнами.

* * *

В Китае революционные события, радикально изменившие общественное устройство и жизнь людей, произошли примерно в то же время, что и в России. В 1911 г. поднялось Учанское восстание, которое стало началом Синьхайской революции 1911–1913 гг., в результате чего была свергнута маньчжурская династия. Империя Цин развалилась, в стране была провозглашена Китайская

³ Поздняев Д., *свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). М., 1998.

⁴ Печерица В.Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае. Владивосток, 1999.

⁵ Баконина С.Н. Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.) // Вестник ПСТГУ. История. История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 4(29). С. 84–105.

⁶ Мизь Н.Г. Эмигрантский путь игуменьи Руфины. Владивосток, 2000.

⁷ Непрославленные подвижники // Сайт Екатеринбургской епархии. URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения 17.12.2012).

⁸ Ковалева Е.В. Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина) // Вестник церковной истории. 2007. № 4 (8).

республика. 1916–1928 гг. известны в Китае как Эра милитаристов. Раздробленность страны и тяжелое экономическое положение, в котором находилось даже большинство местного населения, безусловно, создавали особые трудности для эмигрантов. Это сказывалось как в затрудненности связей между приходами Православной Церкви в различных районах страны, так и в недостатке ресурсов для нормальной деятельности общин.

Огромную роль для русской православной эмиграции сыграла Российская духовная миссия в Пекине. К 1917 г. она достигла наивысшего расцвета: ее капитал приближался к 1 млн рублей, она владела землями и строениями. В 20 школах миссии по всему Китаю обучалось до 3 тыс. человек. Многие изучали русский язык, потом принимали крещение. К 1916 г. численность православных китайцев достигла 5587 человек. Было учреждено 32 миссионерских стана, в которых строились храмы, назначались священники и учителя. Миссия имела под своим управлением 19 храмов, 5 подворий (Санкт-Петербург, Москва, Харбин, Маньчжурия, Далянь). Был полностью завершён труд по переводу на китайский язык богослужебных книг.

После разгрома белых армий А.В. Колчака на Дальнем Востоке и атамана А.И. Дутова в Туркестане в 1919–1920 гг. в Китай хлынул поток русских, бежавших через Дальний Восток и Среднюю Азию (некоторые источники называют цифру более 500 тыс. человек)⁹. В Китае были закрыты Посольство и Консульства Российской империи. Связь с церковным центром, Московской Патриархией, прервалась. Российская духовная миссия в Китае на основании постановления патриарха Тихона и Высшего Церковного Совета от 7 (20) ноября 1920 г. перешла во временное подчинение Зарубежному Архиерейскому Синоду. Определением Зарубежного Синода в 1922 г. была образована новая епархия — Пекинская и Китайская. Таким образом, сохранив старое название, Миссия стала первой православной епархией на территории Китая и ее административным центром. В пределах Пекинской епархии были образованы викариатства в Шанхае — во главе с епископом Симоном (Виноградовым) и в Тяньцзине (позднее в Ханькоу) — во главе с епископом Ионой (Покровским).

Главной задачей Российской духовной миссии в Китае стала забота о беженцах из России. Чтобы хоть как-то улучшить материальное положение русских беженцев, архиепископ Иннокентий (Фигуровский) отдал им в долгосрочное пользование большую часть имущества Миссии. Важную роль в деле помощи беженцам играли Русские православные братства, открытые в Шанхае

⁹Поздняев Д., свящ. Православие в Китае (1900–1997 гг.). М., 1998. С. 45.

и Тяньцзине. При них создавались больницы и библиотеки, гимназии и училища, убежища для женщин и детей-сирот, строились храмы. Вместе с русскими эмигрантами православие проникло в те районы Китая, где раньше было мало распространено или почти не известно. Так, например, в 1920 г. в Синьцзян вступили белогвардейские части атаманов Б.В. Анненкова и А.И. Дутова. В их составе были и священнослужители. После смерти атамана А.И. Дутова в феврале 1921 г. военная организация быстро распалась, а все церкви в Синьцзяне стали приходскими.

В 1922 г. Заграничное Высшее Церковное Управление выделило Харбинскую епархию из Владивостокской епархии, ее правящим архиереем был назначен архиепископ Мефодий (Герасимов). В ее пределах оказались бежавшие из России архиепископ Мелетий (Заборовский), архиепископ Нестор (Анисимов) и епископ Димитрий (Вознесенский). Открытие Харбинской епархии было фактически признано Всероссийской церковной властью: ее не приписывали к соседней Пекинской епархии и не назначали в Харбин нового архиерея. В силу своего особого канонического статуса Харбинская епархия претендовала на первенство на Дальнем Востоке.

«...Хотя он [Харбин] имел нерусское название, но это был типичный русский город как по своему внешнему виду, так и по своему быту, по своей культуре, — пишет в своих воспоминаниях С. Троицкая. — В каждом районе Харбина и его пригородах была церковь, причем если старое здание церкви требовало капитального ремонта или необходимо было увеличить его вместимость, то православные русские люди предпочитали построить рядом новый храм, и обычно не деревянный, а кирпичный. Так были построены новые церкви: Софийская, Благовещенская, Алексеевская (в Модягоу) и церковь во имя Святителя Николая в Затоне. <...> В каждой церкви был священник-настоятель, а епархией правил или епископ, или архиепископ, или митрополит. После большевистской революции в России, когда началось жестокое преследование православного духовенства, в Харбин прибыло немало представителей высшего и рядового духовенства»¹⁰.

Русская православная эмиграция, вынужденная покинуть Советскую Россию, и за ее пределами не могла чувствовать себя в безопасности. «С установлением советского режима на КВЖД на Православную Церковь оказывали давление не только советские органы, агенты ОГПУ, коммунистические и комсомольские организации, но и китайские красные партизаны, хунхузы, — пишет

¹⁰Цит. по: Непрославленные подвижники // Сайт Екатеринбургской епархии. URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения 17.12.2012).

В.Ф. Печерица. — Арестовывались и похищались священники, закрывались приходы, разграблялось имущество храмов. Одним словом, гонения, которым подвергалась церковь на Родине, продолжались и здесь, только в иных масштабах. <...> Были арестованы и высланы в СССР и осуждены сотни священников из Дайрена, Мукдена, Харбина и других мест Маньчжурии»¹¹.

В 1929 г. советские войска на Дальнем Востоке вторглись в пределы Китая в Трехречье (на территорию автономной Внутренней Монголии в Маньчжурии), преследуя русских беженцев из Сибири и белогвардейцев. По поводу зверств большевиков в Трехречье митрополит Антоний (Храповицкий) отозвался обращением ко всем народам мира: «Душу раздирающие сведения идут с Дальнего Востока. Красные отряды вторглись в пределы Китая и со всей своей жестокостью обрушились на русских беженцев — выходцев из России, нашедших в гостеприимной китайской стране прибежище от красного зверя. Уничтожаются целые поселки русских, истребляется все мужское население, насиляются и убиваются дети, женщины. Нет пощады ни возрасту, ни полу, ни слабым, ни больным. Все русское население, безоружное, на китайской территории Трехречья умерщвляется, расстреливается с ужасающей жестокостью и с безумными пытками»¹². Волна русских беженцев хлынула в Харбин, где все они получили кров и пищу, и лишь к 1930 г. стали возвращаться в Трехречье.

Деятельность иерархов, оказавшихся на территории Маньчжурии, в первую очередь была посвящена заботам о страждущих. Так, по инициативе епископа Димитрия (Вознесенского) были созданы «Серафимовский приют» для мальчиков-сирот и «Серафимовская столовая». На земельном участке Спасо-Преображенской церкви Корпусного городка в Харбине протоиерей М. Филологов организовал «Дом-убежище митрополита Мефодия» для вдов, сирот и престарелых из духовного звания. Около 1925 г. в Модягоу был построен Скорбященский храм Камчатского подворья, более известный как «Дом милосердия». Создателем храма был архиепископ Камчатский Нестор. При Доме милосердия имелись приют для девочек-сирот и престарелых женщин, иконописная мастерская. В 1930 г. в Харбине началось строительство величественного Софийского храма. С 1918-го по 1931 г. в городе было построено 12 храмов, строили церкви на железнодорожной линии¹³.

¹¹ Печерица В.Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае. Владивосток, 1999. С. 19.

¹² Поздняев Д., свящ. Православие в Китае (1900–1997 гг.). С. 56.

¹³ Там же. С. 54.

Обширной была и церковная издательская деятельность. Монастырской типографией Казанско-Богородицкой обители в Новом Модягоу издавался духовный журнал «Хлеб небесный», приложения к журналу «Детское чтение», сборники «Рождественский благовест» и «Надежда», а также «Жития святых», «Христианская жизнь по Добротолочию», «Церковный энциклопедический словарь», «Путь православного христианина в Царство Небесное», «Краткий очерк возникновения, устройства и жизни Обители»¹⁴.

* * *

Во второй половине 1920-х гг. меняется политическая власть в Китае. Постоянные военные столкновения двух основных партий — коммунистов и сторонников Гоминьдана, их борьба за контроль над районами Китая негативно сказывались на жизни русских эмигрантов. «В феврале 1923 года Сунь Ятсен сформировал новое южное правительство, которое установило дружественные отношения с СССР. В 1924 году по инструкции из Москвы в Гоминьдан начали вступать китайские коммунисты»¹⁵. Эти события прямо или косвенно влияли на жизнь русской православной диаспоры. В целом в 1920–1930-х гг. священники Российской духовной миссии и Харбинской епархии столкнулись с рядом проблем.

Во-первых, русская эмиграция, раздираемая внутренними распрями, зачастую неадекватно относилась к помощи Миссии. Доходило даже до прямого расхищения монастырского имущества в Пекине. Самоотверженная помощь беженцам усугубила и без того тяжелое материальное положение Миссии. Лишенная денежных поступлений и помощи из России, доходов от своих подворий в Москве и Петрограде, обремененная долгами, она была почти полностью разорена. 31 мая 1924 г. был подписан советско-китайский договор, по которому над Миссией нависла угроза лишиться всего имущества как собственности советского государства. К счастью, этого не случилось.

Во-вторых, Миссии пришлось сменить свои приоритеты. В 1919 г. на территории Китая были закрыты все православные миссионерские станы. Собственно миссионерская деятельность, успешно развивавшаяся до 1918 г., стала почти невозможна. «Часто они и не помышляли о том, что их долг апостольского служения, если бы был исполнен, явился бы камнем, на котором утвердилось бы

¹⁴ Там же. С. 56.

¹⁵ *Баконина С.Н.* Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.) // Вестник ПСТГУ. История. История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 4(29). С. 86.

Православие в Китае. <...> В этом плане русская эмиграция оказалась несостоятельной — полмиллиона человек, которых Господь на три десятилетия извел из России в Китай, не смогли широко познакомить Китай с Православием»¹⁶. В докладе Синоду в Москве 20 июля 1950 г. архиепископ Виктор (Святин) подвел такие неутешительные итоги: «Период с 1918 по 1945 год — это период упадка дела Миссии и время развития церковно-общественной чисто русской деятельности в Китае»¹⁷.

В-третьих, глав Духовной миссии глубоко тревожили взаимоотношения с Московской церковной властью. Так, в июне 1928 г. Харбинские архиереи получили Указ Временного Московского Священного Синода от 20 июня 1928 г., обращенный к Карловацкому Священному Синоду и митрополиту Евлогию (Георгиевскому). Речь шла о признании иерархами зарубежья власти митрополита Антония (Храповицкого) или митрополита Сергия (Страгородского). В Указе говорилось и о том, что всякий клирик, признающий Московский Синод, но не вступающий в советское гражданство, отстраняется от службы. Ни один из архиереев на территории Китая не посчитал возможным для себя принять этот Указ.

Деятельность Духовной миссии сильно осложнялась и внутренними разногласиями, которые зачастую были результатом целенаправленной разрушительной деятельности некоторых священников, так называемых обновленцев, стремившихся реформировать церковное устройство в согласии с политической волей Советского Союза. «С помощью представителей этого раскольнического движения, которое его главный инициатор Л.Д. Троцкий обозначил как “сменовеховское советское”, коммунистическая власть предполагала ликвидировать Русскую Православную Церковь как контрреволюционную силу», — пишет исследователь¹⁸.

Главам миссии приходилось противостоять и националистическим тенденциям внутри самой церкви. Краткое время правления 19-й миссией владыки Иннокентия (Фигуровского) было омрачено попыткой раскола со стороны китайского духовенства, возглавляемого старейшим священником-китайцем, сыном священномученика Митрофана Цзи (первого православного священника из китайцев), протоиереем Сергием Чан. Нанкинское правительство, рассмотрев просьбу протоиерея Сергия, утвердило его на посту начальника миссии — фор-

¹⁶ Поздняев Д., свящ. Православие в Китае (1900–1997 гг.). С. 60–61.

¹⁷ Там же. С. 122.

¹⁸ Баконина С.Н. Харбинская епархия... С. 88.

мально он стал хозяином имущества миссии. Но фактически миссией управлял архиепископ Симон (Виноградов), который проявил большую твердость, отклонив церковные реформы.

Ввиду желания Высшего Церковного Управления осуществить в Китае демократические реформы в церкви владыка Симон поручил архимандриту Виктору (Святину) разработать Положение об управлении Российской духовной миссией в Китае как Китайской епархии Православной Церкви. Убедившись, что в Европе священноначалие не вполне ясно представляет себе особые условия существования Миссии в Китае, он в 1932 г. командировал архимандрита Виктора как своего представителя на Архиерейский Собор в Сремские Карловцы (Югославия). В результате Российская Духовная Миссия в Китае была организована как епархия из пяти благочиннических округов.

24 февраля 1933 г. архиепископ Симон скончался. Начальником 20-й Миссии Зарубежный Архиерейский Синод назначил епископа Виктора (Святина). Он также столкнулся с неприятием со стороны китайского духовенства: протоиерей Сергей Чан обратился к митрополиту Сергию (Старгородскому) с просьбой принять его и вернуть ему паству под свой омофор и даже добился в этом временного успеха.

* * *

Большинство историков считает началом Японо-китайской войны инцидент на мосту Лугоуцяо (то есть на мосту Марко Поло) 7 июля 1937 г. Но еще задолго до этого стороны время от времени сталкивались в боях, так называемых «инцидентах». Среди них можно особо отметить Маньчжурский (Мукденский) инцидент 18 сентября 1931 г. В этот день Квантунская армия под предлогом защиты железной дороги захватила мукденский арсенал и близлежащие городки. Китайским войскам пришлось отступить, и к февралю 1932 г. вся Маньчжурия оказалась в руках японцев. 28 июля японские войска уже захватили Пекин, а 30-го — Тяньцзинь.

В начале 1932 г. японские власти, установив контроль над всей территорией Маньчжурии, создали государство Маньчжоу-го. Фактически установился колониальный режим. Поначалу в осуществлении своей колониальной политики в Маньчжурии японские власти делали ставку на эмигрантское население страны. В эмигрантах оккупационные власти рассчитывали обрести своих союзников и использовать их для борьбы с СССР.

«К оккупации японцами Маньчжурии российские эмигранты отнеслись по-разному, — отмечают исследователи. — Часть из них увидела в происходя-

щем начало больших событий, которые так долго ожидались там. <...> Большинство эмигрантской прессы реагировало на происшедшие события осторожно: не давая им политической оценки, ограничивалось лишь констатацией фактов, руководствуясь при этом принципом полного невмешательства в политическую жизнь чужой страны»¹⁹. Есть и другие свидетельства: «Вся белоэмигрантская печать Маньчжурии была полна верноподданнических статей и славословий в адрес правительств Ниппон и Маньчжоу-го»²⁰, — пишет Н.Е. Аблова. Далее она отмечает, что Православная церковь Маньчжурии также приветствовала приход японской армии. Архиепископ Нестор в «Очерках Дальнего Востока» превозносил новое государство за заботливость по отношению к русским эмигрантам, приравненным в правах к маньчжурским подданным. Более того, служитель церкви «с упованием, с трепетом надежды» ждал начала войны Японии с СССР²¹. Автор подчеркивает явное заблуждение иерарха по поводу истинных целей японцев и добавляет, что «большая часть белой эмиграции в Китае, столкнувшись с японским режимом на собственном опыте, не разделяла взглядов Семенова, архиепископа Нестора и Керенского, хотя и не занимала просоветских позиций»²².

После образования Маньчжоу-го Харбинская епархия оказалась за пределами Китайской Республики и с трудом могла совещаться по вопросам церковной жизни с начальником духовной миссии в Пекине. «Православные испытывали гонения — японская администрация требовала ото всех граждан символического поклонения богине Аматаэрасу — родоначальнице императорского дома Японии, — пишет свящ. Дионисий Поздняев. — Были убиты священники Александр Жуч и Феодор Боголюбов, иеромонах Павел, некоторые священнослужители были в принудительном порядке переведены из Харбинской епархии в Пекин»²³.

Японское командование решило сразу поставить под контроль все эмигрантские организации. 25 июля 1932 г. было создано общество Кио-Ва-Кай (Общество согласия), которое должно было ввести «систему последовательной японизации всех сторон жизни, быта, культуры и образования на оккупацион-

¹⁹ *Сергеев О.И., Лазарева С.И.* Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке. Владивосток, 2000. С. 19.

²⁰ *Аблова Н.Е.* История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века). Минск, 1999. С. 202–203.

²¹ Там же. С. 203.

²² Там же. С. 204.

²³ *Поздняев Д., свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). С. 87.

ной территории»²⁴. Японские власти вызвали в Харбин главу миссии владыку Виктора (Святина). Ему предложили передать священнослужителей церковей и подворий Российской духовной миссии на территории Маньчжурии в ведение Харбинской епархии, а в противном случае пригрозили объявить военным преступником. «Начальник миссии в Пекине не пользовался ни доверием, ни уважением оккупационных властей. Однако в силу того, что он имел большой авторитет среди российских эмигрантов в Пекинской епархии, оккупационные власти были вынуждены считаться с его влиянием. Вопреки его собственному желанию владыку Виктора даже назначили председателем Анτικοминтерновского союза Северного Китая, что впоследствии использовалось гоминьдановскими властями как повод для ареста по обвинению в соучастии с оккупантами»²⁵.

В дальнейшем ситуация все более обострялась, и православным эмигрантам зачастую приходилось принимать нелегкое решение о прекращении своей деятельности в Харбине. Так, в 1936 г. игуменья Руфина стала думать о переводе Богородицко-Владимирской женской обители в Шанхай. «...Настоящее политическое положение Харбина, где находится наша обитель, — пишет она в прошении святителю Иоанну (Максимовичу), епископу Шанхайскому в 1935 г., — ставит нас в очень тяжелое в материальном отношении положение. С удалением из Харбина советских служащих КВЖД число прихожан, а следовательно, и сумма дохода монастыря резко упала. Кроме того <...> в силу стихийных бедствий в Японии, японцы массами выселяются на материк и волна переселенцев в Харбин становится все сильнее и гуще. Доброжелатели обители <...> из японцев тайно сообщали, что русское население Харбина через два года уменьшится до минимума»²⁶.

Печальные события в Харбине, как это ни парадоксально, повлекли за собой подъем русской колонии в Шанхае, куда переселились многие эмигранты. В 1932 г., после Первого шанхайского сражения, вокруг города была создана демилитаризованная зона. Последствия этого для русских православных эмигрантов были значительны. По мнению ряда русских и китайских исследователей, к середине 1930-х гг. жизнь российской колонии в Шанхае начала налаживаться,

²⁴ Сергеев О.И., Лазарева С.И. Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке. Владивосток, 2000. С. 19–20.

²⁵ Там же. С. 80–81.

²⁶ Непрославленные подвижники // Сайт Екатеринбургской епархии. URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения 17.12.2012).

многое изменилось к лучшему²⁷. «Приток российских беженцев из Маньчжурии привел к значительной активизации экономической деятельности белоэмигрантов в Шанхае. <...> Тридцатые годы были периодом наибольшей стабильности и процветания в истории российской колонии в Шанхае. Процессу адаптации русских беженцев в новых условиях помогали многочисленные эмигрантские объединения и благотворительные общества, наиболее значительными из которых в это время были: Русский эмигрантский комитет, Русское общество “Помощь”, Русское православное братство...»²⁸. Исследователь Ван Чжичэн называет 11 действовавших в указанные годы православных храмов, около 15 средних и 3 высших учебных заведения²⁹. Однако относительная стабильность русской колонии в Шанхае продолжалась недолго. 8 ноября 1937 г. завершилось Второе Шанхайское сражение, в ходе которого японские войска сумели овладеть Шанхаем, несмотря на сильное сопротивление китайцев. Исследователи отмечают, что внутривосточные события 20–30-х гг. в Китае, военное противостояние Японии «не могли не сказаться и на деятельности Российской духовной миссии, затруднив или ослабив ее связи с особенно отдаленными районами... церковная жизнь, таким образом, шла самотеком»³⁰.

В заключение можно отметить, что

— национально-политическая ситуация в Китае напрямую влияла на жизнь и деятельность Православной Церкви, причем «факторами риска» были, с одной стороны — борьба внутри страны за власть между милитаристами, националистами и коммунистами, с другой — угроза внешнего вторжения, прежде всего со стороны Японии;

— с образованием новых государств, их сфер влияния Православной Церкви в Китае приходилось менять образ действий, противостоять культурной, имущественной, религиозной дискриминации, что неизбежно приводило к смене приоритетов: материальные проблемы затрудняли достижение главной цели, в соответствии с которой и была названа Русская духовная миссия в Китае, — дела проповеди и распространения Православия;

— деятельность духовенства осложнялась внутренними расколами и разногласиями как внутри китайских епархий, так и по отношению к прежнему

²⁷Аблова Н.Е. История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века). Минск, 1999. С. 229.

²⁸Там же.

²⁹Там же. С. 229–230.

³⁰Поздняев Д., свящ. Православие в Китае (1900–1997 гг.). С. 255.

духовному центру — Московской Патриархии, при том что Советский Союз в некоторые периоды не только поддерживал одну из сторон в военном политическом конфликте, но и прямо внедрял «своих людей» в церковные органы управления;

— историческое значение РПЦЗ в Китае выразилось в разнообразной помощи русским беженцам, сохранении культурных традиций, постройке многочисленных (в том числе монументальных) храмов — центров духовной жизни, издании религиозной литературы; многочисленные примеры самоотверженности и подвижничества, духовной силы и веры русских православных эмигрантов явились для Китая важным миссионерским свидетельством, — также как и для многих других стран русского рассеяния.

Источники и литература

1. *Аблова Н.Е.* История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века). Минск, 1999.
2. *Баконина С.Н.* Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.) // Вестник ПСТГУ. История. История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 4(29).
3. *Ковалева Е.В.* Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина) // Вестник церковной истории. 2007. № 4 (8).
4. *Мизь Н.Г.* Эмигрантский путь игуменьи Руфины. Владивосток, 2000.
5. Непрославленные подвижники // Сайт Екатеринбургской епархии. URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения 17.12.2012).
6. *Печерица В.Ф.* Духовная культура русской эмиграции в Китае. Владивосток, 1998.
7. *Поздняев Д., свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). М., 1998.
8. *Сергеев О.И., Лазарева С.И.* Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке. Владивосток, 2000.

Н.В. Стратилат

ВОСТОЧНАЯ ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА РУМЫНИИ И ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В МОЛДАВИИ ВО ВРЕМЯ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941–1945 гг.

Статья посвящена истории Православной Церкви в Молдавии в один из самых сложных периодов существования Молдавской Церкви — во время немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг. В исследовании рассмотрены: деятельность Румынской Православной Церкви в оккупированной Молдавии, расширение церковных ценностей, политическая позиция монашествующих, а также формы и методы использования режимом румынского диктатора И. Антонеску церковных структур в целях идеологического обслуживания политики Румынии в оккупированной Молдавии во время Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Русская Православная Церковь, Молдавия, немецко-румынская оккупация, Румынская Православная Церковь, церковная политика, румынизация, старостильники, юлианский календарь, 1941–1945.

22 июня 1941 года вооруженные силы нацистской Германии начали военные действия против СССР. Вместе с соединениями вермахта в пределы Молдавии вторглись и румынские войска. По жилым кварталам, транспортным и промышленным предприятиям Кишинёва, Бельц, Сорок, Тирасполя, другим городам и местечкам немецкая и румынская авиация нанесли бомбовые удары. Возможно, эти действия являлись следствием антихристианского мышления германского политического руководства, но не режима румынского диктатора И. Антонеску. «Кардинальной задачей политики правительства, — отмечено в одном из документов правительства И. Антонеску, — является румынизация отвоеванных провинций»¹. Румынские власти уже в первые годы оккупации депортировали в концлагеря и большей частью уничтожили более 100 тыс. евреев и 8,4 тыс. цыган Бессарабии. По политическим мотивам были расстреляны более 1 тыс. советских служащих, членов местных советов, учителей. 18359 жителей Бессарабии были арестованы, 14579 человек объявлены «коммунистами»,

Никита Викторович Стратилат — кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе и заведующий церковно-практической кафедрой Перервинской православной духовной семинарии (n.stratilat@gmail.com).

¹История Приднестровской Молдавской Республики: В 2-х тт. Т. II (в 2-х ч.). Ч. 1 Тирасполь, 2001. С. 210.

а 6285 человек — просто «подозрительными». Были выявлены и впоследствии преданы суду 12402 солдата, покинувших румынскую армию в июне 1940 года². Общее число жителей Молдавии, подвергнутых в годы оккупации пыткам и истязаниям, превысило 207 тыс. человек³, что составляло около 10 процентов населения. По вопросу отношения к Церкви между немецкими и румынскими фашистами имелись расхождения. Нацисты открыто отвергали христианские ценности и пытались возродить древнегерманский языческий культ. Однако в пропагандистских обращениях к населению оккупированной территории они, спекулируя на трагических страницах истории отношений государства и Церкви в СССР, пытались представить себя защитниками веры, а захватническую войну — крестовым походом во имя христианства. В действительности неоязычник-окультист Гитлер видел в Церкви прежде всего инструмент контроля над населением оккупированных территорий. Стержень религиозной политики нацистской партии заключался в столкновении различных конфессий, с тем, чтобы компрометировать их в глазах народов⁴. Однако, в отличие от Гитлера, правительство Антонеску не строило планов дехристианизации. Оно намеревалось идеологически воздействовать на население оккупированных областей, используя структуры Православной Церкви, подчинив их Румынскому Патриархату, а фактически — себе. Задача нашего исследования заключается в рассмотрении влияния политики Румынии, а также Румынской Православной Церкви на церковную жизнь Молдавии во время Великой Отечественной войны — в один из самых сложных периодов истории Православной Церкви в Молдавии в XX столетии.

²Подробнее см.: *Левит И.Э.* Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация (1.IX.1939 – 19.XI.1942). Кишинёв, 1981. 392 с.; *Гратинич С.А.* На левом берегу Днестра (Страницы совместной борьбы смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. 1941–1944). Кишинёв, 1985. С. 19–56; *Шорников П.М.* Цена войны: Кризис системы здравоохранения и демографические потери Молдавии в период Великой Отечественной войны. Кишинёв, 1994. С. 44, 95; *Его же.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. С. 271–273.

³Подробнее см.: *Шорников П.М.* Цена войны... С. 30–35, 43–48, 92–95.

⁴См.: *Цытин В., прот.* История Русской Церкви. Кн. 9. 1917–1997. М., 1997. С. 273–292. Интересную подборку документов о церковной политике нацистской Германии на оккупированных территориях СССР даёт историк М.В. Шкаровский (см.: *Шкаровский М.В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов: Сб. докум. М., 2003. С. 182–221).

Этническое гонение в Кишинёвско-Молдавской епархии

В 1941–1944 годах государственное руководство Румынии вновь предприняло меры для румынизации Бессарабии⁵, куда было направлено значительное количество румынских священнослужителей. «В Церкви, — заявил Антонеску в апреле 1942 г. в Бельцах, — правительство видит, прежде всего, орган национальной пропаганды»⁶. Это означало привлечение духовенства к проведению политики румынизации населения Бессарабии, в первую очередь к «национальному перевоспитанию» молдаван, этнического большинства области, в духе румынизма. Стремясь представить населению оккупированных территорий захватническую войну как поход во имя христианской веры, оккупанты противопоставляли православие российскому патриотизму. Их логическая схема была проста: отождествляя русских с «большевиками», настроить молдаван и даже украинцев не только против «большевиков», но и против России. Решение этой задачи возлагалось на прессу, школу, администрацию, Церковь.

Первой мерой румынских церковных властей в Бессарабии стала румынизация самого духовенства. 28 июня 1940 года из 1042 священников, служивших в Бессарабии, лишь несколько десятков, скорее всего — румыны, уехали в Румынию, продемонстрировав тем самым лояльность Румынскому государству. В годы советской власти численность священников, главным образом в силу естественных причин, сократилась на 5 процентов. В июле 1941 года, в момент вступления немецко-румынских войск, в Бессарабии оставались 990 священников, почти исключительно — молдаван. Формально румынские власти политически не доверяли им как служащим, «оставшимся при Советах». В действительности

⁵О том, как Румыния в первый раз оккупировала Бессарабию с 1918 по 1940 гг. и проводила там румынизацию см. публикации: *Стратулат Н.В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: В 2-х ч. Часть I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2012. № 4(1). С. 4–24; *Его же.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: В 2-х ч. Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2012. № 5(2). С. 56–76; *Его же.* Восточная политика Румынской Православной Церкви на территории Молдавии в XX веке: историография вопроса // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2010. № 1. С. 80–95. О процессе воссоединения Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 г. см. публикацию: *Стратулат Н.В.* Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году: духовенство, верующие и Советское государство // Христианское чтение. СПб., 2011. № 3(38). С. 144–159.

⁶*Шорников П.М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944) // Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы» г. Кишинёв, 25–26 сентября 2008. Chişinău, 2009. С. 276.

сти они были нежелательны по этно-политическим причинам — как молдаване, русские и другие «нерумыны», не разделяющие румынский национально-государственный проект⁷. Но увольнение массы священнослужителей вряд ли было возможно обосновать их приверженностью «большевизму». Решение подсказали текущие нужды Румынского государства. 250 бессарабских священников, знающих церковнославянский язык, а также 50 иеромонахов и 15 певчих были направлены в составе румынской церковной миссии за Днестр. В Бессарабии «освободившиеся» приходы заняли румынские священнослужители. Хотя возвращенный в Кишинёв местоблюститель митрополичьей кафедры Бессарабии Ефрем (Енэческу)⁸ местных клириков рукополагал в священники неохотно, к лету 1943 года число священников возросло до 1196⁹. Таким образом, румынские иммигранты составили более трети священников Бессарабии. Решающий шаг к румынизации Бессарабской Церкви был сделан.

Кишинёвским митрополичьим округом вновь управлял вернувшийся из Румынии архиепископ Ефрем (Енэческу). Он жестоко преследовал сторонников старого церковного календаря и с этой целью учредил «Секретную службу миссионеров», призванную наблюдать за населением. По требованию архиепископа Ефрема, уже к концу 1941 года полиция выявила 2474 старостильника, а также около 8 тыс. сектантов: 5656 баптистов, 605 иннокентьевцев, 535 адвентистов, 413 евангелистов, 257 молокан и т.д. Их заключали в тюрьмы и концлагеря, подвергали истязаниям и пыткам, разоряли принадлежавшие им крестьянские хозяйства. Утверждая, что «большинство сектантов — коммунисты, которые под религиозной маской пропагандируют коммунистические идеи», архиепископ Ефрем требовал судебных расправ над ними и закрытия молитвенных домов. В 1942 году были арестованы сотни противников перехода на новый стиль, в том числе многие старообрядцы. В январе 1943 года 74 старостильника были заключены в концлагерь¹⁰.

⁷Шорников П.М. Молдавская самобытность... С. 266–294.

⁸Весной 1938 г. Румынский патриарх Мирон (Кристя) направил в Кишинёв благочинного монастырей Бухарестской епархии епископа Ефрема (Енэческу) в качестве викария, присвоив ему титул епископа Тигины (Бендер). Доверия духовенства и верующих епископ Ефрем не стяжал. За непринятую у бессарабского духовенства публичную вольность манер в народе его окрестили «Ефрешкой» (См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: Сб. докум. в 4-х т. Т. I. 1940–1953. М., 2009. С. 145,146).

⁹Petrencu A. Basarabia în timpul ce lui de-al doilea război mondial (1939–1945). Chişinău, 2006. P. 157, 308.

¹⁰См.: Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 280–282.

Священнослужители, выступавшие в 20-е и 30-е годы в защиту богослужения по старому стилю, были загнаны в подполье. Протоиерей Владимир Поляков был отстранен от служения во Всехсвятском храме в Кишинёве, где являлся настоятелем¹¹. В августе 1941 года в Бельцы возвратился из Румынии священник Николай Климович, в 30-е годы преследуемый за пропаганду стилизма. Он продолжил прежнюю деятельность, был вновь взят под надзор полиции, а затем брошен в концлагерь Новые Онешты. Из заключения священник вышел только в 1944 году. Бывшие активисты движения в защиту старого стиля священники села Нишканы Михаил и Варлаам (Кирица), видимо, опасаясь репрессий за былую церковно-политическую деятельность, уехали за Днестр в составе румынской церковной миссии¹².

Этническое гонение не затронуло монахов. С началом войны число монашествующих не увеличилось. Если в 1940 году в монастыри Молдавии поступило 33 человека, то в 1941 — 27, в 1942 — 39, в 1943 — 45, в 1944 — 50 человек. По национальности все монахи были молдаване; русских, украинцев, гагаузов, болгар среди них были единицы. Почти все монахи были выходцами из крестьян. В женских монастырях насельниц было вдвое больше, чем в мужских. По данным 1948 года, с высшим светским образованием имелся только один монах, со средним духовным — один, со средним светским — 7, с низшим и малограмотных было 1400, и совершенно неграмотных — 233 человека. Исходя из этих данных, уполномоченный по делам Русской Православной Церкви в Молдавии П.Г. Роменский характеризовал монахов как культурно отсталых и религиозно фанатичных людей¹³. Они действительно были наслышаны о гонениях на Церковь в России, и «большевиков» не любили. Но монахи, как и большинство крестьянства, были молдаванами, и они желали победы в войне России, а не Германии и Румынии. Использовать их в качестве пропагандистов румынизма, как показало время, румынские власти не смогли.

Однако священников оккупантам в основном удалось поставить себе на службу. Священники преподавали в школах Закон Божий, а церковные певчие — пение. В обязательном порядке включались священники в состав «комитетов», обеспечивающих функционирование в селах так называемых «Очагов культуры». Общее их число уже в апреле 1942 года было доведено до 607,

¹¹Флоринский Н., прот. Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинёв, 2001. С. 10.

¹²См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 110.

¹³Пасат В. Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинев, 1998. С. 340.

что почти вдвое превысило число этих учреждений в Бессарабии в 30-е гг. Деятельность учреждений национальной пропаганды, признанных губернаторством в августе 1943 г., на 80 процентов обеспечивается клириками. «Национальная пропаганда, — подтверждали префекты уездов, — ведется при посредстве Очагов культуры и школьных празднеств священниками, учителями, административными органами и другими сельскими интеллигентами»¹⁴. Располагая финансовыми средствами, митрополия развернула также издательскую деятельность. Каждая епископия выпускала официальный бюллетень, в Кишинёве выходили журналы «Луминэторул» («Просветитель») и «Мисионарул» («Миссионер»), в Бельцах — «Бисерика Басарабянэ» («Бессарабская Церковь»), а в Измаиле — «Кувынтул Адевэрулуй» («Слово Правды»). Поскольку священники общались со взрослыми, в плане идеологического воздействия на население Церковь была более важным для властей инструментом, чем школа¹⁵.

Одной из первоочередных задач духовенства являлась не только пропагандистская поддержка властей Румынии над Бессарабией, но и молитвенная. Прибыв в июле 1941 г. в Кишинёв, И. Антонеску посетил Чуфлинскую церковь. В дальнейшем в богослужениях участвовали губернатор Бессарабии генерал Константин Войкулеску, функционеры румынской администрации. 17 октября епископ Ефрем (Енэческу) провел в Кишинёвском кафедральном соборе благодарственный молебен по случаю оккупации Одессы немецкими и румынскими войсками. Присутствовали губернатор и руководители служб губернаторства, чиновники, военные, горожане. С речью выступил примар¹⁶ города отставной полковник румынской армии Аннибал Добжанский. Во время военного парада архиерей стоял на трибуне рядом с губернатором и немецкими офицерами¹⁷. Подобным образом проводились богослужения также по поводу захвата Севастополя, дней рождения Антонеску, Гитлера и Муссолини¹⁸, первой и второй годовщин начала войны против России. 27 марта 1943 г. по случаю 25-летия аннексии Румынией Бессарабии на богослужении в Кишинёвском кафедральном соборе присутствовал сам «правитель»¹⁹.

Румынские власти привлекли Церковь также к осуществлению политического надзора. При Управлении пропаганды губернаторства Бессарабии бы-

¹⁴ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 278.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Городской голова, бургомистр. — Н.С.

¹⁷ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 278.

¹⁸ См.: Сергий (Ларин), еп. Православие и гитлеризм (машинопись). Одесса, 1946–47. С. 132.

¹⁹ Basarabia [Chişinău]. 1942. 3 octombrie; 1944. 28 ianuarie.

ла учреждена «Секретная служба миссионеров». От методов работы сигуранцы²⁰ методы этой службы отличались тем, что она не производила арестов и наблюдала не только за крестьянами, рабочими, торговцами и интеллигенцией, но и за румынскими функционерами оккупационного аппарата. Некоторые священники направляли руководителям администрации оценочные материалы о морально-политическом состоянии населения, а порой и доносы на служащих, позволяющих себе, в нарушение распоряжений губернаторства, разговаривать на службе по-русски. В 1943 году по записям в церковных книгах румынской полицией, — разумеется, с ведома священнослужителей, — был предпринят розыск крещёных евреев²¹.

Для священников Бессарабии служение Богу все больше превращалось в службу прогитлеровскому режиму Антонеску. А уважения к румынскому государству и его армии в бессарабском обществе не было. К первой годовщине войны командование оккупационных войск в Бессарабии было вынуждено издать приказ, в котором были предусмотрены наказания за выражение презрения к румынской армии и её офицерскому корпусу²². На «пренебрежительное» отношение молдавских крестьян к себе жаловались румынские чиновники²³. Часть населения, отмечала контрразведка, считает Румынию «своего рода протектором Германии»; на злоупотребления румын жители жаловались немцам. В Румынии также существовало опасение, что страна обречена стать немецким доминионом²⁴.

Учитывая необходимость политической «нейтрализации» верующих русских, болгар, украинцев, гагаузов и других меньшинств, оккупационные власти пошли на имитацию послаблений режима языковой румынизации. 20 сентября 1941 года губернаторство Бессарабии распорядилось проводить богослужение в храмах, где приходы с миноритарным населением (то есть «меньшинственным». — *Н.С.*) на языке национального меньшинства, «с соблюдением закона о меньшинствах». В селах со славянским населением было разрешено часть богослужения проводить на церковнославянском языке. Но на деле, — поскольку местные священники сознавали декларативный характер этих указаний и опасались привлечения ответственности в будущем, а священнослужители румыны

²⁰Румынская служба госбезопасности. — *Н.С.*

²¹Raza. 1943. 27 februarie.

²²Basarabia [Chişinău]. 1942. 22 iunie.

²³Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза. 1941–1945 гг.: Сб. документов и мат. в 2-х т. Т. II: В тылу врага. Кишинёв, 1976. С. 258, 262.

²⁴См.: История Бессарабии (от истоков до 1998 года). Кишинев, 2001. С. 235.

русским языком не владели, — церковнославянский язык в богослужение допущен не был. Правда, некоторые священники — молдаване и русские — все же пользовались им «неофициально».

Ещё имелись в Бессарабской Церкви и сторонники богослужения по старому стилю, и противники языковых гонений. «Стилистам, — уже в декабре 1941 года отметил шеф полиции Бессарабии, — потакают некоторые священники»²⁵. В апреле 1942 года оккупационное управление Бессарабии выразило тревогу в связи с тем обстоятельством, что «в уездах с миноритарным населением румынский язык заменяется русским языком как в церквах, так и в государственном и частном управлении»²⁶. 15 апреля губернаторство в очередной раз запретило использование русского языка «в отношениях с властями», то есть в официальном общении. Из этого распоряжения в епископии заключили, что запрещено использование русского языка также в Церкви. На этом функционирование русского языка в богослужении официально было прекращено, но фактически в той или иной форме продолжалось. На русском языке проповедовали священники-старообрядцы. Протоиерей Владимир Поляков подпольно совершал требы в Кишинёве по домам, а богослужения на русском языке — на даче по Костюженскому шоссе, № 45, где была оборудована домовая церковь. Нарушая распоряжения румынских властей, по-русски разговаривали с верующими и многие священники-молдаване²⁷.

С другой стороны, имелись среди священнослужителей и активные румынизаторы. В июне 1943 года священник села Буруяны. Хотинского уезда (Буковина) Василе Мафтей опубликовал собственную программу румынизации местных руснаков, отдающих предпочтение даже не родной «русской мове», а литературному русскому языку. Расходясь во взглядах с самим «правителем», он выступил даже против использования в богослужении церковнославянского языка: «Главное звено румынизации — школа. Но какая от нее польза, если изгнанный из примарии и школы иностранный язык найдет прибежище в Церкви?»²⁸. Преимущество Церкви в осуществлении языковой румынизации населения священник Василе Мафтей усматривал в том, что использование румын-

²⁵ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

²⁶ Там же.

²⁷ Подробнее см.: Шорников П.М. Сопrotивление политике запрета русского языка в годы фашистской оккупации Молдавии (1941–1944 гг.) // История СССР. 1991. № 5. С. 166–170; *Его же*. Молдавская самобытность... С. 289–291.

²⁸ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

ского языка в богослужении якобы не может вызвать недовольства даже в селе, населенном «самыми фанатичными украинцами»²⁹.

Политика подчинения верующих бессарабцев Румынской Патриархии проводилась под лозунгами борьбы с сектантством. В сектантстве И. Антонеску усматривал путь «от религиозного и общественного бунта к бунту политическому»³⁰. Целью сектантства, полагал он, является «подрыв основ государства и создание анархии»³¹. К числу религиозных сект румынские власти относили также молдаван — сторонников богослужения по юлианскому календарю и русских старообрядцев — липован. Присутствовал в борьбе с инаковерием и шовинистический мотив. «В 20-е и 30-е годы большинство сект, — отмечено в «Бюллетене контринформации» румынской контрразведки ССИ за май 1942 года, — возникло в сёлах с миноритарным населением — среди русинов, украинцев, болгар, немцев и т.д.»³². Стремясь воздействовать на старостильников, оккупанты публиковали сообщения о том, что Болгарская Православная Церковь якобы решила принять григорианский календарь³³. На деле насилие в церковной политике компрометировало Румынскую Православную Церковь и усиливало в народе ненависть к румынской власти.

Преследования сторонников богослужения по юлианскому календарю

В Бессарабии, избежавшей разрушения церковной инфраструктуры в 20-е и 30-е годы, Румынский Патриархат, казалось, имел больше возможностей решить задачи, возложенные на него правительством Антонеску, нежели в Приднестровье³⁴. С верующими, не подчиняющимися Румынской Церкви, власти обращались как с политическими противниками. Своим острием репрессивная политика Бухареста в Бессарабии, проводимая под предлогом защиты православия, была направлена против сторонников богослужения по старому стилю.

²⁹ Cetatea Hotinului. 1943. 6 iunie.

³⁰ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Raza. 1942. 26 iulie – 2 august.

³⁴ О том, как румынские власти проводили румынизацию «Транснистрии» (Приднестровья) в годы Второй мировой войны подробнее см.: Стратулат Н.В. Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: В 2-х ч. Часть I // Труды Перервинской православной духовной семинарии: № 2. М., 2011. С. 57–72; Его же. Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг.: В 2-х ч. Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2011. № 3. С. 64–75.

Уже в первом, за август 1941 года, обзоре румынской контрразведки, отмечено наличие сильного течения стилистов на севере области, особенно в Бельцах. «Стилизм, — отмечено в бюллетене контрразведки в сентябре 1941 года, — продолжает располагать повсеместно самым большим числом приверженцев»³⁵. К концу 1941 года полиция выявила в Бессарабии 8 тыс. инаковерующих, в том числе 2474 старостильника. На почве приверженности молдаван православной традиции было отмечено даже возрождение дохристианских верований. «Языческие праздники: Сынзениле, Кирикэ Шкьопул, Тока, Мэрина, Илие Пэлие, Пинтилие Кэлэторул, Жоиле де ла Пашть ла Ынэлцаре, — докладывала контрразведка, — являются поводом для празднований по старому стилю»³⁶. «На религиозной почве, — отмечено в отчете Кишинёвского областного инспектората полиции за 1941 год, — самая актуальная проблема, представляющая реальную опасность, это проблема стилизма»³⁷.

В силу их национальной принадлежности, а также потому, что они сопротивлялись политике запрета богослужения на церковнославянском языке, особое внимание румынской администрации привлекали верующие русские и украинцы. Молдаване, отмечала в декабре 1942 г. сигуранца, также «оправдывали» свои симпатии к русским и России тем обстоятельством, что в СССР Православной Церкви уже предоставлена свобода, а государству, якобы, «придан национальный характер и введено право на мелкую собственность»³⁸. Поэтому особенно нетерпимым представлялось румынским властям функционирование в Бессарабии русской старообрядческой общины. В 1942 году были арестованы сотни старообрядцев. 11 января 1943 года, накануне нового года по старому стилю, был взят под стражу старообрядческий митрополит Тихон (Качалкин). Подробнее о судьбах старообрядцев в годы оккупации будет сказано далее.

14 октября 1941 года жандармы помешали отпраздновать по старому стилю праздник Покрова крестьянам сел Трифауцы и Шептеличи, Сорокского уезда. Тем не менее, политика подавления православной традиции терпела провал. В сентябре 1942 года, когда официально Бухаресту война представлялась фактически выигранной, румынская контрразведка доложила: «Стилизм продолжает располагать повсеместно наибольшим числом сторонни-

³⁵ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 280.

³⁸ Там же.

ков»³⁹. Клирики-стилисты вроде бы не развертывали пропаганды, но крестьяне продолжали отмечать православные праздники по старому стилю.

Национальная и социально-экономическая политика оккупантов породила оппозицию даже в узком кругу священнослужителей-молдаван, занимавших видные посты в оккупационной администрации. Сначала архимандрит Юлий (Скрибан), а затем митрополит Виссарион (Пуя) возглавляли румынскую церковную миссию за Днестром⁴⁰. Священник Василе Цепордей, как отмечено, редактировал газету «Раза» («Свет»), а диакон Серджиу Рошка — газету «Бессарабия» («Бессарабия»). Их публикации были выдержаны в духе «антибольшевизма». Однако и они были недовольны курсом Бухареста на подавление в Бессарабии местного предпринимательства и дискриминацией функционеров-молдаван, разделяя идеологию бессарабского регионализма⁴¹. Декларируя себя румынами, регионалисты исподволь пропагандировали молдавскую этнокультурную самобытность. «Старый боярский класс Бессарабии, — разъяснял священник Василе, — был большей частью отчужден [от идеи румынизма], если не этнически, то духовно он был завоеван для вчерашнего правления»⁴².

У идеологов регионализма антибольшевизм сочетался с приверженностью русской церковной традиции. Поскольку лично ему эта позиция угроз не создавала, священник Василе Цепордей по существу высказался в защиту богослужения по старому стилю. «Проблема стилизма в новой Бессарабии, — уже в августе 1941 года отметил он в передовице газеты «Раза», — всегда представляла собой заботу для руководящих кругов [Румынии]. Она была проблемой, так и оставшейся неразрешенной до конца. Государство отдало приказ соблюдать новый календарь, а народ в большинстве сел отмечал праздники по старому [стилю]. Советская Россия <...> немедленно после вторжения [в Бессарабию в 1940 году] распорядилась, чтобы оставшиеся священники служили по старому календарю. В массах осталась идея, что можно праздновать по старому стилю»⁴³. Это была попытка предостеречь официальный Бухарест от продолжения политики насилия в календарном вопросе.

Кроме канонических причин, церковных регионалистов побуждало к действию и социальное недовольство. 17 мая 1942 года на епархиальном собрании в

³⁹ Там же. С. 282.

⁴⁰ См.: *Стратулат Н.В.* Православная Церковь в Приднестровье... Часть I. С. 57–72; *Его же.* Православная Церковь в Приднестровье... Часть II. С. 64–75.

⁴¹ См.: *Шорников П.М.* Молдавская самобытность... С. 276, 286–288 и др.

⁴² Raza. 1942. 26 iulie – 2 august.

⁴³ Raza. 1941. 17–24 august.

помещении архиепископии Бессарабии крайние национал-радикалы — последователи идеолога румынского фашизма профессора Ясского университета А.К. Кузы: бывший преподаватель размещенного в 20-е годы в Кишинёве теологического факультета Константин Томеску, священник Павел Гучужна и другие кузисты, — выступили с критикой румынской политики в Бессарабии. «Тон их выступлений, — отмечено в докладе областного инспектора полиции, — был неистовым и протестующим, а атмосфера, которую они сумели создать, была атмосферой политического клуба былых времен»⁴⁴. Священники поставили вопросы о восстановлении в Кишинёве теологического факультета, закреплении за священниками земельных участков, переданных им во временное пользование, о пересмотре тарифов за церковные требы. Эти требования, отмечено в докладе, были представлены в целях разжигания «бессарабского регионалистского духа»⁴⁵, в промолдавских, то есть в «антирумынских» целях.

Функционеров-молдаван особенно возмущала национальная дискриминация: вроде бы признавая молдаван румынами, «регацяне» (то есть собственно румыны. — *Н.С.*) не допускали их на административные посты. Выражая это недовольство, в июле 1942 года священники Василе Цепордей и Сержиу Рошка опубликовали в редактируемых ими газетах материалы, доказывающие, что Бессарабией управляют пришельцы из-за Прута, чуждые интересам населения области, некомпетентные и коррумпированные. Более того, Цепордей напомнил Бухаресту, что молдаване — отличный от румын народ со своим особым национальным характером. В статье «Бессарабская специфика» он разъяснял: «В первую очередь бессарабец, — понимаем молдаванин, <...> — это скромность, что порой возмущает. Это не в духе славянина, который порой слишком смел. <...> Молдаванин постоянен и консервативен. Молдаванин больше соседних народов привязан к земле, на которой родился. Наш народ не переживает, как русский, крайностей. То есть не может сегодня быть верующим до самопожертвования, а завтра броситься на Бога с топором»⁴⁶. Священник Василе повторил тезис регионалистов 20-х — 30-х гг. о беспринципности румын. Бессарабия, утверждал он в другой статье, имела свою историю, отдельную от румынской⁴⁷.

⁴⁴ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 282.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Raza. 1942. 12–19 iulie.

⁴⁷ Raza. 1942. 26 iulie – 2 august.

Официальный Бухарест отреагировал жестко. Министерство пропаганды обвинило редакторов в приверженности бессарабскому регионализму и попытках возродить легионерское движение, разгромленное И. Антонеску после январского мятежа 1941 года. «Поименованные, — подчеркнуто в документе военной контрразведки, — возобновляют старую тему регионализма, показывая, что во главе уездных администраций и Губернаторства поставлены лица, совершенно чуждые бессарабскому происхождению, создающие это недовольство за спиной бессарабского народа, которым управляют и который грабят реакцие из Старого Королевства, а в Комитете Руководства Бессарабии не найти ни одного бессарабца...»⁴⁸. Губернатор К. Войкулеску потребовал заключить редактора в концлагерь. Цепордей бежал в Бухарест и обратился с жалобой к Антонеску. Доказывая свою верность румынизму, редактор напомнил диктатору о своем сотрудничестве с сигуранцей и румынской военной контрразведкой. «Правитель», видимо, вспомнил о его «заслугах», но все же, приказал закрыть обе газеты на десять дней «за призыв к междоусобицам среди братьев»⁴⁹.

Молдавские националисты активизировались вновь после разгрома немецких и румынских войск под Сталинградом. Осуждая преследования старостильников, священник Николай Томоилэ поставил под сомнение возможность румынизации молдаван, публично заявив: «Духовная унификация не делается быстро»⁵⁰. Но главное, не были достигнуты меры официального Бухареста, направленные на эксплуатацию экономических и людских ресурсов Бессарабии. Губернатор К. Войкулеску был отозван. Его преемник генерал Олимпиу Ставрат, перед которым «правитель» поставил задачу «завоевать доверие народа», возобновил выпуск «газеты для народа» «Кувинт молдовенеск» («Молдавское слово») и посулил продвигать в администрации «местные молдавские элементы»⁵¹.

Регионалисты выражали этнополитическую позицию большей части молдавской интеллигенции и клира, и оккупационные власти усилили надзор над ними. Уроженец села Авдарма Бендерского уезда диакон Иордан Лупу, выяснила полиция, в 1940 году написал заявление о приеме в Коммунистическую партию. Когда ему было отказано, выехал в Румынию и в январе 1941 года принял участие в мятеже «Железной гвардии», причем был при этом ранен. Год спустя он

⁴⁸Цит. по: *Шорников П.М.* Молдавская самобытность... С. 287.

⁴⁹Там же.

⁵⁰Raza. 1943. 21–26 martie.

⁵¹Cuvînt Moldovenesc. 1943. 18 aprilie.

искал должности в родных местах. Ещё один церковный «легионер», студент-теолог Филипп Лупу-Григоре, бывший председатель эмигрантского «Центра Бессарабцев» в Бухаресте, добивался направления миссионером на Украину. Под наблюдением сигуранцы находились также бывшие священники Ион Струк, Николай Мереакре, Ион Раку, Тудораке, Леонид Климов, Леонид Стрымбей, бывший диакон кишинёвской церкви святого благоверного князя Александра Невского Ион Бригидэу и другие⁵².

Несмотря на погром времен революции и гонения 20-х – 30-х годов, в период Великой Отечественной войны Русская Православная Церковь заняла патриотическую позицию и сыграла активную роль в мобилизации сил народа. Её потенции были оценены руководством СССР. После исторической встречи И.В. Сталина и В.М. Молотова с Местоблюстителем патриаршего престола Сергием и митрополитом Алексием в ночь с 4 на 5 сентября 1943 г. конфликт Церкви и государства был, в основном, урегулирован. Впечатляющим свидетельством тому стало избрание патриарха 8 сентября 1943 года. Население Молдавии, пусть очень приблизительно, узнало о том, что московское радио уважительно высказывается о Церкви. А затем в эфире прозвучали приветствия церковных иерархов главнокомандующему Вооруженными Силами СССР И.В. Сталину в связи с победами Красной армии и с 25-летием Октябрьской революции, имена святых русских князей Александра Невского и Дмитрия Донского, российских полководцев Суворова и Кутузова. Сведения об изменении к лучшему отношения «большевиков» к Православной Церкви проникали и на оккупированные территории.

Сведения о переменах в положении Православной Церкви достигали оккупированной Молдавии и меняли к лучшему представления её населения о политическом строе СССР. Соединение традиционной любви к Родине с привнесённым революцией интернационализмом давало новое обоснование патриотической борьбе. «Избрание русского патриарха и свобода вероисповедания, объявленные Сталиным, — стремясь угадать пожелания начальства, доложил в сентябре 1943 года шеф полиции Тигинского (Бендерского) уезда, — рассматриваются как советский маневр»⁵³. Но другие функционеры оккупационной администрации расценивали ситуацию более адекватно. «Фарсом ликвидации Коминтерна и, особенно, восстановлением прав Церкви, — отмечено в «Бюллетене контринформации» ССИ за сентябрь, — Советской России удастся понемногу

⁵²Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 283.

⁵³Там же.

возродить в душе национальных меньшинств надежду на возврат России к национальному и христианскому духу бывшей царской империи»⁵⁴. Надеялись на это и молдаване. Независимо от этнической принадлежности, подчеркнуто в октябрьском «Бюллетене» контрразведки, крестьяне и рабочие верят советским радиопередачам⁵⁵.

Молдаване, как и другие жители Бессарабии, видели в России свое государство. Шла война, Россия воевала с Германией, и верность православию не оправдывала в их мнении участия в войне против русских, даже «большевиков», тем более, что последние дали в 1940 году крестьянам землю. Урегулирование в СССР отношений Церкви и государства устраняло конфликт между патриотизмом, традиционной геополитической ориентацией молдаван на Российскую государственность и приверженность православию, являвшейся у них, как и у русских, и других православных народов, составной частью их культурной традиции. Победы Красной армии радовали большинство населения Молдавии. Его патриотическая сплоченность крепла, румынская пропаганда, в том числе проводимая с церковных амвонов, теряла действенность. С укреплением надежд на победу России во многом утрачивало актуальность и религиозное сопротивление. Сознывая, что утрачивает главный канал идеологического воздействия на население Бессарабии, официальный Бухарест попытался создать видимость некоторой либерализации своей политики. В июле 1943 года КББТ⁵⁶ напомнил «правителю», что распоряжение губернаторства Бессарабии от 20 сентября 1941 года о проведении богослужений в приходах с миноритарным населением на языке национального меньшинства ещё в апреле 1942 года отменено. За возобновление богослужения на церковнославянском языке высказался и генерал О. Ставрат. Антонеску согласился: «Пусть возобновят. Мы не можем требовать одного права для угнетенных румын, — демагогически продолжил диктатор, — и отказывать в этом праве меньшинствам у себя»⁵⁷. Далее он установил пределы национально-языковой терпимости в богослужении, упомянув коренных насельников Бессарабии и Буковины: «Евангелие и половину богослуже-

⁵⁴Там же.

⁵⁵Там же.

⁵⁶КББТ — «Кабинет для управления Бессарабией, Буковиной и Транснистрией». Был учреждён при правительстве Румынии в сентябре 1941 года для управления территориями СССР, оккупированными румынскими войсками (см.: *Стратулат Н.В.* Восточная политика Румынской Православной Церкви на территории Молдавии в XX веке: историография вопроса // Труды Перевинской православной духовной семинарии: № 1. М., 2010. С. 2).

⁵⁷Цит. по: *Шорников П.М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 285.

ния проводить на родном языке там, где население смешанное. На одном языке, где верующие — русины»⁵⁸. Однако данных о возобновлении богослужения на церковнославянском языке в имеющихся публикациях на эту тему мы не обнаружили.

Расхищение церковных ценностей, эвакуация духовенства и политическая позиция монашествующих Молдавии

Фронт приближался к Молдавии. 6 ноября 1943 года советские войска освободили Киев, и после этого события официальный Бухарест приступил к тотальному разграблению оккупированных областей. В «Заднестровье», Бессарабии и Буковине румынская администрация приступила к исполнению «Операции 1111», предусматривающей вывоз в Румынию материальных ценностей, имеющихся в оккупированных румынскими войсками Молдавии и областях Украины⁵⁹. План операции предусматривал также принудительную эвакуацию квалифицированного персонала промышленности, функционеров административных органов, учителей, врачей, а также духовенства. Губернатору Бессарабии план «Операции 1111» был направлен в ноябре 1943 года. Инструкция об эвакуации, разработанная губернаторством, включала пункт «Церковь», в котором предписывается: «Эвакуируются священники и певчие с их семьями. А также дорогая утварь, в первую очередь изготовленная из ценных материалов, и церковные книги, начиная с имеющих историческую ценность»⁶⁰.

Указания немецко-румынского оккупационного руководства выполнялись неукоснительно. «Немецко-румынские оккупанты, — отметил после освобождения Кишинёва генерал-майор Аношин, — отступая из города, ограбили знаменитый Кишинёвский кафедральный собор. <...> Староста церковной общины Давид Коростоянов, прослуживший в этом соборе 40 лет, заявил, что немцы и румыны увезли из храма все ценные вещи, в том числе большой серебряный крест, серебряную чашу и другие серебряные и золотые вещи, забрали парчовые ризы священников, увезли большой набор Евангелий в серебряной оправе, сняли серебряные ризы с икон, ободрали и покрасили в соборе художественные фрески работы русского художника Зорина»⁶¹. Из Ново-Нямецкого монастыря под предлогом сохранения были вывезены в монастырь Кэлдэруш под Бухарестом чудотворная Ново-Нямецкая икона Божией Матери в золотом окладе с брилли-

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ История Приднестровской Молдавской Республики... С. 230.

⁶⁰ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 284.

⁶¹ Молдавская ССР в Великой Отечественной войне...Т. I. С. 463.

антами, в 1940 году оцененная в 120 млн рублей, ризы к ней, обшитые золотом и драгоценными камнями стоимостью 50 млн руб., 73 другие иконы, архиерейские облачения, священнические ризы, другие вещи большой исторической и материальной ценности⁶². Ценности не возвращены в Кицканский монастырь до настоящего времени.

Из других монастырей и церквей также были вывезены в Румынию церковная утварь, облачения священнослужителей, богослужбные книги. Церковные ценности из ряда сел севера Молдавии были вывезены в румынское село Олтенъ уезд Вылча. В январе 1945 года советские представители обнаружили там похищенные из церкви села Плоть серебряный позолоченный киот, серебряный потир с позолотой, серебряные ложки, различные серебряные принадлежности; из церкви села Мындык — старинное Евангелие на славянском языке в серебряном окладе, книгу на молдавском языке (кириллицей) — «Поучения Симеона, архиепископа Фессалоникийского»; из храма села Царьград — серебряный позолоченный киот в форме церкви с пятью куполами, разборный крест с серебряным пьедесталом, ризу, два комплекта священнических облачений, вышитых золотом и серебром; из церкви села Гринауцы — серебряный потир, крест и другие ценности⁶³. Кроме того, отмечал впоследствии уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Молдавии Волкопялов, немецко-румынскими войсками были расхищены из монастырей огромные запасы хлеба, вина, скота⁶⁴.

Ущерб монастырскому хозяйству был нанесен колоссальный. Только из Кицканского монастыря оккупанты увели 12 пар волов, 6 пар лошадей, 200 овец, 10 коров, отобрали 6 вагонов ячменя, 8 вагонов пшеницы, 12 вагонов кукурузы и 6 вагонов вина. Успенский монастырь села Фрумоаса, Бравичского района за время местонахождения в нем немецких и румынских солдат лишился все-

⁶² *Иринея (Тафуня), иером.* История Свято-Вознесенского Ново-Нямецкого Кицканского монастыря. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. С. 83, 84. Согласно «Каталогу книг Ново-Нямецкого монастыря», в 1884 году в монастырской библиотеке хранилось 146 славянских и молдавских рукописей и 2272 печатные книги на церковнославянском, молдавском, русском, греческом и других языках; многие из них были уникальными. В 1962 году, когда монастырь был закрыт, документы и книги были переданы в Центральный Государственный архив МССР. В 90-е годы, когда началось возрождение монастыря, Национальный архив Молдовы возвратил часть документов (см.: *Дымченко Н.* Книжное наследие и библиотека Ново-Нямецкого монастыря // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 1. Тирасполь, 1999. С. 17).

⁶³ *Шорников П.М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 284.

⁶⁴ *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 133.

го скота и хлеба, а также паровой мельницы⁶⁵. Немецкое подразделение, прибывшее в село Суручены, ограбило Сурученский монастырь и расстреляло двух 17-летних послушников — Антона Лунгу и Михаила Моцока. Все монахи были подвергнуты избиению, отчего 75-летний священник монастыря Иеремия (Вьеру) умер⁶⁶.

Массовое ограбление монастырей немецкими и румынскими войсками побудило часть монахов к вывозу монастырских ценностей и имущества на временное хранение в монастыри Румынии. Монастырские посеы и огороды были большей частью вытоптаны и вытравлены квартировавшими в монастырях немецкими и румынскими солдатами⁶⁷. Однако беженцев среди монашествующих оказалось немного, в Румынию в основном эвакуировались администраторы-румыны. Из 150 монахинь женского монастыря Кошеловка уехали только настоятельница, эконом и священник; из 100 монахинь Вертюжанского монастыря — кассир и учительница-регент монастырского хора, обе румынки. Из мужского монастыря Добруша также бежали только румыны: игумен и три монаха⁶⁸.

Грабежи и разрушения в монастырях румынские и немецкие войска и румынская оккупационная администрация творили с ведома архиепископа Ефрема (Енэческу)⁶⁹. Подобно большинству румынских чиновников, бежав весной 1944 года в Румынию, он возвратился в Кишинёв, как отмечает современник этих событий архимандрит Варлаам (Кирица), вследствие категорического приказа румынского правительства всем чиновникам возвратиться в Бессарабию на прежние места службы; в случае неподчинения они лишались жалования. Практического значения его пребывание на даче под Кишинёвом не имело не только вследствие эвакуации большинства священников, но и из-за отсутствия авторитета. «Его роль как хозяина епархии, — свидетельствует архимандрит, — сводилась к нулю: те из священников, которые вместе с ним приехали из-за Прута на время, опасались, что архиерей их подведет и улизнет вовремя от советских

⁶⁵ *Содоль В.А.* Монастыри Молдавской ССР в 1945–1948 годах: экономическая деятельность // *Славяноведение*. 2009. № 5. С. 60.

⁶⁶ *Молдавская ССР в Великой Отечественной войне...* Т. II. С. 67.

⁶⁷ *Содоль В.А.* Монастыри Молдавской ССР... С. 60; *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 133.

⁶⁸ *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 108, 109.

⁶⁹ Весной 1938 г. Румынский патриарх Мирон (Кристя) направил в Кишинёв епископа Ефрема (Енэческу) в качестве викария, присвоив ему титул епископа Тигины (Бендер) (см.: *Шорников П.М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 276–286).

воинских частей, оставляя их на произвол судьбы. Так оно и вышло: архиерей уехал сам на епархиальной машине и предоставил всех своих сослуживцев самим себе. На их вопрос: “Как нам быть в случае Вашего отъезда?”, он отвечал: “Что мне — и вам? Ничего со мной не имеете и я ничего с вами не разделяю”. Также начальников монастырей, собравшихся к нему, «благословил» решать каждому вопрос, как Бог на душу положит. Так он и выехал, как беглец, и, по слухам, еле-еле выскочил из советского мешка при реке Прут, оставив после себя людей, свободно вздохнувших и ничуть не сожалеющих о его побеге»⁷⁰.

Весной 1944 года, с приближением фронта к Молдавии, её центральные районы стали зоной действий партизан и карательных операций немецких и румынских войск и полиции⁷¹. В этих условиях священники-румыны, как многие другие уже в марте-апреле 1944 года бежали на родину. Опасаясь наказания за «сотрудничество» с оккупантами, эвакуировались из Транснистрии и некоторые русские священнослужители. Их судьба оказалась прискорбной. По инициативе архимандрита Антима (Ники)⁷² Измаильская епархия учредила комиссию по проверке документов русских и украинских священников, прибывших из-за Днестра. Главным обвинением служило нежелание проводить румынизацию прихожан. Тех, кого комиссия уличала в этом, передавались румынской жандармерии для отправки в лагеря принудительного труда. Священников — русских и украинцев не назначали на приходы и лишали права церковного служения⁷³.

Страшились преследований советских властей за коллаборационизм и многие священники Бессарабии, скомпрометированные участием в политических мероприятиях румынской администрации. Кроме того, уклонение от эвакуации могло быть расценено властями как намерение «изменить» Румынскому государству. Поэтому большинство их, — по оценке Народного комиссариата государственной безопасности Молдавской ССР, до 80-90 процентов священ-

⁷⁰ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 148.

⁷¹ См.: *Левит И.Э.* Крах политики агрессии диктатуры Антонеску (19.XI.1942 – 23.VIII.1944). Кишинёв, 1983. С. 345–348; *Шорников П.М.* Цена войны... С. 95; *Его же.* Молдавская самобытность... С. 291–293.

⁷² Архимандрит Антим (Ника), известный румынский шовинист, стал преемником митрополита Виссариона (Пуя) в должности главы румынской церковной миссии в «Транснистрии» (подробнее см.: *Стратулат Н.В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг.: В 2-х ч. Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2011. № 3. С. 71–73).

⁷³ *Шорников П.М.* Православная Церковь «Заднестровья» в годы румынской оккупации. 1941–1944 годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 67.

ников⁷⁴, — отданному румынской администрацией приказу об эвакуации подчинились. При осуществлении этого мероприятия оккупанты смогли использовать пропагандистский эффект богоборческой политики большевиков. «Большая часть городского и сельского духовенства, — констатировал архимандрит Варлаам, — благодаря исключительно мерзкой и лживой немецкой пропаганде эмигрировала в Румынию»⁷⁵.

Эвакуация священников, по существу принудительная, представляла собой их скрытую депортацию. Кроме того, это был ещё один способ ограбления Бессарабской епархии. С бегством священников, а не с «эвакуационными» мероприятиями Румынского Патриархата и правительства Антонеску обоснованно связывали «исчезновение» большей части церковных ценностей органы советской власти. «Основная масса священников, — отмечено в докладной записке уполномоченного по делам Русской Православной Церкви по Молдавской ССР Волкопялова от 1 февраля 1945 года, — эвакуировалась в Румынию, захватив с собой все церковные ценности. <...> Основная масса всех ценностей Кишинёвской епархии вывезена в г. Крайов[у]. Церковная утварь из золота, серебра, облачения, ковры, драгоценные камни, как результат многовекового приобретения храмов, представляют [собой] огромную многомиллионную ценность»⁷⁶. Очевидно в связи с причастностью священников к этой кампании грабежа связано то обстоятельство, что учет ущерба, нанесенного оккупантами монастырям и церквям, был проведен крайне неудовлетворительно.

В начале 1944 года население Молдавии усилило саботаж мероприятий оккупационных властей, активизировалось вооруженное подполье. Молодежь решительно уклонялась от мобилизации в румынскую армию. Приказу о мобилизации, признал в мае 1944 года губернатор Бессарабии генерал О. Ставрат, подчинилось от 2 до 8 процентов призывников, остальные скрылись. Заброшенные по воздуху советские десантники формировали партизанские отряды⁷⁷. Патриотический подъем, окрашенный этнически, но не социально, затронул и клириков, как уже отмечено, почти исключительно молдаван. «Бессарабское население, — вспоминал архимандрит Варлаам, — отказывалось идти против своих братьев-славян, большая часть военнообязанных молдаван скрылась в родных лесах, любовно помогая советским партизанам, указывая им дороги и

⁷⁴ Пасат В. Суровая правда истории... С. 323.

⁷⁵ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 148.

⁷⁶ Там же. С. 132, 133.

⁷⁷ См.: Левит И.Э. Крах политики агрессии диктатуры Антонеску... С. 346–348.

расположения вражеских отрядов, и снабжали их пищевыми продуктами. Наши монастыри стояли во главе этой работы: будучи расположены большей частью в лесах, они всячески помогали русским партизанским отрядам. В особенности отличились Гинкуловский и Цыганештский монастыри. <...> Такой же патриотизм [п]оказали и те священники, что остались на своих местах и своим примером поддерживали веру в советское правительство в сердцах своих прихожан»⁷⁸.

Действительно, в начале 1944 года во время преследования румынской жандармерией в Оргеевских лесах партизанских групп под командой А. Строгова, А. Макаренко и И. Четчкина часть партизан нашла укрытие в Гинкуловском монастыре. Боевые столкновения партизан с жандармами имели место также в Лукашевском лесу близ монастыря Курки, насельники которого доставили десантникам продукты питания. В мае полевое гестапо 6-й немецкой армии установило, что насельники монастырей поддерживают связи с партизанами. Гестаповцы потребовали от румынского командования принятия репрессивных мер. 18 монахов Гинкуловского монастыря во главе с настоятелем Никодимом (Кикку) были схвачены румынскими жандармами и под конвоем отправлены в Румынию, в тюрьму города Браила⁷⁹. История стала широко известна. «Братии Гинкуловского монастыря, — отмечал архимандрит Варлаам, живший в то время в селе Нишканы, — пришлось дорого поплатиться за свой патриотизм: их раскрыли румынские военные власти и увели пешими несколько сот верст...»⁸⁰. Имуущество монастыря было разграблено оккупантами.

Марш под конвоем на 300 километров сам по себе представлял пытку. Некоторые из старых монахов разболелись и через несколько месяцев умерли. Но в тот момент, отправив насельников монастыря в Румынию, полицейский офицер спас им жизнь. Судебные чиновники также понимали, что крах режима Антонеску близок, и за содеянное против населения оккупированной территории предстоит держать ответ; репрессивный аппарат давал сбои. «В 1944 году, — сообщил правительству Молдавской ССР после освобождения священник Никодим (Кикку), — наш монастырь был разрушен за то, что мы приняли советских парашютистов. В то время территория Бессарабии была в оккупации. Нас всех монахов арестовали 23 апреля 1944 года и до 15 июня 1944 года мы были осуждены в г. Браила, там нас оправдали и мы вернулись. В монастыре

⁷⁸Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 147.

⁷⁹Молдавская ССР в Великой Отечественной войне... Т. II. С. 389, 404, 440.

⁸⁰Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 147.

ничего не осталось из монастырского имущества»⁸¹. Помещения Гинкуловского монастыря жандармы превратили в застенок. С крестьянами, подозреваемыми в поддержке партизан, каратели расправились беспощадно. У стен монастыря они расстреляли 17 жителей села Сесены — партизанских связных и членов семей партизан⁸².

19 марта 1944 года, после перестрелки партизан отряда «Журналист» с жандармами в лесу, принадлежащем монастырю Фрумоаса, жандармерия разместила в обители штаб карательных подразделений. Но партизаны, скрываясь в окрестных лесах, действовали в этом районе до конца апреля; затем они прорвались через линию фронта и вышли в советский тыл. В то же время монахи Кондрицкого монастыря укрыли группу парашютистов-разведчиков Красной армии во главе с офицером Борисом Коляденко. Имелись у монахов и связи с партизанами. 27 апреля, когда немецкая интендантская команда попыталась вывезти из монастыря продовольствие, партизаны устроили в селе засаду. В бою были убиты немецкий офицер и 10 солдат противника, но погиб и командир Кондрицкой партизанской группы Павел Попович. Один из немецких «интендантов» сумел скрыться, и 29 апреля Кондрицу оцепил немецкий карательный отряд. Мужчины села были согнаны в помещения монастыря и подвергнуты чудовищным пыткам: людей ставили босиком на раскаленную плиту. Палачам удалось вырвать у крестьян имена пятерых односельчан, связанных с партизанами. Они были схвачены жандармами и после допроса расстреляны. Имен монахов, укрывавших парашютистов, не назвал никто⁸³.

Вместе с тем действовала и агентура румынских спецслужб из среды духовенства. Резидент румынской контрразведки священник церкви села Маловатое Куркубет выдал депутата Верховного Совета Молдавской ССР Сапожникову и ряд просоветски настроенных лиц. Священник села Трушены Борисевич донес на четверых советских активистов и выступил на суде свидетелем против них; все обвиняемые были осуждены к тюремному заключению. Агент жандармерии Будяну, священник церкви села Резены, также предал жандармерии несколько патриотов. Шелару, священник села Изворы, Оргеевского уезда, участвовал в допросах арестованных советских активистов и сам избивал их. Заявив, что они — партизаны, священник села Мерешены Мадан выдал румынским жандармам 22 безоружных жителя, скрывавшихся в лесу от мобилизации

⁸¹ Шорников П.М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 285.

⁸² Цопа Т. Огненные цитадели: документальные рассказы. Кишинёв, 1978. С. 143.

⁸³ См.: Молдавская ССР в Великой Отечественной войне... Т. II. С.203, 204, 410, 411.

в румынскую армию. Они были схвачены жандармами и расстреляны. Монахи Цыганештского монастыря выдали оккупантам 7 насельников той же обители, которые снабжали продуктами партизан. Настоятель монастыря Курки Феофилакт (Попович) и монах Спиридон (Мунтян) предали румынской жандармерии 6 советских парашютистов, которые были пойманы и убиты⁸⁴. Тем не менее, Лукашевский лес близ монастыря Курки остался местом сбора партизан⁸⁵.

В мае 1944 года фронт установился по Днестру до г. Дубоссары и далее по долинам рек Реут и Кула, севернее местечка Корнешты и далее на запад — в Румынию. В тылу немецких и румынских войск при поддержке населения действовали партизаны. 20–26 августа советские войска, в результате осуществления блистательной Яско-Кишинёвской наступательной операции, вторично разгромили 6-ю немецкую и 3-ю румынскую армию — главную опору режима Антонеску. Юный король Михай в союзе с представителями ряда политических партий и частью армейского командования 23 августа 1944 г. сверг Антонеску. Маршал и министры его правительства были арестованы и позднее, в мае 1946 г., приговорены к смертной казни. В тот же день было создано коалиционное правительство национального единства под руководством генерала К. Санатеску, вскоре объявившее войну Германии⁸⁶. В связи с этим событием Патриарший местоблюститель Русской Православной Церкви митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Симанский) в конце августа 1944 г. опубликовал послание «К духовенству и верующим румынского народа», в котором обратился к румынскому народу: «С душевным удовлетворением русский народ услышал добрую весть о том, что новое Румынское Правительство, выполняя волю румынского народа, заявило о своем решении выйти из войны и порвать свою преступную связь с фашистской Германией. Православная Русская Церковь горячо приветствует и благословляет это решение единоверного румынского народа и призывает румынское духовенство и верующих всеми силами содействовать его выполнению...»⁸⁷. Освобождение Молдавии было завершено. В её истории, а также в истории Православной Церкви в Молдавии начался новый период.

⁸⁴Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 201–206.

⁸⁵*Moraru P.* Armata lui Stalin văzută de romîni. București, 2006. P. 305.

⁸⁶См.: История Румынии. 1918–1970. М., 1971. С. 410, 411.

⁸⁷Обращение Местоблюстителя патриаршего престола Русской Православной Церкви митрополита Алексея к духовенству и верующим румынского народа // ЖМП. 1944. № 9. С. 3.

* * *

Годы Великой Отечественной войны стали тяжёлым испытанием для православных жителей, проживающих на оккупированной немецко-румынскими войсками территории Молдавии. Приведённое исследование показывает, что румынская миссионерская деятельность в Молдавии имела как позитивные, так и негативные черты. С одной стороны, у Церкви появилась свобода. За время оккупации, на территории Молдавии были вновь открыты монастыри и храмы, у священнослужителей появилась возможность проповедовать; всё это свидетельствует о вовлечении тысяч людей в церковную жизнь прежде отторгнутых безбожной властью, но с другой стороны — активно проводившаяся Румынским государством румынизация Молдавии встретила неприятие населения, а румынский язык встречал глухое сопротивление верующих. Своим участием в сопротивлении введению в обиход румынского языка в Молдавии, в защите богослужения по юлианскому календарю и на церковнославянском языке, а также других традиций русского Православия, большинство священнослужителей и верующих Молдавии показали, что своим духовным центром они продолжают считать Русскую Православную Церковь.

Источники и литература

1. *Гратинич С.А.* На левом берегу Днестра: Страницы совместной борьбы смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. 1941–1944. Кишинёв, 1985. 188 с.
2. *Дымченко Н.* Книжное наследие и библиотека Ново-Нямецкого монастыря // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн.1. Тирасполь, 1999. С. 16–18.
3. *Иринея (Тафуня), иером.* История Свято-Вознесенского Ново-Нямецкого Кицканского монастыря. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 172 с.
4. История Бессарабии (от истоков до 1998 года). Кишинев, 2001. 360 с.
5. История Приднестровской Молдавской Республики: В 2-х т. Т. II (в 2-х ч.). Ч. 1. Тирасполь, 2001. 400 с.
6. История Румынии. 1918–1970. М., 1971. 742 с.
7. *Левит И.Э.* Крах политики агрессии диктатуры Антонеску (19.XI.1942 – 23.VIII.1944). Кишинёв, 1983. 376 с.
8. *Левит И.Э.* Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация (1.IX.1939 – 19.XI.1942). Кишинёв, 1981. 392 с.

9. Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза. 1941–1945 гг.: Сб. докум. и мат. в 2-х т. Т. I: На фронтах войны и в советском тылу. Кишинёв, 1975. 653 с.
10. Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза. 1941–1945 гг.: Сб. докум. и мат. в 2-х т. Т. II: В тылу врага. Кишинёв, 1976. 676 с.
11. Обращение Местоблюстителя патриаршего престола Русской Православной Церкви митрополита Алексия к духовенству и верующим румынского народа // ЖМП. 1944. №9. С. 3.
12. *Пасат В.* Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинев, 1998. 416 с.
13. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: Сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940–1953. М., 2009. 824 с.
14. *Сергий (Ларин), еп.* Православие и гитлеризм (машинопись). Одесса, 1946–47. 394 с.
15. *Содоль В.А.* Монастыри Молдавской ССР в 1945–1948 годах: экономическая деятельность // Славяноведение. 2009. №5. С. 59–62.
16. *Стратулат Н.В.* Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году: духовенство, верующие и Советское государство // Христианское чтение. СПб., 2011. № 3(38). С. 144–159.
17. *Стратулат Н.В.* Восточная политика Румынской Православной Церкви на территории Молдавии в XX веке: историография вопроса // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2010. № 1. С. 80–95.
18. *Стратулат Н.В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: В 2-х ч. Часть I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2011. № 2. С. 57–72.
19. *Стратулат Н.В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг.: В 2-х ч. Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2011. № 3. С. 64–75.
20. *Стратулат Н.В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: В 2-х ч. Часть I // Тру-

- ды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2012. № 4(1). С. 4–24.
21. *Стратулат Н.В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: В 2-х ч. Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2012. № 5(2). С. 56–76.
 22. *Флоринский Н., прот.* Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинёв, 2001. 20 с.
 23. *Цона Т.* Огненные цитадели: документальные рассказы. Кишинёв, 1978. 310 с.
 24. *Цытин В., прот.* История Русской Церкви. Кн. 9. 1917–1997. М., 1997. 832 с.
 25. *Шкаровский М.В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов: Сб. докум. М., 2003. 368 с.
 26. *Шорников П.М.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. 400 с.
 27. *Шорников П.М.* Православная Церковь «Заднепровья» в годы румынской оккупации. 1941–1944 годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн.8. Тирасполь, 2006. С. 62–67.
 28. *Шорников П.М.* Промышленность и рабочий класс Молдавской ССР в годы Великой Отечественной войны. Кишинёв, 1986. 150 с.
 29. *Шорников П.М.* Сопrotивление политике запрета русского языка в годы фашистской оккупации Молдавии (1941–1944 гг.) // История СССР. 1991. № 5. С. 166–170.
 30. *Шорников П.М.* Цена войны: Кризис системы здравоохранения и демографические потери Молдавии в период Великой Отечественной войны. Кишинёв, 1994. 136 с.
 31. *Шорников П.М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944) // Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы» г. Кишинёв, 25–26 сентября 2008. Chişinău, 2009. С. 276–286.
 32. Basarabia [Chişinău]. 1942. 22 iunie, 3 octombrie; 1944. 28 ianuarie.

33. Cetatea Hotinului. 1943. 6 iunie.
34. Cuvînt Moldovenesc. 1943. 18 aprilie.
35. *Moraru P.* Armata lui Stalin văzută de romîni. București, 2006. 316 p.
36. *Petrencu A.* Basarabia în timpul celui de-al doilea război mondial (1939–1945). Chișinău, 2006. 223 p.
37. Raza. 1941. 17–24 august; 1942. 12–19 iulie, 26 iulie – 2 august; 1943. 21–26 martie, 6–13 iunie.

М.В. Шкаровский

ДОКУМЕНТЫ ПЕТЕРБУРГСКИХ АРХИВОВ — ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Статья посвящена формированию и использованию фондов петербургских архивов по истории Русской Православной Церкви. Два федеральных, семь центральных и несколько десятков архивов научных институтов, музеев, ведомств, а также рукописных отделов крупнейших библиотек Санкт-Петербурга хранят богатейший комплекс материалов по истории Русской Православной Церкви (в основном XVIII–XX веков), который лишь последние 20 лет начал использоваться исследователями. Историкам и архивистам предстоит исследовать и ввести в научный оборот сотни тысяч документов. И в этой сфере необходимо сотрудничество государственных и церковных организаций, в том числе архивов и духовных учебных заведений.

Ключевые слова: архивы, Санкт-Петербург, Русская Православная Церковь, научное использование, публикация.

По праву считаясь одним из важнейших архивных центров России, Санкт-Петербург хранит самые значительные комплексы документов по истории Русской Православной Церкви XVIII–XX веков. Эти материалы составляют более миллиона дел и пока в небольшой степени введены в научный оборот. В основном они хранятся в трех архивах: Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга, Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга и Российском государственном историческом архиве. Каждый из них имеет свою специфику: территориальную, хронологическую и т.п.

В Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб) хранится более сотни фондов различных религиозных организаций «северной столицы» и Петербургской губернии, содержащих документы с 1710-х до 1929 гг. Статус самостоятельного учреждения ЦГИА СПб получил в 1936 г., но фактически стал формироваться гораздо раньше. В середине 1920-х гг. было образовано архивохранилище № 5 на Псковской ул., 18, предназначенное для размещения фондов секций Культуры и быта, политики и права, в том числе учреждений религиозного культа: духовной консистории, церквей, соборов, монастырей, духовных учебных заведений, религиозных обществ, братств

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии, ведущий научный сотрудник Государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

и т.д.¹ Все эти документы были национализированы и переданы в архивохранилища в основном в 1919 – начале 1920-х гг.

В 1950-х – 1970-х гг. из ЦГИА СПб в Центральный государственный архив древних актов, Государственные архивы Псковской и Вологодской областей, Центральные государственные архивы Белорусской и Армянской ССР были переданы фонды ряда религиозных учреждений, как представляется, не всегда оправданно: Кирилло-Белозерского монастыря, Спасо-Елиазаровой пустыни, Кирилло-Новоезерского монастыря, Могилевской римско-католической духовной консистории, Петроградского армяно-григорианского духовного правления, Совета по управлению имуществом петербургских армянских церквей и ряда храмов². Их отсутствие в Петербурге вызывает сейчас значительные трудности у исследователей.

Наибольшую ценность, в связи с избранной темой, в ЦГИА СПб представляет фонд Петроградской духовной консистории (Ф. 19; 73591 дело), существовавшей с 1744 по 1918 гг. и являвшейся центральным церковным административно-судебным учреждением Петербургской (Петроградской) епархии. Помимо общей документации в этом фонде хранятся клировые ведомости и 2230 личных дел священно- и церковнослужителей. Они служат незаменимым источником при написании книг по истории церквей Петербурга и губернии. Ее изучение в последние два десятилетия вызывает живейший интерес исследователей, а подобных книг уже вышло несколько десятков. Среди обобщающих работ следует выделить трехтомный труд В.В. Антонова и А.В. Кобака «Святыни Санкт-Петербурга» и коллективный церковно-исторический справочник по храмам Ленинградской области «Земля Невская православная» (подготовленные с использованием документов ЦГА СПб)³. Материалы духовной консистории хронологически продолжают документы Петроградского епархиального совета (Ф. 678; 1440 дел), существовавшего в 1918–1920 гг. К органам управления религиозными учреждениями также относятся духовные правле-

¹Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Путеводитель в двух томах. Т. 1. СПб., 2009. С. 3–7.

²Там же. С. 16, Т. 2. С. 524–528.

³Антонов В.В., Кобак А.В. Святыни Санкт-Петербурга. В 3 томах. СПб., 2007–2009; Антонов В.В., Исакова Е.В., Шкаровский М.В. и др. Земля Невская православная. Православные храмы пригородных районов Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Краткий церковно-исторический справочник. СПб., 2000, 2006.

ния, благочиния и Белозерская канцелярия Синодального правления (Ф. 2244; 30 дел)⁴.

Из 10 фондов монастырей наиболее объемным и ценным является фонд Троице-Сергиевой пустыни (Ф. 1883; 2923), содержащий документы за 1713–1919 гг. Следует отметить также фонд Воскресенского Новодевичьего монастыря (Ф. 1; 1088 дел), хранящий документы за 1746–1927 гг. и ставший основной источниковой базой для написания фундаментальной монографии по истории этой петербургской обители⁵. К сожалению, документы не всех монастырей Петроградской епархии сохранились, так, например, материалы Иоанновского монастыря на наб. реки Карповки при его закрытии в 1923 г. были утрачены.

Десятки фондов соборов и церквей охватывают всю территорию Петроградской губернии, а также входящие в настоящее время в Ленинградскую область уезды Новгородской и Олонецкой губерний. Из фондов религиозных обществ и братств наибольшую ценность представляют материалы Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви (Ф. 2215; 20 дел) и Общества в память отца Иоанна Кронштадского (Ф. 2216; 53 дела)⁶. В архиве также хранятся фонды редакций церковных журналов (например, «Христианское чтение»), интересные фонды Петроградской духовной академии (Ф. 277, 4537 дел), закрытой в 1918 г., и Петроградского богословского института (Ф. 2279; 82 дела), существовавшего в 1920–1923 гг., фонды церковно-приходских школ, училищ, религиозных благотворительных организаций, личные фонды ряда церковных деятелей (например, знаменитого профессора Петроградской духовной академии Н.Н. Глубоковского) и коллекции церковных метрических книг. Следует упомянуть, что хранящийся в фонде святого праведного протоиерея Иоанна Кронштадского (Ф. 2219; 91 дело) дневник последних месяцев его жизни (за май–ноябрь 1908 г.) вызвал большой интерес церковной общественности и был издан в 2003 г.⁷

Собрание церковных документов ЦГИА СПб продолжает пополняться. Так в 1995–2006 гг. архив принял от частных лиц и организаций материалы Успенской Георгиевской церкви Городецкого монастыря, коллекции петер-

⁴Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Путеводитель в двух томах. Т. 2. С. 275–281, 445–446.

⁵Исакова Е.В., Шкаровский М.В. Воскресенский Новодевичий монастырь. СПб., 2006.

⁶Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Путеводитель в двух томах. Т. 2. С. 365–367.

⁷Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Предсмертный дневник. Май–Ноябрь 1908 г. М. – СПб., 2003.

бургского епархиального архитектора А.П. Аплаксина и 8 метрических книг разных церквей Петербурга-Петрограда за 1896–1916 гг.⁸

В Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга (ЦГА СПб) большая часть материалов по истории Русской Православной Церкви хранится в 15 фондах государственных организаций. Следует отметить, что Петербургские епархиальные власти лишь в 1990-е гг. получили возможность создавать собственный полноценный архив, документов до 1943 г. в нем почти нет, и поэтому источники, содержащиеся в ЦГА СПб, являются уникальными. Значительная доля их ранее была засекречена и закрыта для исследователей, другая находилась в свободном доступе, но практически не вовлекалась в научный оборот.

В архиве, в рамках избранной темы, содержатся, в основном, материалы государственных учреждений, регулирующих деятельность религиозных организаций в Петрограде (Ленинграде) и Ленинградской области. Наиболее крупный комплекс документов хранится в фонде Ленгорисполкома (Ф. 7384), в описи дел городской комиссии по делам культов. Это, прежде всего, дела по наблюдению за деятельностью храмов «северной столицы» с 1917 по 1943 гг.: исторические справки, инвентарные описи, анкеты и списки членов приходских советов, священнослужителей, протоколы приходских собраний, переписка, планы, фотографии церковных зданий и т.д. Значительную ценность представляют данные об открытии и закрытии храмов, проведении религиозных празднеств, регистрации различных религиозных обществ. Имеются в материалах комиссии и дела по разрушению церквей, арестам и высылке священнослужителей в 1930–1940-е гг. Аналогичные сведения по другим городам Ленинградской области содержатся в фонде Леноблисполкома, до 1944 г. имевшего в своем составе органы, регулировавшие деятельность религиозных объединений (Ф. 7179), а также фонде административного отдела Леноблисполкома (Ф. 7383). Необходимо упомянуть и более 50 фондов райисполкомов Петрограда (Ленинграда), уездных комитетов губернии, а также их административных отделов и отделов управления, содержащих наблюдательные церковные дела.

Религиозная жизнь блокированного Ленинграда составляет важную, однако, до сих пор малоизученную страницу его истории. В самом городе и северных пригородах, оказавшихся в кольце блокады, действовали 10 православных церквей. История Ленинградской епархии в первые годы Великой Отече-

⁸Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Путеводитель в двух томах. С. 18.

ственной войны отражается не только в материалах Ленгорисполкома, Ленобл-исполкома, но и некоторых райисполкомов. Например, в фонде Дзержинского райисполкома (Ф. 4769) имеется отчет общины Спасо-Преображенского собора обо всех сторонах ее деятельности за 1941–1944 гг. Сведения о религиозной жизни на подвергшейся оккупации части Северо-Запада России, а также Прибалтики содержатся в фонде Коллекции документов немецких оккупационных властей, действовавших на временно оккупированной территории Ленинградской области (Ф. 3355). В библиотеке архива хранится и ценнейшая трофейная коллекция газет, выходивших в период оккупации. Данные по избранной теме за 1943–1965 гг. можно почерпнуть из фондов Ленинградских уполномоченных Советов по делам Русской Православной Церкви (Ф. 9324) и по делам религиозных культов (Ф. 9620). Соответствующие материалы за 1966–1991 гг. хранятся в фонде Ленинградского уполномоченного Совета по делам религий (Ф. 2017)⁹.

Следует отметить, что значительная часть недоступных исследователям и очень ценных материалов Ленинградских уполномоченных Советов по делам Русской Православной Церкви, религиозных культов и по делам религий до середины 2000-х гг. находилась в Смольном и поступил в ЦГА СПб только после многолетних настойчивых усилий сотрудников архива. К настоящему времени завершена их систематизация, и документы начинают выдаваться исследователям.

В ЦГА СПб хранятся только два фонда церковных организаций: существовавшего в 1918–1928 гг. Петроградского богословско-пастырского училища (Ф. 8952; 8 дел) и действовавшего в 1917–1918 гг. Реального училища Единоверческого братства (Ф. 8664; 13 дел)¹⁰. При этом подобный фонд Петроградского богословского института с документами исключительно советского периода, как уже говорилось, находится в ЦГИА СПб, что представляется не вполне целесообразным.

К сожалению, далеко не все материалы церковных учреждений советского периода уцелели. Так, были почти полностью утрачены документы существовавших в 1925–1928 гг. в Ленинграде Высших богословских курсов, а также большая часть документов Богословско-пастырского училища. Вероятно, после их закрытия в 1928 г. агенты ОГПУ конфисковали эти материалы и впоследствии уничтожили. Главная загадка заключается в исчезновении без всяких сле-

⁹Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Путеводитель в двух томах. М., 2001.

¹⁰Там же. Т. 2. С. 115–116, 540.

дов документов Ленинградских епархиальных управлений Московского Патриархата и обновленцев, ликвидированных НКВД в конце 1930-х гг. Существует лишь небольшая надежда, что данные материалы, хотя бы частично уцелели в архивах Федеральной службы безопасности и пока лишь из-за режима секретности недоступны исследователям.

С середины 1990-х гг. в ЦГА СПб началась активная работа по изучению и введению в научный оборот церковных документов различных конфессий. К настоящему времени подготовлены и изданы четыре архивных справочника (все с публикацией наиболее интересных документов) — о православных соборах, монастырях, церквях и часовнях «северной столицы»¹¹, а также о католических и лютеранских храмах Санкт-Петербурга и губернии, два сборника документов¹² и несколько монографий¹³. В 2010–2011 гг. подготовлены архивные справочники о Митрофаниевском православном и Громовском старообрядческом кладбищах (пока не изданы). Сейчас завершается работа над сборником документов по истории Санкт-Петербургской епархии в 1945–1991 гг. В 2011 г. сотрудники архива участвовали в подготовке и проведении научной конференции в честь 200-летия кафедрального Казанского собора, а в этом году будут участвовать в подобных мероприятиях к 300-летию Александро-Невской лавры и 100-летию Николаевского Морского собора в Кронштадте.

В Российском государственном историческом архиве (РГИА) хранится более 740 тыс. дел с документами высших и центральных учреждений Российской империи, ведавших различными конфессиями. Их ядром стал один из крупнейших ведомственных архивов дореволюционной России — существовавший с 1720-х гг. архив высшего административного и судебного органа Российской Православной Церкви Святейшего Правительствующего Синода (с 1839 г. выделенный в особое учреждение), который остался в своем прежнем здании

¹¹ Черепенина Н.Ю. и Шкаровский М.В. Справочник по истории православных соборов и монастырей С.-Петербурга в 1917–1945. СПб., 1996; Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России. (1917–1945). СПб., 1998; Шкаровский М.В. и Черепенина Н.Ю. Справочник по истории православных храмов Санкт-Петербурга. (1917–1945). СПб., 1999; Шкаровский М.В. и Черепенина Н.Ю. История Евангелическо-Лютеранской Церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 2004.

¹² Санкт-Петербургская епархия в XX веке в свете архивных материалов 1917–1941. Сборник документов / Сост. М.В. Шкаровский и Н.Ю. Черепенина. СПб., 2000; Репрессии православного духовенства Ленинграда и области в 1930-е гг. / Сост. М.В. Шкаровский. СПб., 2010.

¹³ Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1941. СПб., 1995; *Его же*. Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны. СПб., 2005 и др.

на Сенатской (Декабристов) площади. В соответствии с начавшейся в июне 1918 г. архивной реформой его материалы вначале были отнесены к Историко-культурной секции Единого государственного архивного фонда, затем — в 1925 г. к образованному в это время Ленинградскому центральному историческому архиву, который после ряда преобразований и переименований с 1992 г. стал называться РГИА¹⁴.

Революционные события 1917 г. и гражданская война пагубно отразились на сохранности церковных документов в основном в провинции. Петроградские историки и архивисты чрезвычайно много сделали для их спасения. Особая заслуга здесь принадлежит известному архивному работнику, бывшему служащему Святейшего Синода С.Г. Рункевичу. Именно он в 1919 – начале 1920-х гг. смог собрать и передать в архив документы Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг., канцелярии патриарха Тихона и Александро-Невской лавры. При этом материалы Всероссийского Поместного Собора, для большей гарантии сохранности, С.Г. Рункевич разделил на две части — одна, включавшая в основном постановления и определения Собора, находится в нынешнем Государственном архиве Российской Федерации, а вторая, с подготовительными материалами, — в РГИА.

Из содержащих документы по истории Российской Православной Церкви фондов архива наибольшую ценность представляют фонды Канцелярии обер-прокурора Синода (Ф. 797; 94,1 тыс. дел) и Канцелярии Святейшего Синода (Ф. 796; 372 тыс. дел) — с 5 августа 1917 г. Департамента по делам Православной Церкви, включающие материалы за 1704–1918 гг.: документы об организации и деятельности епархий, консисторий, приходов, монастырей, церковном образовании, карты, строительные планы и фотографии. Уже в конце XIX – начале XX веков они стали источниковой базой для подготовки целого ряда монографий, исторических записок, сборников документов, обзоров архивных материалов и справочников, написанных известными историками и архивистами: Т.В. Барсовым, Ф.В. Благовидовым, А. Боголюбовым, К.Я. Здравомысловым, М. Наспером, С.Г. Рункевичем, Д.И. Тихомировым и др.¹⁵ В это же время была

¹⁴Российский государственный исторический архив: Путеводитель: В 4 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 6–15.

¹⁵Там же. С. 166–170.

осуществлена незавершенная публикация реестров дел и документов Синода за 1721–1770 гг.¹⁶

В советский период работа с этими фондами фактически прекратилась, лишь в 1950-х – начале 1960-х гг. часть их материалов использовалось архивистом И.Ф. Ковалевым с атеистическими целями¹⁷. Но с начала 1900-х гг. указанные фонды служат важнейшим источником по изучению истории Российской Православной Церкви в XVIII – начале XX веков. Из современных петербургских историков наибольший вклад в их изучение внес С.Л. Фирсов, выпустивший более 10 монографий, а из архивных работников — главный архивист РГИА Н. Крылов.

Только в конце 1980-х гг. были рассекречены и стали доступны исследователям документы Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. (Ф. 833; 75 дел) и Канцелярии патриарха Тихона и Священного Синода (Ф. 831; 302 дела), содержащие материалы за 1918–1924 гг. Это — ценнейший источник по истории Российской Православной Церкви в первые послереволюционные годы. С начала 1990-х гг. Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг., восстановивший патриаршество и наметивший программу широких церковных преобразований, привлекает повышенное внимание ученых и широкой общественности, с того времени было издано несколько сборников документов с деяниями, протоколами совещаний, докладами комиссий Собора и Соборного совета. Материалы Канцелярии патриарха Тихона и Священного Синода послужили основой нескольких монографий: А.Н. Кашеварова, А. Кривовой, протоиерея Владислава Цыпина и др.

В начале 1990-х гг. в РГИА была совершена сенсационная находка — обнаружены считавшиеся утраченными дневники святого равноапостольного Николая (Касаткина), архиепископа Токийского и Японского, которые он вел практически весь период своего служения в Японии. Уже вскоре эти документы были опубликованы в нескольких томах не только на русском, но и на японском языках.

Огромный фонд Александро-Невской лавры (Ф. 815; 28,6 тыс. дел), содержащий материалы за 1713–1923 гг., был частично использован еще С.Г. Рункевичем, написавшим двухтомную историю лавры к ее 200-летию. В 2013 г. будет праздноваться 300 лет со дня основания Александро-Невской лавры, и в

¹⁶Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода: В 31 т. СПб.-Пг, 1868–1917.

¹⁷См.: Исторический архив. 1955. № 4, 1958. № 5, 1959. № 5; Наука и религия. 1960. № 4.

настоящее время автором доклада по поручению наместника обители епископа Назария, на основании материалов указанного фонда, готовится целая серия юбилейных изданий, в том числе трехтомник по истории лавры за все 300 лет и фундаментальный двухтомник с публикацией документов по истории монастыря в XX веке (с использованием документов РГИА и ЦГА СПб).

Кроме указанных в РГИА хранится еще несколько десятков фондов, содержащих документы по истории Российской Православной Церкви в XVIII – начале XX веков: Учебный комитет Синода (Ф. 802), Белорусско-Литовская духовная коллегия (Ф. 824), Училищный совет Синода (Ф. 803), Присутствие по делам православного духовенства (Ф. 804), Хозяйственное управление Синода (Ф. 799), Контроль Синода (Ф. 801), Канцелярия заведующего придворным духовенством (Ф. 805), Духовное управление при протопресвитере военного и морского духовенства (Ф. 806), Петербургский духовный цензурный комитет (Ф. 807), Петербургская синодальная типография (Ф. 800), Архив и библиотека Синода (Ф. 814), Рукописи Синода (Ф. 834; включает рукописные церковные книги за XIV – начало XX веков), Строительные планы и фотографии Синода (Ф. 835), редакции церковных журналов, православные братства, комиссии и комитеты по постройке различных храмов и личные фонды, в том числе многолетнего обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева (Ф. 1574; 441 дело), церковного писателя игумена Антония (Бычкова; Ф. 1680; 36 дел) и др.¹⁸ Почти все они попали в РГИА из Архива Святейшего Синода и в настоящее время активно используются исследователями. Так, например, когда в сентябре 2011 г. в Петербурге отмечалось 200-летие кафедрального Казанского собора, организаторы юбилейных торжеств использовали документы фонда существовавшей в 1800–1827 гг. Комиссии о построении Казанского собора (Ф. 817; 1173 дела)¹⁹.

Хотя отдельные церковные документы РГИА были опубликованы в целом ряде сборников, больших сборников документов с публикацией значительных комплексов материалов этого архива пока не выходило. Здесь имеется большое поле деятельности для современных российских исследователей.

Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга был создан в 1969 г. (под названием Ленинградский государственный архив литературы и искусства), однако его основу составили фонды, переданные из нынешнего ЦГА СПб и содержащие документы, начиная с 1917 г.

¹⁸Фонды Российского государственного исторического архива. Краткий справочник. СПб., 1994. С. 23–24, 68, 83.

¹⁹Российский государственный исторический архив: Путеводитель. Т. 1. С. 175–191.

Документы по истории Русской Православной Церкви, прежде всего, отдельных храмов и монастырей Петербурга и Ленинградской области содержатся в основном в фондах музеев и краеведческих обществ: Государственного музея-памятника «Исаакиевский собор» (Ф. 333; 191 дело), Ленинградского государственного музея истории религии и атеизма (Ф. 195; 692 дела), Ленинградского государственного музея городской скульптуры (Ф. 405; 173 дела), Общества изучения, популяризации и художественной охраны старого Петербурга — Нового Ленинграда (Ф. 32; 362 дела), Ленинградского городского отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры (Ф. 229; 807 дел), Ленинградского областного отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры (Ф. 398; 229 дел) и др. Кроме того, отдельные церковные документы имеются в личных фондах или коллекциях, например, материалы по истории храмов Коломяг и Новой Деревни в коллекции С.А. Красногородцева (Ф. 527; 143 дела)²⁰. В последние годы эти материалы изучают многие исследователи, но специальных изданий по церковной тематике на их основе пока не было.

Некоторые церковные документы хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук (ПФА РАН). Это — первый научный архив России, основанный по указу императора Петра II в 1728 г. Уже до 1917 г. он включал ряд церковных материалов в личных фондах некоторых ученых, в частности историка епископа Чигиринского Порфирия (К.А. Успенского, 1809–1885) — Ф. 118 (282 дела). В первые годы после Октябрьской революции в архив поступили национализированные собрания документов ряда видных деятелей науки и культуры, связанных с Церковью, а также материалы ряда храмов, переданных академическим учреждениям. В их числе были, например, документы Спасо-Конюшенной церкви, переданной в 1922 г. в ведение Пушкинского дома, так как в ней отпевали А.С. Пушкина. В настоящее время эти документы хранятся в фонде Института русской литературы РАН (Ф. 150; 2428 дел). В конце 1920-х гг. в результате поездок в Константинополь (Стамбул) оттуда удалось привезти документы Русского археологического института в Константинополе, существовавшего с 1890 по 1915 гг. и занимавшегося, в основном, церковной археологией (Ф. 127, 201 дело). В это же время в архив поступили документы известных ученых-византистов академиков Н.П. Кондакова (1844–1925; Ф. 115; 236 дел), Ф.И. Успенского (1845–1928; Ф. 116; 338 дел)

²⁰Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга. Путеводитель. СПб., 2007. С. 7, 93–95, 144–145, 370.

и др., а также существовавшей в 1925–1930 гг. Византийской комиссии Академии наук (Ф. 126; 170 дел). В годы блокады сотрудникам архива удалось спасти личные материалы умершего от голода академика А.А. Ухтомского (участника Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. и по некоторым сведениям тайного единоверческого епископа) — Ф. 749²¹. Архив Санкт-Петербургского института истории Российской Академии наук ведет свое начало от созданной в 1830-е гг. Археографической комиссии Министерства народного просвещения. Он знаменит, прежде всего, своей самой обширной за пределами Ватикана коллекцией папских булл 1110–1914 гг. (2 тыс. единиц хранения, в том числе 500 булл), большей частью приобретенных в Европе российскими дипломатами еще во времена Екатерины II. Однако в архиве также имеются ценные материалы по истории Русской Православной Церкви, прежде всего, более 160 фондов монастырей: Кирилло-Белозерского, Александро-Свирского, Соловецкого, Успенского Тихвинского, Вологодского Спасо-Прилуцкого и др., многие из этих фондов были созданы в 1920-е гг., когда ленинградские историки буквально спасали старинные документы закрываемых северных монастырей от грозившего им уничтожения. Следует также назвать фонды архиерейских домов: Вологодского, Новгородского, Устюжского, Холмогорского и др.; церквей и соборов в Москве, Ярославле, Холмогорах, Великом Устюге, а также документы Православной и Униатской Церквей в Западной России, Украине и Белоруссии за 1381–1847 гг.²² Все это богатство пока в очень небольшой степени изучено историками, нет ни соответствующих справочников, ни сборников документов.

Помимо указанных, различные комплексы документов и фотоматериалов по истории Русской Православной Церкви хранятся в Центральном государственном архиве кинофотофонодокументов Санкт-Петербурга, Архиве Института материальной культуры Российской Академии наук, Центральном государственном архиве научно-технической документации Санкт-Петербурга (в основном документы по перестройке и использованию закрытых храмов), Центральном государственном архиве историко-политических документов Санкт-Петербурга, Архиве Санкт-Петербургской епархии (в основном документы после 1943 г.), Архиве Санкт-Петербургской православной духовной академии

²¹Фонды и коллекции Санкт-Петербургского филиала Архива Российской Академии наук. Краткий справочник. СПб., 2004. С. 5–14, 72–76.

²²Путеводитель по Архиву Ленинградского отделения Института истории. М.,-Л., 1958; Фонды и коллекции Архива Санкт-Петербургского филиала Института российской истории РАН: Краткий справочник. СПб., 1995.

(документы с 1945 г.), Архиве Музея истории религии, отделе рукописей Российской национальной библиотеки (например, фонд Петроградской духовной академии), Архиве Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (несколько тысяч архивно-следственных дел священнослужителей и прихожан), Ленинградском областном государственном архиве в г. Выборге (в том числе судебные дела ленинградских священников) и ряде других архивов.

Таким образом, петербургские архивы хранят богатейший комплекс материалов по истории Русской Православной Церкви, который лишь последние 20 лет начал использоваться исследователями. Хотя эта работа усиливается с каждым годом и вызывает большой интерес общественности, она до сих пор находится в начальной стадии. Историкам и архивистам предстоит исследовать и ввести в научный оборот многие тысячи документов. И в этой сфере, несомненно, возможно сотрудничество государственных и церковных организаций, в том числе архивов и духовных учебных заведений.

Источники и литература

1. Антонов В.В., Исакова Е.В., Шкаровский М.В. и др. Земля Невская православная. Православные храмы пригородных районов Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Краткий церковно-исторический справочник. СПб., 2000, 2006.
2. Антонов В.В., Кобак А.В. Святые Санкт-Петербурга: В трех томах. СПб., 2007–2009
3. Исакова Е.В., Шкаровский М.В. Воскресенский Новодевичий монастырь. СПб., 2006.
4. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода: В 31 томе. СПб.-Пг, 1868–1917.
5. Репрессии православного духовенства Ленинграда и области в 1930-е гг. / Сост. М.В. Шкаровский. СПб., 2010.
6. Российский государственный исторический архив: Путеводитель: В четырех томах. СПб., 2000.
7. Санкт-Петербургская епархия в XX веке в свете архивных материалов 1917–1941. Сборник документов / Сост. М.В. Шкаровский и Н.Ю. Черепенина. СПб., 2000

8. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Предсмертный дневник. Май-ноябрь 1908 г. М.–СПб., 2003.
9. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Путеводитель в двух томах. М., 2001.
10. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Путеводитель в двух томах. СПб., 2009.
11. *Черепенина Н.Ю., Шкаровский М.В.* Справочник по истории православных соборов и монастырей С.-Петербурга в 1917–1945. СПб., 1996.
12. *Шкаровский М.В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1941. СПб., 1995.
13. *Шкаровский М.В.* Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны. СПб., 2005.
14. *Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю., Шикер А.К.* Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 1998.
15. *Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю.* Справочник по истории православных храмов Санкт-Петербурга (1917–1945). СПб., 1999.
16. *Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю.* История Евангелическо-Лютеранской Церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 2004.

П.И. Гайденко

КРИТЕРИИ ВЫБОРА КАНДИДАТОВ НА ЕПИСКОПСТВО В ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ: НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К КАРТИНЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ДРЕВНЕРУССКОГО ОБЩЕСТВА

В соответствии с древними церковными установлениями и практиками ключевой фигурой церковной организации является епископ. Ситуация в Древней Руси в этом отношении не была исключением. Выбор кандидатов на вакантные епископские кафедры представлял важный этап в жизни митрополии в целом и церковной общины города в частности. В предложенной статье предпринята попытка выявить специфические критерии, предъявлявшиеся со стороны горожан и их князей к кандидатам на занятие епископских должностей.

Ключевые слова: домонгольская Русь, Древняя Русь, Русская Православная Церковь, церковное право, каноническое право, история повседневности.

Ключевой фигурой церковной организации традиционно считается епископ¹. Реалии христианской жизни Древней Руси в этом отношении не были исключением. Наделённый канонической властью и обладающий огромными материальными ресурсами древнерусский архиерей уже в середине XII в. стал важной церковной и политической фигурой, разительно выделявшейся не только на фоне разнообразных слоёв и страт древнерусского города, но и в среде древнерусской знати. Подтверждением роста значимости высших иерархов в древнерусском государстве может служить целая череда политических столкновений, ознаменовавшихся участием в них епископата, и конфликтов, возникших, в том числе, из-за вопросов, так или иначе связанных с организацией церковного управления на Руси². Это значение архиереев нашло своё закрепление как в расширявшемся круге его канонических прав и обязанностей, так и в усвоении

Павел Иванович Гайденко — доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технического университета (paul08kaz@rambler.ru).

¹О роли и правах епископа в Церкви на различных этапах её существования см. подробнее: *Заозерский Н.* О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 87–218.

²Участие митр. Никифора в возведении на киевский великокняжеский престол Владимира Мономаха (1113), борьба за обладание киевской митрополичьей кафедрой в середине XII в., события, связанные с попыткой создания Андреем Боголюбским во Владимире собственной церковной автономии (См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Том 1. Период первый, Киевский или домонгольский. Ч. 1. М., 1901. С. 439–443; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константи-

ими разнообразных титулов, значительного комплекса полномочий, привычек и статусных форм поведения, корни которых следовало бы искать как в церковном праве и обычаях Византии и Западной Европы, так и в нормах жизни древнерусского общества и его политических и социальных элит. Ещё одной приметной особенностью обозначенной эпохи стало стремление городских общин, возглавлявших их элит и княжеской власти усилить свой контроль в деле избрания кандидатов на русские епископские кафедры.

В этом отношении XI в. ознаменовался множеством шагов в сторону установления княжеской властью особого патронажа над церковным управлением. Это и небезуспешная попытка возведения на русскую первосвятительскую кафедру русина Илариона³, и специфический выбор Янкой Всеволодовой для киевской митрополии в качестве церковного главы весьма своеобразной своей непримечательностью личности Иоанна-скопца⁴, и процессы церковной автономизации в Новгороде, связанные с деятельностью епископа Луки Жидята⁵, и многие другие события. Все они подготовили ту почву, на которой произошло сближение епископата с верхушкой древнерусского общества⁶. Со временем пришло и понимание необходимости формирования неразрывности в интересах Руси и её духовных иерархов. Едва ли верно сводить стремление русской знати к участию в выборе кандидатов на занятие епископских вакансий к желанию

нопольского патриархата (988–1240). М., 1995. Кн. 2. С. 295–296; *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 84–118).

³ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155; *Иларион, митр.* Слово о законе и благодати. М., 1994. С. 113.

⁴ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208.

⁵ПСРЛ. Т. 3. С. 182–183; Т. 4. С. 118; *Мильков В.В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // *Россия XXI в.* 2009. № 2. С. 122–123, 152–155; *Он же.* Духовная дружина русской автокефалии: Иларион Киевский // *Россия XXI в.* 2009. № 5. С. 117–120.

⁶Подтверждением этого может служить целая череда разнообразных посланий русских иерархов XI–XII вв., адресатами которых были русские князья или лица, способные оказывать на них влияние. Сам Иларион обращается в своём «Слове о Законе и Благодати» исключительно «не к несведущим, но к преизобильно насытившимся сладостью книжной», то есть христианизированной знати (*Иларион, митр.* Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 32, 33). Митр. Иоанн II призывает священников не благословлять и не одобрять княжеские браки с западноевропейцами, латинянами [вопр. 13] (Канонические ответы Иоанна II // *РИБ.* Т. 6. Ч. 1. Стб. 7). Но наиболее последовательно попытки влияния на княжескую власть прослеживаются в посланиях митр. Никифора, особенно в посланиях апологетического свойства (Послание от Никифора митрополита Киевского к Владимиру князю Всея Руси [о вере латинской] // *Митрополит Никифор / исслед.* В.В. Милькова, С.В. Мильковой, С.М. Полянского. СПб., 2007. С. 281–343; [Послание неизвестному князю] митрополита Никифора о латинах // *Там же.* С. 379–409; Послание от Никифора митрополита Киевского [и] всей Русской земли, написание на латину к Ярославу князю Муромскому // *Там же.* С. 410–490).

подчинить церковь интересам городов и княжеских родов. В обозначившемся процессе прослеживалось нечто большее: настойчивое движение к преодолению узко иерархических интересов византийского духовенства и приходившего ему на смену корпуса русских священнослужителей⁷. Намечившаяся тенденция указывала на желание городских христианских общин гармонизировать церковную жизнь с реальными нуждами и интересами самой паствы и её государства. Пожалуй, наиболее ярким примером присутствия подобных идей в отношении установления более прочных связей между княжеской властью и церковью уже на раннем этапе христианской жизни Руси может служить «Слово о Законе и Благодати» митр. Илариона⁸. Высказанные русским митрополитом мысли свидетельствовали не только об усвоении Русью многих византийских церковно-политических идей, правда, перерабатывавшихся в соответствии с реалиями восточнославянского общества, но и о взрослении русского христианства⁹.

В связи с этим выявление специфических критериев, каким должны были отвечать кандидаты на занятие епископской вакансий, представляют принципиально важную научную проблему, разрешение которой поможет приблизить нас

⁷В данном случае под «узко иерархическими» интересами понимаются, прежде всего, бого-служебные интересы и обязанности по сбору средств, часть которых непременно отправлялась в Константинополь (о доходах епископских кафедр и их расходах см.: *Карташев А.В.* Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1.: Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. С. 187; *Гайденок П.И., Филлипов В.Г.* К вопросу о церковной собственности и церковных доходах в Киевской Руси (постановка проблемы) // Финно-угры – славяне – тюрки: Опыт взаимодействия(традиции и новации): Сборник материалов Всероссийской научной конференции / Удм. ин-т истории, языка и литературы УрО РАН, УдГУ; сост. и ред. А.Е. Загребин, В.В. Пузанов. Ижевск, 2009. С. 624–631). А в отношении византийского духовенства этот сравнительно небольшой круг функций пополнялся комплексом дипломатических обязанностей, призванных блюсти интересы патриархии и империи (См.: *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над Русскою церковью. СПб., 1878; *Иванов С.А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003). Послания митр. Никифора и некоторые рекомендации митр. Иоанна выявляют попытки как этих иерархов, так и стоявшей за их спиной Византии оказывать давление на княжескую власть в Киеве.

⁸Об этих идеях «Слова» достаточно определённо высказался Ф. Дворник: «... идея гармоничных отношений между монархом и представителями церкви, так сильно подчеркнутая Иларионом, не только стала его собственной руководящей звездой, но и повлияла на развитие Киевской Руси» (*Dvornik F.* Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // *Dumbarton Oaks Papers.* 1956. P. 105; *Овчинников Г.К.* Иларион-русин — выдающийся мыслитель Древней Руси (Очерки жизни и творчества). М., 2011. С. 83–97).

⁹*Dvornik F.* Byzantine Political Ideas... P. 102–106; *Сахаров А.Н.* Русь на путях к «Третьему Риму». М., 2010. С. 48–54.

к понимаю многих сторон церковной, социальной и политической жизни древнерусского государства.

Требования к кандидатам на занятие архиерейских должностей были разработаны ещё в древней церкви. Они включали в себя самые разнообразные критерии: религиозно-моральные, институциональные, физиологические. Круг первых, нравственных, и отчасти социальных норм, наиболее полно и последовательно был изложен ап. Павлом¹⁰. Несколько позже, апостольские правила, решения многочисленных соборов и поместных иерархий уточняли и расширяли как сами требования к кандидатам в священство и епископство, так и к процедурам, связанным с избранием и поставлением их на разнообразные церковные посты¹¹.

Проблема критериев, которыми должны были руководствоваться на Руси при выборе кандидатов на занятие архиерейских мест, кажется, ни разу не прозвучала в качестве самостоятельной научной проблемы. Лишь замечания и общие наблюдения Е.Е. Голубинского и А.В. Карташева¹² затронули эту сторону церковной жизни. Упрощённое решение заявленной проблемы едва ли способно найти убедительные ответы и удовлетворить взыскательные вопросы, касающиеся деятельности русского епископата. В свою очередь, положение высших церковных иерархов в древнерусском обществе и комплекс возлагавшихся на них обязанностей не были постоянными, со временем претерпевали различные влияния и изменения, завися от множества факторов: личных качеств самих архипастырей, интересов и действий Константинополя, статуса епископии, религиозно-политической ситуации в самом кафедральном городе и на Руси в целом и т.д. Следовательно, требования к кандидатам должны были соответствовать требованиям времени и обстоятельств и далеко не всегда совпадали. В рамках представленной статьи мы постараемся отразить эти особенности.

¹⁰ «Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, чистен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией? Не должен быть из новообращённых, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую» (1 Тим 3:2–7).

¹¹ Систематизацию апостольских и святоотеческих правил, а также иных установлений по вопросам выбора кандидатов в священство и епископство, как и порядок занятия ими должностей см.: *Цытин В., прот.* Церковное право. М., 1996. С. 142–146, 156–164.

¹² *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Том 1. Ч. 1. С. 360–363; *Карташев А.В.* Собрание сочинений: Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 185–189.

* * *

Уже первые летописные известия о принятии Русью христианства показали, что в Константинополе и в Киеве определение оптимальных критериев выбора кандидатов на епископские вакансии было различным. Наиболее отчетливо это противоречие проявилось в личностях первых русских митрополитов и некоторых епископов. Очевидно, что этнический аспект для Константинополя имел самое принципиальное значение. Именно этим можно объяснить то, что на высшие церковные должности ромеи предпочитали ставить не просто византийцев, а именно греков. Ситуация на Руси не была исключительной. Подобная политика наблюдалась и в отношении Болгарии, в которой после учреждения Охридской архиепископии и смерти её первого архиепископа болгарина Иоанна высший церковный пост занимался исключительно греками. Оценивая их деятельность, выдающийся церковный историк К.Е. Скурат пришёл к выводам, которые дипломатично изложил в следующих словах: «немногие из них заботливо относились к своей болгарской пастве»¹³.

Схожая ситуация присутствовала и на Руси. Исследователи уже давно обратили внимание на то, что проследить деятельность, да и сами личности русских церковных иерархов до 1037 г. не представляется возможным, а сообщения о большинстве последующих русских святителей в лучшем случае немногословны. В результате, предложенная А.Н. Муравьёвым и митрополитом Макарием (Булгаковым) реконструкция правлений киевских митрополитов, рассматриваемая в качестве образцовой, не более чем одна из гипотез¹⁴, поскольку о значительной части митрополитов не известно ни то, когда они прибыли на Русь, ни что здесь делали и самое важное: совершенно не ясно где, как и в какое время, наконец, умирали¹⁵. Первые добрые слова в адрес греческого иерарха были отмечены только под 1089 г., через 101 год после Крещения Руси, в сообщении о смерти митрополита Иоанна II¹⁶. Показательны похвалы, которыми было сопровождено данное известие: «быс[ть] же Иоан мужъ хытръ книгама . и оученью . м[и]л[о]ст[и]въ оубогымъ . и вдовицамъ . ласковъ же ко всякому б[ог]ату

¹³ Скурат К.Е. История поместных православных церквей. М., 2011. С. 250.

¹⁴ Муравьёв А.Н. История Русской церкви. М., 2002; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского патриархата (988–1240). М., 1995. Кн. 2. С. 28–29, 131–133, 663–664.

¹⁵ Гайденок П.И. «В се же лето преставися Иоан митрополит...»: беглый взгляд на смерть первых церковных иерархов Киевской Руси // Вестник Челябинского государственного университета: История. 2011. Выпуск 46. 22 (237). С. 82–87.

¹⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208.

и оубогу . смиренъ же и кротокъ . молчаливъ . речистъ же книгами с[вя]тыми . оутешая печальныя . и сякого не быс[ть] преж[е] в Руси . ни по немь не будеть сякъ».

При всей традиционной форме панегирика подобные похвалы крайне редки. Например, нечто подобное, только в более ярких словах, было сказано в 1216 г. по случаю смерти ростовского епископа Пахомия¹⁷. Искренние слова летописца об этом архиерее в своё время привели Б.А. Романова к мысли о том, что идеализировать образ русских архипастырей древности было бы неверно¹⁸. Поэтому корпус тех качеств, которыми был отмечен киевский первосвятитель, более чем примечателен. Создаётся впечатление, что предшественники Иоанна не были родовиты или знатны (мужи), им не были свойственны любовь к пастве, доброта, тяга к книгам и даже способность говорить, опираясь на священные тексты. Дополнительным подтверждением достоинств Иоанна может служить следующая запись этого же года, не лишённое юмора известие о неприязательной и малоприметной личности преемника Иоанна II — скопца Иоанна III¹⁹.

Продолжительное умолчание или скудость сообщений источников о личностях большинства русских митрополитов и епископов может быть объяснена лишь одним — отсутствием интереса к их жизни и деятельности со стороны монашества и знати, непривлекательностью их образов и малозначительностью их вклада в жизнь государства и церкви. Именно поэтому так ярко смотрятся на фоне этого многочисленного сонма безликих архиереев такие личности как Иоанн II, оставивший после себя значительное для своего времени литературное наследие²⁰, Никифор, талантливый византиец-дипломат, автор множества посланий и по сути один из инициаторов «переворота», приведшего к власти Владимира Мономаха²¹, или Ефрем Переяславский, святительство которого ознаменовалось грандиозным строительством в кафедральном городе²². Впрочем, Ефрем, воспитанник Печерского монастыря, не был византийцем в полном смысле этого слова. Его появление в качестве митрополита на Переяс-

¹⁷ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439.

¹⁸Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М., 2002. С. 153–154.

¹⁹ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208.

²⁰Назаренко А.В. Иоанн II // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 471–475.

²¹ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275–276; Татищев В.Н. История Российская: В 3 т. М., 2005. Т. 2. С. 146; Гайденко П.И. Место русской церковной иерархии в событиях киевского восстания 1113 г. // Ключ: Журнал для учёных. 2011. 1 (52). С. 34–37.

²²ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208–209; Хрусталёв Д.Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 56–68.

лавской кафедре, скорее всего, стало исключением, уступкой Византии искреннему грекофилу Всеволоду Ярославичу в обмен на военную помощь империи и сдерживание прозападных устремлений его братьев, Изяслава и Святослава Ярославичей²³.

Пробуя осмыслить эту противоречивую ситуацию, М.Н. Никольский пришёл к выводам, которые, как и многие другие наблюдения этого исследователя, в церковной среде по сей день признают излишне «тенденциозными». Автор полагал, что продолжительное время новообразованная русская митрополия вынуждена была принимать далеко не лучших представителей греческого клира, а своего рода «излишки», не способные найти себе должного применения и содержания в самой империи²⁴. Однако именно эти выводы учёного позволяют найти вразумительное объяснение тому, что в течение многих десятилетий личности русских архипастырей, а тем более митрополитов, почти не привлекали внимание летописцев, которые, между тем, были монахами и не могли не знать своих архиереев. Свести это умалчивание исключительно к проблеме конфронтации между Печерской обителью и киевской митрополичьей кафедрой было бы не вполне верно уже хотя бы потому, что раннее русское киевской летописание осуществлялось и в Выдубицком монастыре, более лояльном к митрополитам.

Скудость характеристик первых киевских святителей характерна и для новгородских источников. Во главе церковной организации этого города чаще всего находились убеждённые грекофилы²⁵. Именно этими прогреческими убеждениями можно объяснить проведённую во времена Нифонта и Илии на территории епископии унификацию канонических норм по византийским образцам. Прделанная Кириком, Саввой и Илиёй работа по созданию «Вопрошания», систематизировавшего эти правила, вполне может быть квалифицирована

²³Об отношениях Византии и Всеволода см.: *Васильевский В.Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // *Васильевский В.Г.* Труды. М., 2010. Кн. 1. С. 419–471; *Присёлков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 76–79. О прозападных настроениях Святослава Ярославича свидетельствуют не только регулярные дипломатические отношения великого князя, но и его брачная политика (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 198–199; *Назаренко А.В.* О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // *Отечественная история [далее — ОИ]*. 1994. № 4–5. С. 181–194; *Короленков А.В.* Князь Святослав Ярославич и некоторые аспекты его политики // *ОИ*. 2003. №4. С. 158–165).

²⁴*Никольский М.Н.* История русской церкви. М., 1985. С. 31–32.

²⁵Наиболее последовательным грекофилом, несомненно, был Нифонт Новгородский, чья верность религиозным ценностям империи была вознаграждена архиепископским саном (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 483–484; *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 443).

в качестве канонической реформы²⁶. Заслуживает внимание и то обстоятельство, что именно новгородцы, в отличие от киевских клириков, сохранили наиболее полные списки русских митрополитов²⁷, не говоря о том, что в середине и второй половине XII в. лишь благодаря жителям этого города и их архиерею Нифонту Византия смогла отстоять свои права на киевскую кафедру²⁸. Естественно, что при таких прогреческих настроениях местных епископов, мало-заметность большей части русских митрополитов новгородцами едва ли извинялась удалённостью Киева и преобладанием у владычных летописцев местных интересов. Причины более существенны, и они кроются в том числе в личностях русских первосвятителей²⁹.

Создаётся впечатление, что продолжительное время с точки зрения Византии, по крайней мере, до политического усиления Всеволода Ярославича, первыми важнейшими, а порой и единственными «достоинствами» митрополитов были их греческое происхождение и проимперские убеждения, перераставшие в снобизм и искренне твёрдое неприятие даже проявлений русской свято-сти³⁰. Вероятно, это объяснялось тем, что митрополиты выполняли своего рода консульские функции при дворе великих князей Киева. Очевидно, что эта ситу-

²⁶См. подробнее: Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель. М., 2011. С. 171–300.

²⁷ПСРЛ. Т. 3. С. 163, 473.

²⁸ПСРЛ. Т. 2. Стб. 483–484.

²⁹Но здесь важно не упрощать ситуацию. В сравнении с большинством русских епископов греки наверняка были более образованы и воспитаны. Впрочем, такая характеристика вовсе не означает, что это были лучшие представители клира империи.

³⁰Наглядно эта позиция империи и её иерархов на русской кафедре проявлялась в отношении вопросов канонизации князя Владимира, так и не удостоившегося скорого посмертного прославления, Бориса и Глеба, к святости которых митр. Георгий проявлял искренне недоверие даже в дни их канонизации, и, наконец, Леонтия Ростовского, житие которого претерпело такие коррективы, что в итоге восстановить реальную жизнь этого святителя уже почти не представляется возможным (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 181–182; Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 43–49, 60–61, 63–64; Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 13–35; Федотов Г.П. Канонизация Святого Владимира // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир: Из наследия русской эмиграции. М., 2000. С. 254–267; Успенский Б.А. Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // Успенский Б.А. Историко-филологические очерки. М., 2004. С. 69–122; Поппэ А.В. Владимир Святой: У истоков церковного прославления // Факты и знаки: исследования по семиотике истории. Вып. 1. / Под ред. Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского. М., 2008. С. 40–107; Толочко П.П. О месте и времени крещения и канонизации Владимира Святославича // Византийский временник. М., 2011. № 70 (95). С. 90–104; Костромин К., *свящ.* Борисоглебская проблема: вопрос доверия источникам // Русские древности: Сб. науч. ст. СПб., 2011. С. 55–70).

ация сохранялась до появления на русской столичной кафедре Иоанна II, представителя одного из знатных родов Византии, Продромов, обладавшего высоким социальным статусом, носившего почётный титул протосинкела, открывавший ему двери не только патриаршей резиденции, но и императорского двора³¹.

Что касается Руси, то княжеская власть, интересы которой нередко диаметрально противоположно расходились с желаниями, намерениями и приоритетами Византии, иначе оценивала качества будущих епископов и митрополитов. Не имея возможности в полной мере контролировать первосвятительскую кафедру, уже в первые десятилетия принятия христианства правители Киева усвоили себе право выбирать, контролировать и назначать претендентов на священнические и епископские вакансии. Вероятно, это объяснялось как малоинициативностью самих митрополитов, так и желанием Рюриковичей и знати видеть во главе епископий или у престолов патронируемых ими храмов людей, которым можно было доверять и которые бы оказались максимально полезными в деле христианизации. В данном отношении Крещение Руси вполне может рассматриваться в качестве важнейшего политического «проекта» правящей династии, поскольку этот шаг был связан с распространением и утверждением княжеской власти³². Наглядными примерами этого могут служить как известия летописей под 988 г., так и иные повествования, например, рассказы об Иоакиме Корсунянине и Леонтии Ростовском³³.

Несомненно, вопросы подбора кадров в священство не могли не интересовать власть. Так, уже первый настоятель Десятинного храма и первый архиерей Новгорода были корсунянами, поставленным на свои места волей Владимиром. Очевидно, что выбор корсунцев на высшие церковные посты в государстве объ-

³¹ Янин В.Л. Актовые печати в Древней Руси: Печати X–начала XIII в. М., 1970. Т. 1. № 44; Назаренко А.В. Иоанн II... С. 471; Византийский словарь: в 2 т. СПб., 2011. Т. 2. С. 230, 297–298.

³² Под 988 г. летописец поместил не только сообщение о крещении Киева, но и известие о рассылке Владимиром своих сыновей по различным городам. Вероятно, последнее мероприятие было осуществлено не одномоментно и заняло несколько лет. Но составитель свода нашёл уместным передать его лишь под одним годом, при этом годом Крещения Руси (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 121).

³³ Наиболее вероятной причиной неприятия Иоакима и Леонтия в городах и уничтожение там кафедральных церквей могло стать строительство этих храмов внутри городских стен, что, скорее всего, воспринималось как покушение княжеской власти на городские свободы. Примечательно, что насаждение культа Перуна, священные места которого устраивались вне городских укреплений племенных центров, не вызвало подобных столкновений (См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 79; Т. 3. С. 159–160; Титов А.А. Житие св. Леонтия епископа Ростовскаго. Со списка, сделанного О.М. Бодянским из рукописи XV века, принадлежащей Кириллову Новоезерскому монастырю. Ярославль, 1892. С. 7–8; Голубинский Е.Е. История Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 170–175, 757–758).

яснялся в первую очередь соображениями преданности и доверия. К числу первых примеров подобной опеки также можно отнести известие об усилении Ярослава Мудрого по воспитанию и содержанию киевского духовенства³⁴. Впрочем, нельзя не заметить, что это свободное влияние Рюриковичей и городских верхов на кадровый состав церкви и организацию её жизни едва ли может быть оценено однозначно.

Очевидно, не без участия власть имущих в домонгольской Руси возникла парадоксальная ситуация, заключающаяся в смешении огромного числа самых разнообразных христианских представлений, отражавших болгарские, сербские, греческие, корсунские, сирийские, германские, польские, венгерские, ирландские — собственно говоря, восточно-христианские, латинские³⁵ и иные, в том числе арианские и даже иконоборческие церковные традиции³⁶, накладывавшиеся на местные религиозные представления. Все эти влияния могли быть занесены лишь одним способом — усилиями приглашённых князьями духовенства, монашества или мастеров церковного искусства соответствующих христианских направлений. Эти взаимные влияния в области архитектуры, христианской и учительной литературы, апокрифических текстов, канонического права продолжали здесь существовать и в более позднее время: после процессов кристаллизации русской митрополии, то есть на протяжении всего XII и первой половины XIII столетий.

Одной из вероятных причин возникшего феномена могло быть продолжительное отсутствие на Руси ясных представлений о культурных и, что более важно, канонических и догматических различиях тех или иных христианских церквей. Во всяком случае, похоже, что князья, знать и городские общины долгое время не придавали этим различиям принципиального значения. Что же касается полемических посланий русских митрополитов, то на протяжении всего домонгольского периода большинство из них так и остались непереверждёнными, представляя собой ценность лишь в качестве образцов греческой риторики³⁷,

³⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 153.

³⁵ Наиболее подробно вопрос о русско-европейских церковных связях XI – середины XIII вв. освещён в диссертации К.А. Костромина (См.: *Костромин К., свящ.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.): дисс. к.и.н. СПб., 2011).

³⁶ Некоторые признаки арианства усматриваются в символе веры («С[ы]нъ подобенъ сущень [събезначальнъ] От[т]цю» ПСРЛ. Т. 1. Стб. 112), а в библии светских сюжетов в фресковой росписи Киевской Софии прослеживается рецепция иконоборчества.

³⁷ Павлов А.С. Критический опыт по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 26–40.

и едва ли оказали какое-либо существенное влияние на местные религиозные настроения³⁸.

Однако уже при выборе Илариона формулируются совершенно иные критерии. Отмечая достоинства любимца Ярослава, летописец указывает на то, что Иларион был «мужь бл[а]г . книжень и постникъ»³⁹. Очевидно, обозначенный летописцем набор достоинств: знатность происхождения и высокий социальный статус⁴⁰, благость⁴¹, книжность (начитанность и тяга к книгам) и воздержанность в соответствии с монашескими обетами⁴² — рассматривался в качестве наиболее желаемых достоинств главы русской церкви.

Во времена Илариона приходит иное, более зрелое, с канонической точки зрения, осознание принципов легитимности архиерейской власти. С одной сто-

³⁸Костромин К., *свящ.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.)... С. 45.

³⁹ПСРЛ. Т. 1. Стб. 156.

⁴⁰Замечания о социальном происхождении Илариона см.: *Овчинников Г.К.* Иларион-русин — выдающийся мыслитель Древней Руси... С. 30–46.

⁴¹В.В. Колесов совершенно точно отметил, что в условиях Древней Руси, «Благо связано с обозначением Божественных сил и энергий, к простому человеку его отнести трудно» (*Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Бытие и быт. СПб., 2004. С. 289).

⁴²В этом отношении особенно примечательна тяга древнерусского духовенства к участию в пирах, то одобряемая и преподносимая едва ли не в качестве добродетели, то ограничиваемая, то отвергаемая как зло (См.: *Мних Иаков* Память и похвала князю русскому Владимиру // *Богословские труды.* М., 1989. Т. 29. С. 48; *Вопрошание Кириково* // *РИБ.* Т. 6. Стб. 47; *Канонические ответы митрополита Иоанна II* // *РИБ.* Т. 6. Стб. 8, 13, 16–17; *Житие Авраамия Смоленского* // *Библиотека литературы Древней Руси.* СПб., 2005. Т. 5. С. 40, 41 [*далее* — БЛДР]). Наиболее показателен пример Нифонта Новгородского, не только не пренебрегавшего пирами, но и не отказывавшегося от мясных блюд. Отвечая на уже упомянутый вопрос Кирика о том, можно ли есть удувленину, архиерей рассказывал своему любознательному клирику назидательную историю о том, как во время пира он в порыве священного гнева показательно вынес предложенное ему блюдо из дичи из-за торжественного стола и выкинул увесистую тушу тетерева через тын. Судя по подношению, можно заключить, что дарителю было хорошо известно, что Нифонт не отказывал себе во вкушении мяса. Однако на этот раз всё случилось иначе. Дар не был принят. Правда, причиной этого отказа стало не постничество архиепископа, а нежелание оскверняться удувлениной (РИБ. Т. 6. Стб. 47). Очевидно, что в глазах современников такая ревность церковного главы, которая сейчас смотрится даже комично, вызвала благоговение и почтительное уважение. Собственно и сам рассказ преподносился слушателю в качестве примера для подражания. В поступке Нифонта примечательно всё, даже свобода, с которой он себя вел на пиру. Такая вольность и нестеснённость поведения могла объясняться не только властным характером архиепископа, но и тем, что, во-первых, участие Нифонта за подобными столами наверняка было обычным делом и кроме этого, во-вторых, архиерея могли окружать хорошо знакомые люди, в кругу которых можно было не сковывать свои действия излишними условностями.

роны кандидат должен соответствовать определённым критериям, а, с другой стороны, порядок посвящения на высшую церковную должность должен соответствовать определённым каноническим критериям и процедурам. Вероятно, это понимание было обусловлено спорностью возникшей канонической ситуации. В итоге, сам Иларион, подтверждая законность своих прав на занимаемую им кафедру, сделал следующую ценную запись: «Я, милостью человеколюбивого Бога, монах и пресвитер Иларион, изволением Его, из благочестивых епископов освящен был и настолован в великом и богохранимом граде Киеве, чтоб быть мне в нем митрополитом, пастухом и учителем. Было же это в лето 6559 (1051) при владычестве благоверного кагана Ярослава, сына Владимира. Аминь»⁴³. Подобный акцент присутствует и в летописании, обращающем внимание на то, что Иларион поставлен в кафедральном храме св. Софии собором епископов, что, вероятно, должно было лишний раз подчеркнуть легитимность совершённого шага⁴⁴. Но в нашей ситуации привлекает набор тех качеств, которые отмечаются древнерусским летописцем в новоизбранном архиерее.

Со временем список требований, предъявляемых к архиереям, увеличился. Наиболее наглядно данный процесс прослеживается в характеристике уже упоминавшегося ростовского епископа Пахомия. Вероятно, это объяснялось всё большим сосредоточением в руках епископов властных полномочий, приводивших к злоупотреблениям и, как результат, предполагавших более высокие моральные требования к епископату. Однако, скорее всего список желаемых качеств в таком случае звучал в летописании не как реальность, а как несбыточная мечта. Вместе с этим было бы неверно совершенно драматизировать ситуацию. Во всяком случае, в середине и второй половине XII в. на занятие епископских вакансий влияли не только внутрицерковные связи, подкреплённые финансовыми посулами митрополиту и киевскому князю, как это хорошо прослеживается в истории Ростовской земли и Новгорода⁴⁵, но и личные христианские достоинства архиереев. Это объяснялось непродолжительным, но крайне ярким периодом, во время которого городские общины и местные княжеские династии стали активно участвовать в выборе своих архиереев. Имен-

⁴³ *Иларион, митр.* Слово о законе и благодати... С. 113.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 155.

⁴⁵ Летописание содержит немало прямых свидетельств о поборах митрополитов и архиереев с подчинённого им духовенства: злоупотребления суздальского епископа Лена и ростовского владыки Феодора (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349, 351–352, 355–357). В новгородском летописании во второй половине XII в. подобные обвинения не раз звучали и в адрес местных владык и киевских митрополитов.

но этот период ознаменовался появлением таких личностей как церковный писатель Кирилл Туровский, целая плеяда ревностнейших новгородских владык, причём именно в этот период титул «владыка» закрепляется за местными архиепископами, ревностный администратор, оставивший о себе противоречивую память ростовский еп. Феодор и некоторые другие. Правда, судя по всему, практика выборности архиереев закрепились только в Новгороде, что способствовало здесь возникновению специфических форм христианской и политической жизни, обеспечивших этому городу особый политический статус и внутреннюю стабильность.

Обращает на себя внимание то, что большинство из избравшихся городскими общинами архиереев отличались тягой к аскетизму. Это были либо затворники (прошедшие опыт затвора), причём число епископов, имевших такой опыт в домонгольской Руси, было довольно велико⁴⁶, либо, как в случае с новгородскими владыками Ильей и Гавриилом — люди, обустроивавшие храмы и монастыри за свой счёт, без излишнего обременения города⁴⁷. Очевидно, что данный критерий — нестяжательность, становится крайне актуальным, поскольку содержание архиерея обходилось городу и князю крайне дорого. О тратах на архиереев даже таких небольших епископий как смоленская, состоявшая из очень ограниченного числа церквей⁴⁸, по меркам того времени было колоссальным⁴⁹. Те же проблемы прослеживаются и в Новгороде. Уставные грамоты не просто регламентировали отношения клириков, храмов, ктиторов, патронов и архиере-

⁴⁶Пожалуй, некий опыт добровольного аскетического уединения встречается в опытах Илариона, регулярно удалявшегося в вырытую им пещерку (ПСРЛ, Т. 1. Стб. 156; Киево-Печерский патерик // БЛДР. СПб., 2005. Т. 4. С. 318, 319). Следующий яркий пример призвания к епископскому служению затворника — Никита, епископ новгородский (Киево-Печерский патерик. С. 392–397). Не исключено, что знаменитый митрополит Климент Смолятич во время своего пребывания в обители, откуда был призван на кафедру, также не был чужд уединенных занятий. Не менее примечательно то, что во второй половине XII в. на туровской кафедре сменилось два архиерея, Кирилл и его преемник Лаврентий, также прославившихся подвигами затвора, причём второй из них уже при жизни почитался как святой (Киево-Печерский патерик... С. 396–399, 486–489). Более чем примечательно, что большинство из них, не считая Лаврентия, были страстными любителями книг.

⁴⁷ПСРЛ. Т. 3. С. 222, 223, 225, 226, 228.

⁴⁸Исследование Л.В.Алексеева позволяет заключить, что организованная церковная жизнь Смоленской земли охватывала лишь Смоленск и ещё несколько городских и сельских центров (Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX–XIII вв.: Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии в IX–XIII вв. М., 1980. С. 239–245).

⁴⁹О тратах на смоленскую епископию можно судить по сообщениям смоленских грамот (Щапов Я.Н. Древнерусские княжеские Уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 140–148).

ев города. По сути, уставы ограничивали епископов в экономической сфере⁵⁰. Но очевидно, затворников не хватало на всю Русь.

О том, что во второй половине XII – первой трети XIII вв. проблема злоупотреблений среди архиереев была актуальной, свидетельствуют не только регулярно появляющиеся обвинения в адрес епископов в симонии (некоторые из которых, впрочем, оказываются ложными), но и свидетельства о колоссальном богатстве, скапливавшемся в руках архиереев. Примером это стала судьба ростовского епископа Кирилла (1229), одного из богатейших архиереев Руси, лишённого решением суда своего имущества⁵¹.

Очевидно, что при том, что при выборе кандидатов на занятие архиерейских кафедр предпочтение отдавалось монашествующим, однако и выходцы из мирской среды, как и представители мирского духовенства могли достигнуть вершин иерархического служения. Таковыми были новгородские братья епископы Илья и Гавриил, вышедшие из княжеского окружения Иларион Киевский и смоленский епископ Лазарь⁵².

Но список предъявляемых к кандидатам на епископские вакансии был бы не полон, если не учесть две важные тенденции второй половины XII – первой трети XIII вв.: наделение некоторых епископов правами «владык», своего рода «светским мечём», и всё большее вовлечение архиереев Новгорода, Ростова, Смоленска, Суздаля, Турова во внутригородские заботы и проблемы. Очевидно, что в обозначенный период ещё одним важным требованием к епископам было разделение епископами городских забот. В житии Кирилла Туровского о прославленном епископе так и пишут: «Съй бе блаженный Кирил рождение и възпитание града Турова»⁵³.

* * *

Рамки и возможности небольшой статьи едва ли способны в полной мере разрешить все возникающие вопросы заявленной проблемы, а тем более отразить то обилие противоречивых фактов и мнений, касающихся процесса подбора кандидатов на епископские вакансии в Древней Руси. Вместе с этим уже предварительные наблюдения, изложенные выше, позволяют заключить, что в

⁵⁰ Шапов Я.Н. Древнерусские княжеские Уставы XI–XV вв... С. 147–165.

⁵¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452; Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В., Соколов Р.А., Шапошник В.В. Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб., 2012. С. 108–110.

⁵² Житие Авраамия Смоленского... С. 44, 45.

⁵³ Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. 2-е выд. Мінск, 2000. С. 14–16.

целом критерии выбора кандидатов на епископские вакансии в условиях реальных домонгольской Руси имели множество особенностей.

Требования к кандидату зависели как от эпохи (несомненно, что критерии в конце X – начале XI вв. существенно отличались от тех, которые стали предъявляться к ставленникам во второй половине XII в.), так и от статуса той кафедры, которую предстояло занять. Увеличивался и объём этих условий. Возникавшие изменения объяснялись как внутривластными влияниями и требованиями византийского права, так и предпочтениями ктиторов кафедр. Конечно же, решающее значение имели личные качества той или иной личности будущего архипастыря. Не вызывает сомнения, что предпочтение отдавалось монашествующим, однако в условиях древней Руси это правило не всегда выполнялось. Впрочем, и выбор монахов не гарантировал того, что на кафедре мог оказаться талантливый святитель. Среди иноков наибольшими симпатиями пользовались бывшие затворники. Вероятно, что такая любовь к подвижникам объяснялась не столько восхищением их аскетическими трудами, сколько желанием уберечь кафедру от злоупотреблений со стороны епископата. Со второй половины XII в. наблюдается едва ли не общерусская тенденция участия земель в выборе своих епископов. Очевидно, что к числу морально-этических качеств были присоединены и качества социально-политические, желание видеть на кафедре лицо, разделяющее нужды и чаяния городов.

Впрочем, изложенные в статье наблюдения — не более чем наброски и штрихи к будущей реконструкции сложной и яркой картины христианской жизни в домонгольской Руси.

Источники и литература

1. Вопрошание Кириково // Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Стб. 21–62.
2. Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 5. С. 30–65.
3. *Иларион, митр.* Слово о законе и благодати. М., 1994.
4. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 4. С. 296–489.
5. Канонические ответы Иоанна II // Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Ч. 1. Стб. 1–20.

6. *Мних Иаков*. Память и похвала князю русскому Владимиру // Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 45–58.
7. Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 2001.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 2001.
9. Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М., 2000.
10. (Послание неизвестному князю) митрополита Никифора о латинах // Митрополит Никифор / Исслед. В.В. Милькова, С.В. Мильковой, С.М. Полянского. СПб., 2007. С. 379–409.
11. Послание от Никифора митрополита Киевского [и] всей Русской земли, написание на латину к Ярославу князю Муромскому // Митрополит Никифор / Исслед. В.В. Милькова, С.В. Мильковой, С.М. Полянского. СПб., 2007. С. 410–490.
12. Послание от Никифора митрополита Киевского к Владимиру князю Всея Руси [о вере латинской] // Митрополит Никифор / Исслед. В.В. Милькова, С.В. Мильковой, С.М. Полянского. СПб., 2007. С. 281–343.
13. *Татищев В.Н.* История Российская: В 3 т. М., 2005. Т. 2.
14. *Щапов Я.Н.* Древнерусские княжеские Уставы XI–XV вв. М., 1976.
15. *Янин В.Л.* Актовые печати в Древней Руси: Печати X – начала XIII в. М., 1970. Т. 1.
16. *Алексеев Л.В.* Смоленская земля в IX–XIII вв.: Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии в IX–XIII вв. М., 1980.
17. *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над Русскою церковью. СПб., 1878.
18. Византийский словарь: в 2 т. СПб., 2011. Т. 2.
19. *Васильевский В.Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // *Васильевский В.Г.* Труды. М., 2010. Кн. 1. С. 419–471.
20. *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007.

21. *Гайденко П.И.* Место русской церковной иерархии в событиях киевского восстания 1113 г. // Клио: Журнал для учёных. 2011. 1 (52). С. 34–37.
22. *Гайденко П.И.* «В се же лето преставися Иоан митрополит...»: беглый взгляд на смерть первых церковных иерархов Киевской Руси // Вестник Челябинского государственного университета: История. 2011. Выпуск 46. 22 (237). С. 82–87.
23. *Гайденко П.И., Филиппов В.Г.* К вопросу о церковной собственности и церковных доходах в Киевской Руси (постановка проблемы) // Финно-угры–славяне–тюрки: Опыт взаимодействия(традиции и новации): Сборник материалов Всероссийской научной конференции / Удм. ин-т истории, языка и литературы УрО РАН, УдГУ; сост. и ред. А.Е. Загребин, В.В. Пузанов. Ижевск, 2009. С. 624–631.
24. *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903.
25. *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Том 1. Период первый, Киевский или домонгольский. Ч. 1. М., 1901.
26. *Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В., Соколов Р.А., Шапошник В.В.* Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб., 2012.
27. *Заозерский Н.* О церковной власти. Сергиев Посад, 1894.
28. *Иванов С.А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003.
29. *Карташев А.В.* Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1: Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992.
30. *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Бытие и быт. СПб., 2004.
31. *Короленков А.В.* Князь Святослав Ярославич и некоторые аспекты его политики // Отечественная история, 2003. №4. С. 158–165.
32. *Костромин К., свящ.* Борисоглебская проблема: вопрос доверия источникам // Русские древности: Сб. науч. ст. СПб., 2011. С. 55–70.
33. *Костромин К., свящ.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.): дисс. к.и.н. СПб., 2011.
34. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского патриархата (988–1240). М., 1995. Кн. 2.

35. Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. 2-е выд. Минск, 2000.
36. Мильков В.В. Духовная дружина русской автокефалии: Иларион Киевский // Россия XXI в. 2009. № 5.
37. Мильков В.В. Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI в. 2009. № 2.
38. Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель. М., 2011.
39. Муравьев А.Н. История Русской Церкви. М., 2002.
40. Назаренко А.В. Иоанн II // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 471–475.
41. Назаренко А.В. О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // Отечественная история. 1994. № 4–5. С. 181–194.
42. Никольский М.Н. История Русской Церкви. М., 1985.
43. Овчинников Г.К. Иларион-русин — выдающийся мыслитель Древней Руси (Очерки жизни и творчества). М., 2011.
44. Павлов А.С. Критический опыт по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.
45. Поппэ А.В. Владимир Святой: У истоков церковного прославления // Факты и знаки: исследования по семиотике истории. Вып. 1. / Под ред. Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского. М., 2008. С. 40–107.
46. Присёлков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003.
47. Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М., 2002.
48. Сахаров А.Н. Русь на путях к «Третьему Риму». М., 2010.
49. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. М., 2011.
50. Титов А.А. Житие св. Леонтия епископа Ростовского. Со списка, сделанного О.М. Бодянским из рукописи XV века, принадлежащей Кириллову Новоезерскому монастырю. Ярославль, 1892.
51. Толочко П.П. О месте и времени крещения и канонизации Владимира Святославича // Византийский временник. М., 2011. № 70 (95). С. 90–104.

52. *Успенский Б.А.* Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // *Успенский Б.А.* Историко-филологические очерки. М., 2004. С. 69–122.
53. *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986.
54. *Федотов Г.П.* Канонизация святого Владимира // Святой Креститель. Зарубежная Россия и св. Владимир: Из наследия русской эмиграции. М., 2000. С. 254–267.
55. *Хрусталёв Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002.
56. *Цытин В., прот.* Церковное право. М., 1996.
57. *Dvornik F.* Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // *Dumbarton Oaks Papers.* 1956.

Священник Константин Костромин

СВЯТОСТЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ, ИЛИ ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ МИФОВ

Рецензия на: *Князев Е.А.* Власть и святость в Древней Руси. М.: Посев, 2011.

Названия книг бывают обманчивы. От иных, если судить по названию, многого не ждешь, но за обложкой встречаешь потрясающе глубокое и интересное исследование. Но бывает и наоборот — за многообещающим названием скрывается самая что ни на есть обыденная посредственность. Бывает и нечто промежуточное: в целом непримечательная книга приоткрывает неожиданный талант автора, явно не относящийся напрямую к теме, им выбранной, но все же демонстрирующий незаурядность.

Пожалуй, именно такое впечатление производит книга доктора педагогических наук профессора Е.А. Князева.

Казалось бы, трудно найти более перспективную и увлекательную тему, чем взаимоотношения власти и тех, кто прославил себя тем или иным христианским подвигом. Или, иначе, как строились отношения Церкви и властных структур в различные периоды русской истории. Объем книги — немногим больше 400 страниц — заставляет угадывать, что за аскетичной обложкой скрывается подробное описание какого-то или каких-то захватывающих сюжетов из истории церковно-государственных отношений или несколько суховатый аналитический обзор предпосылок, характеристик, условий, последствий и динамик развития.

Первое, что заставляет усомниться в том, что первоначальные ощущения верны, это знакомство с оглавлением. По нему видно, что, во-первых, хронологический охват огромен — от каких-то доисторических предположений до смутного времени, то есть почти полторы тысячи лет (даже для обобщающего аналитического обзора это слишком). Во-вторых, сюжетная разбивка столь мелка, что становится очевидным — на каждый сюжет приходится всего по несколько страниц.

Приходит первое разочарование: значит, я купил очередной поверхностный учебник по истории России! Но причем тогда такое специфическое назва-

Священник Константин Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской православной духовной академии.

ние? И почему в аннотации к книге она названа исследованием? Может, все-таки содержание книги развеет налетевшие сомнения?

И вот здесь начинается самое главное. Уже во введении обнаруживается склонность автора к парадоксальным, вплоть до полного взаимоисключения, выводам. Так, самые выдающиеся труды по истории оказываются созданными «не благодаря либеральным веяниям», а вопреки «непросвещающему просвещению» периода контрреформ, но при этом «монументальный труд» С.М. Соловьева появился как раз в период революционных реформ Александра II и был глубоко традиционен (С. 4). Е.А. Князев убежден, что основой работы историка служит не ремесло, а творчество, однако с презрением отзываясь об одном из самых творчески одаренных русских историков — Л.Н. Гумилеве (С. 6). Автор склонен к триумфированной апологетике таких сомнительных наукообразных построений как «междисциплинарное россиеведение», которое якобы способно преодолеть несовершенство традиционной исторической науки (С. 9–10).

А что же дальше? Может быть, этот инновационный подход может совершить преобразование наших представлений о себе сегодняшних и нашем прошлом? Увы. С первых же страниц появляются совершенно нереалистичные, родившиеся в голове автора образы «смуглолицых, длинноволосых и бородатых кочевников» (С. 13), «остроглазых охотников», ведущих «вольную жизнь» — славян (С. 25). Упрощенный пересказ учебника, сдобренный сомнительного качества художественными украшениями, — таким предстает перед читателем текст книги о власти и святости.

А причем тут святость? — спросит читатель. Приходится с ним согласиться: первая святость — рассказ о крещении Руси — появляется лишь на 69 странице. И далее следует полуисторический-полухудожественный рассказ, в котором, как в калейдоскопе, мелькают образы, факты, мысли, обобщения — как в книге для чтения в старших классах школы. И, как в учебнике, масса недосказанностей, легковесное скольжение по историческому сюжету.

Данная рецензия, как некий парафраз, написана в легком стиле, как бы подражая книге, которой посвящена. Но вывод будет вполне серьезен. Прежде всего удручает то, что под видом исторических исследований на книжные полки магазинов попадают книги, столь сильно искажающие историческую действительность и наши знания о ней. Любым делом должны заниматься профессионалы, и когда речь идет о педагогическом подходе к истории, вероятно, следовало бы наладить сотрудничество историка и педагога, а не пытаться одному человеку заниматься несвойственной ему работой.

Еще более недопустимо, если история попадает в руки банального фантаста. Тогда в результате появляются такие перлы, как «труды» Н.Р. Гусевой или «академика» В.М. Кандыбы об арийском происхождении Руси. Книга Е.А. Князева, конечно, сильно отличается от такой псевдоисторической литературы, но все-таки что-то от фантастики в ней безусловно есть (необходимо оговорить, что и от многих трудов маститого историка академика Б.А. Рыбакова «отдает» фантастикой; но то был автор, таланту которого завидовали многие, и его фантастика настолько граничит с действительностью, что проникает в прошлое как в органичную среду, делая автора почти прозорливым).

Необходимо также отметить, что после падения атеистической идеологии некоторые уверенные в себе интеллигенты стали навязчиво вмешиваться в дело духовного просвещения, опираясь на свой деформированный опыт понимания того, что есть духовность. Однажды автора данной рецензии попросили написать отзыв на сочиненный бывшим журналистом учебник по предмету «Основы православной культуры». Казалось бы, слова «Бог», «духовность», «Церковь» и «религия» просто пестрели на страницах его учебника, и все-таки учебник не был посвящен основам православия. Скорее, посредством этого специфического набора терминов автор книги настойчиво протаскивал в сознание будущих читателей представления о либерализме, демократии, толерантности, социально-политической активности и осторожном патриотизме. Такие книги не имеют ничего общего с духовностью и православием и не занимают ту особую нишу в религиозном просвещении, на которую претендуют.

К сожалению, книга, которой посвящена данная рецензия, относится к числу таких изданий.

Священник Константин Костромин

ГЕРОЙ XII ВЕКА В ПЕТЕРБУРГСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Рецензия на: *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского. Историческое исследование. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 240 с.

Личность благоверного святого князя Андрея Боголюбского была и остается предметом жгучего интереса и нескончаемых споров. Его благочестие и таинственная гибель заставляют верующих относиться к нему с благоговейным трепетом. Поэтому появление новых книг, посвященных святому князю, не может не привлечь внимание православного читателя. В данной рецензии речь пойдет о заслугах в этой области известного ученого, доктора исторических наук, профессора, заведующего кафедрой исторического регионоведения исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета Ю.В. Кривошеева.

Его вклад в изучение биографии Андрея Боголюбского несомненен. Совмещая жанры научного исследования и популярного сочинения, в своей монографии он подверг тщательному изучению жизнь, историю гибели и посмертное почитание благоверного князя. Наиболее пристальное внимание он обратил на историю убийства Андрея Боголюбского, фактически он провел детальное криминалистическое расследование (это отмечено и в названии книги). Изучив документальные свидетельства — летописные, Ю.В. Кривошеев подробно проанализировал причины покушения, выделив в том числе и религиозные (историк увидел в библейских цитатах летописных текстов и в некоторых комментариях летописцев возможность участия евреев-иудеев, которые, возможно, были возмущены активной христианской позицией князя, С. 76–85), а также коснулся вопроса, следствием каких исторических явлений стало убийство князя.

Не раз на страницах своей книги Ю.В. Кривошеев касается вопросов истории Русской Церкви. Так, на с. 28 он описывает вероятный «сценарий» живания

Священник Константин Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Христианской Церкви в языческое общество Древней Руси. С этой проблемой связывает он и спор о посте в среду и в пяток (С. 29–31).

Представляется, что книга Ю.В. Кривошеева полезна для историков Русской церкви не только наполнением исторического материала, но и необычными, порой дискуссионными (как например, мотивы поставления епископов Лео-на и Федорца, с. 33–35 и далее) постановками вопросов и проблем.

Но не только изданием собственного исследования об Андрее Боголюбском заслуживает одобрения автор. Еще одним замечательным его деянием является подготовка к изданию давней монографии Н.Н. Воронина об Андрее Боголюбском, незаслуженно затерянной в архиве издательства Академии наук (*Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М.: Водолей Publishers, 2007. 320 с.*). В приложении к этой замечательной книге Ю.В. Кривошеев опубликовал материалы, проливающие свет на историю ее создания, а также вскрывающие подоплеку «подковерной» борьбы, которую вели против замечательного историка некоторые академические ученые, из ревности или из зависти не пропустившие книгу в печать. Как сама книга, так и архивные материалы представляют огромный интерес. В том, что святой благоверный князь не забыт, и его трагически прерванный жизненный путь изучается современными историками, значительная заслуга Ю.В. Кривошеева.

Д.А. Карпук

ЛЕТОПИСЬ СКОРБНЫХ ДНЕЙ

Отзыв на: *Богословский М.М.* Дневники (1913–1919): Из собрания Государственного исторического музея / Ответственный редактор С.О. Шмидт; вступ. статья С.О. Шмидта; публ. и коммент., биограф. справка Е.В. Неберекутиной и Т.В. Сафроновой. — М.: Время, 2011. — 800 с., ил. — («Диалог»). Тираж — 2000 экз.

Согласно Уставу духовных академий 1869 г. такая дисциплина как история перестала быть предметом для развлечения и отдыха учащегося юношества, как в свое время об этом было отмечено в тексте Духовного регламента. Отныне история — это научная дисциплина, которая разделялась на общую и русскую, а те, в свою очередь, на церковную и светскую, или, иначе, гражданскую. Последнюю, например, в Санкт-Петербургской духовной академии преподавали вплоть до 1918 г. лишь два профессора — М.О. Коялович и П.Н. Жукович. Как первый, так и второй известны, к сожалению, лишь узкому кругу специалистов¹.

Что касается того же предмета и его преподавания в Московской духовной академии, то здесь ситуация совершенно противоположная. Гражданскую историю преподавал здесь не кто-нибудь, а сам Василий Осипович Ключевский, имя и труды которого в представлении не нуждаются. Основатель так называемой «московской исторической школы», которую так и называют — «историческая школа В.О. Ключевского», длительное время преподавший в Московском университете, радовал питомцев Московского духовного рассадника своими лекциями в конце XIX – начале XX вв.

Преемником Ключевского, как по университету, так и по духовной академии, стал Михаил Михайлович Богословский. Научно-исследовательская деятельность этого почтенного ученого только в последнее время стала выходить из тени забвения. Да еще как! Творчеству Богословского посвящаются конфе-

Дмитрий Андреевич Карпук — кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹*Черепица В.Н.* Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно: ГрГУ, 1998; *Никон (Лысенко), архим.* М.О. Коялович и Санкт-Петербургская школа церковной историографии Западной России // Христианское чтение. 2002. № 21. С. 3–20.

ренции², кандидатские диссертации³, переиздаются вновь и издаются некогда бывшие только в рукописном варианте труды⁴. И вот, наконец, в 2011 г. под редакцией С.О. Шмидта были опубликованы дневники этого известного историка России.

Дневники М.М. Богословского сразу же заставили обратить на себя внимание. Оно и понятно! Подробное и высокохудожественное описание повседневной деятельности одного из наиболее выдающихся историков России, да еще за какой период? 1913–1919 гг. — время глобальных изменений в жизни нашего Отечества. Хотя справедливости ради надо сразу оговориться, что ежедневные подробные записи имеются только за 1915–1917 гг. За 1913 и 1919 гг. есть лишь краткие и отрывочные записи, за 1914 г. дневник вообще отсутствует.

Доктор исторических наук (диссертация «Земское самоуправление на Русском Севере в XVII веке») Михаил Михайлович Богословский накануне и в период Первой мировой войны преподавал в Московском университете, Московской духовной академии, на Московских высших женских курсах. Преподавательская деятельность, научно-исследовательская работа, политическая и общественная жизнь — все это нашло свое отражение на страницах дневника, которые становятся бесценным источником при изучении повседневного быта университетских профессоров и ученых-гуманитариев в предреволюционный период имперской России.

Не стоит сомневаться, что очень скоро текст опубликованного дневника будет детально изучен и разобран на ссылки и сноски, в первую очередь, для научных работ. В данном случае хотелось бы обратить внимание на церковную тематику записей данного источника. Дело в том, что Богословский преподавал в Московской духовной академии, куда приезжал, как правило, в понедельник, а уезжал во вторник на каждой неделе в течение учебного года. Иногда, правда, Михаилу Михайловичу приходилось приезжать и в другие дни, например, на заседания совета академии. Дневниковые записи именно за эти дни представляют наибольшую ценность для исследователя церковной истории. Богословский чаще всего ограничивался краткими записями о тематике прочитанных лекций в академии, иногда присутствуют отрывочные сведения о проведенных встречах и беседах. Время от времени вместо кратких записей автор позволял себе

² Археографический ежегодник за 2000 год. М.: Наука, 2001. С. 248–251.

³ Пивоварова О.Г. Русская история в трудах М.М. Богословского: Дисс. к.и.н. М., 2006.

⁴ Богословский М.М. Историография, мемуаристика, эпистолярная (Научное наследие) / Сост. Л.А. Черная; Отв. ред. А.И. Клибанов. М., 1987.

все же пространные рассуждения о церковной действительности. И именно эти отступления, рассуждения, навеянные, чаще всего, каким-нибудь громким происшествием или очередным скандалом, и позволяют, с одной стороны, узнать мнение профессора университета и духовной академии о церковных реалиях начала XX в., а с другой стороны, выяснить новые детали даже хорошо известных и в настоящее время неплохо изученных церковных дел и событий.

При чтении такого рода отрывков нельзя не поразиться весьма точным, как будто специально выверенным фразам Богословского. Краткие и емкие формулировки очень точно определяют диагноз того или иного явления. Взять хотя бы один из центральных эпизодов церковной и светской истории периода Первой мировой войны — историю с Григорием Распутиным.

После скандального увольнения обер-прокурора А.Д. Самарина Михаил Михайлович дважды запишет в дневнике, что в свое время он говорил и предрекал именно такой исход: «Самарин взялся не за свое дело и за борьбу, в которой оказался бессилён. Я это предсказывал. Здесь и Победоносцев оказался бы едва в силах» (27 сентября 1915 г. С. 84).

Любопытно, что Богословский говорит об этой отставке и вообще всей этой истории совершенно спокойно, даже несколько равнодушно. Складывается такое ощущение, что здесь он не видит ничего странного. При наличии определенной наблюдательности и хотя бы небольшого знакомства с внутренним устройством высших государственных сфер (а кому, как не историку, знать об этом!) вывод напрашивался сам собою. Богословского, для которого исход этой борьбы был очевиден еще до ее начала, возмущает другое. Эта отставка вызвала большой резонанс в обществе. Например, Московская городская дума посвятила «на выражение чувств» 3 часа и это вместо того, чтобы заниматься важными текущими делами. «Дума, руководимая кадетом Челноковым, всецело ушла в политику, а город остается без дров, без сахара и без разных других предметов первой необходимости. Извозчики сделались сущими разбойниками, а город и не помышляет о таксе. <...> Конечно, где же заниматься этими делами, когда часы уходят на словоизвержения о Синоде и Распутине. В Думе немало атеистов и людей, глубоко равнодушных к Православной Церкви, а тут, извольте видеть, как эта Церковь вдруг стала всем дорога» (30 сентября 1915 г. С. 86). Весьма тонкое наблюдение с далеко идущими выводами. Совсем не хочется проводить параллелей...

Что же касается самого Распутина, то, по мнению Богословского, он был пешкой в больших политических играх и самым своим феноменом свидетель-

ствовал о внутреннем разложении высшего общества. Уже после «сенсационного» убийства Распутина Богословский напишет в дневнике: «В деле Распутина грязь состояла не в самом Распутине, а в том, что были пресмыкающиеся, обращавшиеся к нему с разного рода просьбами, и были подлецы, которые по его запискам и рекомендациям спешили эти просьбы исполнять. Если бы этого не было, он был бы безвреден. Какое кому дело до верований, до того, что находились великосветские дамы, считавшие его воплощением Бога-Саваофа?» (22 декабря 1916 г. С. 281).

Вместе с тем, феномен Распутина позволял затронуть историку еще две очень важные и болезненные темы, имеющие непосредственное отношение к церковной жизни. Это вопросы о религиозной жизни русского народа и пастырской деятельности высшей церковной иерархии.

Свои размышления по поводу первого вопроса Богословский записал после прочтения, как следует из научного комментария издателей дневника, книги А.С. Пругавина «Леонтий Егорович и его поклонницы». На вопрос, откуда у «старца» так много поклонниц, которые нескончаемым потоком едут и едут к нему, Богословский отвечает: «Это не новое, а давнее сектантское движение, уродливое выражение сильного религиозного чувства, вышедшего за церковную ограду и блуждающего на *распутии*. Причина таких сект — неудовлетворенность Церковью; казалось бы, дело Церкви бороться с такими сектами, но не преследованием, а единственно удовлетворением религиозных исканий, не находящихся удовлетворения в черством и сухом формализме нашей иерархии и нашего духовенства. На помощь ищущей и страдающей душе христианской должен придти кроткий, вдумчивый и отзывчивый пастырь церковный, а не чиновник Ведомства православного исповедания в официальном вицмундире» (29 января 1916 г. С. 139–140). Как нам кажется, весьма сомнительно, что «вдумчивый и отзывчивый пастырь» того времени не согласился бы с диагнозом и рецептом «врача от истории» Богословского.

В отношении высшей церковной иерархии Богословский слишком резко высказался после нашумевшего перевода в 1915 г. митрополита Владимира (Богоявленского) из Санкт-Петербурга в Киев. В Московской академии некоторые профессора выразили в связи с этим скандальным перемещением возмущение и неудовольствие тем, что так «швыряют» митрополитами. «Но, — как пишет Богословский, — не сами ли эти иерархи своим низкопоклонством и угодливостью довели себя до такого положения, когда обер-прокурор может ими швырять? <...> Вступили в сделку с совестью, поэтому и покатались по наклонной

плоскости и теперь пожинают плоды. Иерархи о Церкви менее всего думают, главною пружиною их деятельности является личное честолюбие: повышения, награды, доходы и т.п. Нечего и протестовать в таком случае. Сделались чиновниками, так и подвергайтесь всем неудобствам чиновничьей судьбы, между прочим и перемещениям» (24 ноября 1915 г. С. 107).

1 января 1917 г. Богословский записал: «Все время ждешь, что вот-вот должна совершиться какая-то катастрофа» (С. 287). И эта катастрофа грянула. Уже в июле профессор делает две любопытные записи о современной ему действительности в связи с жизнью Церкви и народа: «Был в церкви — единственное убежище теперь, где еще раздаются слова любви и мира посреди всеместных криков о ненависти, мести, предательстве, истреблении и т.д.» (9 июля 1917 г. С. 381). Примечательна параллель, сделанная практически в это же время, которую Богословский проводит между современными ему событиями и историей России трехвековой давности: «В 1612 г. нас спасли горячая вера и все имевшийся запас национального чувства, хотя и тогда верхи общества не прочь были сблизиться с поляками. Теперь что нас спасет?» (19 июля 1917 г. С. 389).

Вполне ожидаемо большая часть из немногочисленных записей о церковной жизни посвящена Московской духовной академии. М.М. Богословский пишет, что его друзьями из числа профессоров духовной школы были И.В. Попов (в 2003 г. был канонизирован как новомученик), С.И. Смирнов, А.П. Шостьин и Н.Л. Туницкий. Иногда Михаил Михайлович прямо называет их «друзьями» (С. 158), «обычной компанией» (С. 165). К сожалению, Шостьин скончался 11 января 1916 г., а Смирнов — 4 июля 1916 г., на 47 году жизни. По поводу кончины последнего Богословский записал: «Ушла научная сила из Академии, редкая среди того хлама, который ее наполняет! Честный, прямой и добрый человек, талантливый труженик, преемник и строгий хранитель традиций, оставленных его учителями Голубинским и Ключевским» (6 июля 1916 г. С. 213).

В последней цитате стороннего читателя привлекут не только высокие слова о самом Смирнове, но и довольно резкое, если не сказать грубое высказывание о корпорации Московской духовной академии в целом — «среди хлама»! Цитаты, имеющие отношение к жизни Сергиево-Посадской духовной академии, представляют особый интерес, особенно для историков этой высшей богословской школы. Михаил Михайлович иногда подробно, иногда, к сожалению, а может быть и к счастью, вскользь описывает, например, защиты магистерских и докторских диссертаций. Последние, как известно, и являются тем самым барометром, который определяет уровень отечественной богословской науки.

Отдельного внимания заслуживают записи, относящиеся к скандальной, в том числе и своей длительностью, докторской защите А.И. Покровским диссертации «Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914». По поводу профессора А.И. Алмазова, который читал свой отрицательный отзыв в течение 8-ми часов (sic!), Богословский иронично написал: «Буквально вчера Алмазов совершил три преступления: самоубийство и убийство не только Покровского, но и всех слушателей» (8 марта 1916 г. С. 160).

Опять же, довольно резко и крайне пренебрежительно Богословский высказался об одном из участников того заседания академического совета: «Пришел попик Флоренский, написавший столь знаменитую мистическую книгу». Современный читатель, хотя бы немного имеющий представление о новейшей истории Церкви и о русской религиозной философии, возмутится духом за такие дерзкие слова на нашего «русского Леонардо да Винчи» со стороны какого-то Богословского, известного лишь узкому кругу специалистов.

Но стоит только немного попридержать свой праведный гнев и прочесть следующие строки, как все становится на свои места: «Он показался мне человеком умным, по крайней мере, высказывал некоторые общие сентенции, обнаруживавшие в нем обширную философскую подготовку. Он дал объяснение, почему вчера голосовал против Покровского. Книгу его он считает не лучше и не хуже других, но самого автора считает человеком ничтожным и вредным для Церкви, и поэтому, чтобы не вооружить этого церковно-вредного человека степенью доктора канонического права, он и подал голос против. Нельзя не назвать такой прием иезуитским. Это открыло мне глаза. На мое возражение, что надо судить книгу, а не человека, он ответил, что Академия не есть богословский факультет. Заметив, что стремится меня пересидеть и имеет что-то к Ив. Вас. [Попову], я удалился восвояси, размышляя о церковно-вредных и церковно-полезных людях. При таком критерии к чему же ученые степени и ученые диссертации; тогда надо изобрести какие-либо иные титулы и иные основания для них». Интересные наблюдения и суждения о научной жизни в духовных сферах.

От 4 мая 1917 г. имеется еще одна любопытная запись о Флоренском: «Большое подстрекательство в студенческую среду внесла иезуитская записка П.А. Флоренского, в которой он доказывает желательность участия студентов в управлении академии. Вот оборот! От ректорского самодержавия к казацкому

кругу вроде кругов Стеньки Разина. Тайная цель почтенного отца, несомненно, довести такое самоуправление до абсурда» (С. 354).

Как это ни странно, встречаются в дневниках записи и о профессорах Санкт-Петербургской духовной академии, а именно о Н.Н. Глубоковском (С. 181) и о Б.В. Титлинове (С. 326–327).

За пространными свидетельствами о научной жизни предреволюционной Москвы, о глобальных проблемах, волновавших общество, в том числе и церковное, встречаются еще и мелкие, но меткие наблюдения о повседневном церковном быте. Например, и сейчас многие семинаристы (хотя, если быть точным, учащиеся бакалавриата и магистратуры духовной академии) при написании проповедей очень часто обращаются к дореволюционным сборникам, составленным на весь церковный год. Иногда заимствуют целые абзацы, при этом, конечно, используя цитаты и современных златоустов. Вместе с тем, такого рода метод устарел еще в начале XX в., и Богословский, описывая свое посещение одного сельского храма, очень тонко это подмечает: «Застал самый конец обедни и проповедь тамошнего священника. Когда он начал говорить, я ожидал, что, как это обычно происходит, часть народа — а церковь была полна — устремится домой, — но этого, к удивлению, не произошло. Все остались. Говорил он просто, образно, ясно и очень коротко». (20 августа 1917 г. С. 406).

После кончины Богословского в 1929 г. многие его коллеги, соратники и друзья говорили, что Михаил Михайлович — настоящий художник слова. Читателю, незнакомому с трудами почтенного ученого, может показаться, что это лишь натяжки, отдание траурно-панегирического долга почившему ученому. Но чтобы убедиться в обратном, достаточно взять в руки рассматриваемый ныне дневник. Автор не утомляет себя и предполагаемого будущего читателя бесконечными деталями, интересными лишь специалистам для таких же детальных трудов, интересных, в свою очередь, лишь единицам. Наоборот, перед читателем встают живые образы московских ученых, церковных иерархов, обычных прохожих. Учебные аудитории прямо на глазах наполняются студентами, и ты видишь, как они под руководством Михаила Михайловича начинают разбирать Русскую Правду, спорить, что-то доказывать друг другу. Читая этот дневник, вы попадаете не просто в аудиторию профессора, вы проникаете в кабинет ученого, доступ куда в свое время был ограничен только узким кругом близких людей. Мы видим, что перед нами не только гигант исторической науки, но и простой, достаточно хрупкий человек. «Передо мной на письменном столе поставлен календарь. Каждый день листочек перекладывается на нем с правой

стороны на левую. По мере того как левая пачка листов утолщается, правая делается тоньше. В календаре 366 листков на нынешний год. Где-нибудь есть, может быть, листовой календарь и всей жизни: число откладывания прошедших дней, правая пачка уменьшается и может быть и очень уж не толста» (20 февраля 1916 г. С. 147). «Как осторожно и бережно надо обращаться с людьми! <...> Каждый из нас носит в себе какую-нибудь тайну, недоступную для других. Если бы ее знать, осторожнее надо бы подходить к человеку» (8 февраля 1917 г. С. 303).

Дневник интересен сам по себе как свидетельство очень сложного времени, переходной эпохи. Записи Михаила Михайловича интересны как свидетельство одного из интеллектуалов, человека, находившегося на стыке миров церковного и светского. Большая часть дневника посвящена размышлениям и описаниям деятельности Богословского как профессора университета, как ученого, глубоко интересующегося временем и личностью Петра I («Утром я опять осаждал Азов, следя за осадой день за днем и как бы переживая ее». 31 декабря 1915 г. С. 121).

В заключение этого беглого обзора, вне всякого сомнения, очень интересных и глубоких записей одного из крупнейших представителей дореволюционной московской исторической школы М.М. Богословского необходимо особо подчеркнуть, что «Дневники» изданы на высочайшем, можно сказать, образцовом уровне, блестяще откомментированы Е.В. Неберекутиной и Т.В. Сафроновой (примечания вместе с именованным указателем составляют 320 страниц и это при том, что общий объем книги — 800 страниц), что позволяет читателю без лишних усилий и дополнительных поисков понять и прочувствовать описываемое время, уточнить для себя какие-то моменты и детали. Стоит также упомянуть, что текст дневников предваряет подробная и обстоятельная статья С.О. Шмидта.

ANNOTATIONS

A.A. Blandov. The Biography of Bishop Gavriil Buzhinskiy — a Preacher and Translator of the First Third of the 18th Century

The present article, which is based on archival and little known published sources, is a first experience of the scientific biography of Gavriil Buzhinsky — Bishop of Ryazan, outstanding preacher and translator of the first third of the 18th century. Particular attention is paid to Bishop Gavriil's activities in the position of chief hieromonk of the Russian Navy and member of the Holy Synod. The article provides new information about sermons, church services, and other works composed by him.

Alexey Alexandrovich Blandov is a Postgraduate Student, Chair of Historical Regional Studies, Historical Department, St. Petersburg State University.

A.A. Khokhlov. The Ideological and Organizational Principles of the First Illegal Seminary Organizations in Kazan in Late 19th Century (Based on the Materials of the National Archives of the Republic of Tatarstan)

The article reveals the ideological foundation and principles of the operation of the first underground student organization within the walls of Kazan Theological Seminary by the example of Stepnitskiy's circle. It determines the link of the organization with similar secular student associations. The article reveals its ideological orientation and organizational forms. The study is based on archival documents not published before.

Alexandr Anatolyevich Khokhlov is a Postgraduate Student at Sh. Mardzhani's Institute of History of the Academy of Sciences in the Tatarstan Republic (Kazan), Lecturer at Kazan Theological Seminary.

A.Y. Minakov. The Circumstances of the Occurrence and Activity of the "Orthodox Party" in the 1820s

The article considers the causes of the occurrence of the so-called "orthodox party" in the first quarter of the 19th century, the members of which achieved the prohibition of Masonic lodges, the shutdown of the Bible Society, the prohibition of the dissemination of Western mystics' works, and elimination of the Ministry for Religious Affairs and Public Education in the Russian Empire in the 1820s.

Arkadiy Yuryevich Minakov is a Doctor of History, Lecturer at Voronezh Theological Seminary, Associate Professor at Voronezh State University.

Priest Alexiy Kolcherin. Orthodox Mission through Education: Schools of N.I. Ilminskiy in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries

Readers' attention is brought to the historical essay on the history of the Orthodox mission in the Kazan region, the biographical information about Nikolay Ivanovich Ilminsky, an outstanding missionary and educator, the description of the structure of the missionary and educational system established by him and its achievements. It is noticed, that since the second half of the 19th century and up to the 1917 revolution thanks to Ilminsky's missionary and educational ideas Kazan was the centre of missionary activity of the Russian Orthodox Church.

Priest Alexiy Kolcherin is a Candidate of Theology, Doctoral Student of the Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate and Doctoral Studies, Lecturer at Kazan Theological Seminary.

I.V. Ambartsumov. Problems and Collisions of Marriage Law in the Russian Empire (Late 19th – Early 20th Centuries)

The article is devoted to the marriage law of the Russian Empire. It considers a number of controversial situations and incidents which arose due to the interpretation and practical application of Russian marriage laws. Among the issues considered are the following: the marriage of schismatics in Russian law of late 19th – early 20th centuries, the laws of the Russian Empire on mixed marriages and their relationship with the canons of Christian Churches, the problem of recognition in Russia marriages contracted abroad, the problem of harmonization of Russian marriage laws with the religious toleration principles proclaimed in the 17th April 1905 decree, Stolypin's bill "On the Family Rights" and the struggle around it in 1907–1909.

Ivan Vladimirovich Ambartsumov is a Postgraduate Student at the Russian History Chair, Herzen's Russian State Pedagogical University, Graduate of St. Petersburg Orthodox Theological Seminary.

I.V. Lysenko. The Person of the Emperor-Passion Bearer in Public Consciousness of the Early 20th Century Russia

The article adduces the results of the study on detecting a true relationship to Emperor Nicholas II of his contemporary Russian society. According to the author's method based on content analysis the data of more than 1,300 issues of newspapers and 6,600 types of postcards issued in Russia from 1896 to 1917 have been processed. The results have been shown graphically and published for the first time.

Igor Vladimirovich Lysenko is a Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Director of the Institute for Further Education of Russian Christian Humanities Academy, Lecturer at St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

D.V. Khmyrov. Russian Church Emigration in China in Historical and Political Context: from the Age of Militarists to Sino-Japanese War (1917–1937)

The article is devoted to Russian Church emigration in China during the period from 1917 to 1937. It considers domestic historiography of recent years, which made a significant contribution to the study of the issue. The article throws light upon the historical significance of the Russian Orthodox Church in China in a complex political and national context — its opposition to cultural, property, and religious discrimination, and to internal disagreements, its help and care for refugees, construction of churches, and ascetics' activities.

Dionysiy Vladimirovich Khmyrov is a Master of Theology, Postgraduate Student of St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

N.V. Stratilat. Romania's Eastern Church Policy and the Situation of the Orthodox Church in Moldova during the Great Patriotic War of 1941–1945.

The article is devoted to the history of the Orthodox Church in Moldova during one of the most difficult periods of the existence of the Moldavian Church — the German and Romanian military occupation of 1941–1944. The study considers: the activities of the Romanian Orthodox Church in occupied Moldavia, the theft of church property, the political position of monks, as well as the forms and methods of the use of church structures for ideological service to Romanian policy by Romanian dictator Ion Antonescu's regime in occupied Moldova during the Great Patriotic War.

Nikita Viktorovich Stratilat is a Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Research, Head of Church Practical Chair, Pererva Orthodox Theological Seminary.

M.V. Shkarovskiy. Documents of St. Petersburg Archives as a Source for Studying the History of the Russian Orthodox Church

The article is devoted to the formation and use of St. Petersburg archival funds on the history of the Russian Orthodox Church. Two federal, seven central and dozens of archives of scientific institutes, museums, offices, as well as manuscripts departments of major St. Petersburg libraries store the richest complex of materials on the

history of the Russian Orthodox Church (mainly 18th – 20th centuries), which has been used by researchers only in recent 20 years. Historians and archivists are to explore and enter into scientific circulation hundreds of thousands of documents. This field requires the cooperation of state and church organizations, including archives of theological schools.

Mikhail Vitalyevich Shkarovskiy is a Doctor of History, Professor at St. Petersburg Orthodox Theological Academy, Leading Researcher at St. Petersburg State Archives.

P.I. Gaidenko. The Criteria for Selecting Candidates for Episcopacy in Pre-Mongol Russia: a Few Traits to the Picture of the Religious Life in Old Russian Society

In accordance with ancient ecclesiastical precepts and practices, a key figure in church organization is a bishop. The situation in Old Russia in this respect was not an exception. The selection of candidates for vacant bishop sees represented an important stage in the life of the metropolitanate in general and the church community of the city in particular. The present article attempts to identify the specific criteria required by city dwellers and their princes for candidates to occupy the bishop sees.

Pavel Ivanovich Gaidenko is a Doctor of History, Professor at the Humanities Chair, Kazan National Research Technological University.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://spbpd.ru/extra/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Материалы для публикации подаются авторами в журнал только через официальный сайт журнала spbpd.ru из «Личного кабинета» (для авторов, не зарегистрированных на сайте, необходимо это сделать). После регистрации у авторов имеется возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих он-лайн форм и загрузки электронного файла, получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента, следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2013

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)

Свидетельство о регистрации
ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Издается с 1821 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА

Тел.: +7 812 717 39 89

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: диакон Петр Филонов

Ответственный редактор-корректор: иеромонах Иларион (Резниченко)

Редакторы-корректоры: Ольга Владимировна Пржигодзкая, священник Алексей Красавин,

Максим Никулин, Антоний Ковалевич

Переводчик на англ. яз.: Максим Никулин

Верстка: диакон Петр Филонов

Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{e}}\text{L}_{\text{A}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$

Дизайн обложки: Максим Домасев

Подписано в печать: 4 июня 2013 г. Формат 70 x 100 / 16

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine

Тираж 400 экз. Объем журнала: 13.2 а.л.

На последней стр. обложки: фотография Н.И. Ильминского