

Вера Шевцова

**ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИИ  
НАКАНУНЕ 1917 г.**

Перевод Е. Итэсь и В. Шевцовой  
под наблюдением Д. М. Буланина



Санкт-Петербург  
2010

Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. – СПб.: «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2010. – 488 с., ил., пер.

Книга знакомит читателя с представлениями о церкви, общине и мирянах, которые были распространены среди подданных Российской империи, исповедовавших православие, в конце XIX–начале XX в. В эту эпоху Русская Православная Церковь переживала глубокий внутренний кризис: ни раньше, ни позже споры о принципах организации и управления церковной жизнью не достигали такого накала и такого размаха. Люди понимали, что от правильного решения наиболее важных вопросов зависит будущее церкви и церковной общины. События, последовавшие за 1917 г., не сняли описываемые конфликты с повестки дня, многие из них и сейчас ждут своего решения.

Перевод Е. Итэсь и В. Шевцовой под наблюдением Д. М. Буланина

Отв. ред. Д. М. Буланин

This translation of *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*, originally published in English in 2004, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc.

Настоящий перевод книги «Православие в России накануне 1917 г.», вышедшей на английском языке в 2004 г., публикуется по договору с издательством Оксфордского университета.

## Оглавление

От автора .....	5
Вступление .....	12
Глава 1 Народ Божий Разные представления об общине и мирянах .....	27
Глава 2 Диалектика храма Святое место и православное самосознание .....	96
Глава 3 Часовни Символы церковных антиномий .....	168
Глава 4 Церковные праздники Расчет священного времени .....	221
Глава 5 Иконы Чудеса, память и Священная история .....	285
Глава 6 Знамена Богородицы .....	352
Заключение .....	416
Литература .....	424
Список сокращений .....	448
Список иллюстраций .....	450
Указатель .....	453
Д. М. Буланин. Последние десятилетия народа-богоносца ..	457

*Моему мужу Джону,  
детям – Нине и Анне –  
и моим родителям – Нине и о. Федору*

## От автора

У книг, как у икон, о которых пойдет речь в данном исследовании, есть своя судьба. Есть своя предыстория и у этой книги. В 1988 г., будучи аспиранткой Йельского университета, я отправилась в Санкт-Петербург (тогда Ленинград) и провела там полтора года как стажер Духовной академии. Многие, с кем я тогда познакомилась, внесли свой вклад в создание этой книги, помогая мне и поддерживая меня в моих начинаниях. Я рада, что наконец имею возможность выразить им свою искреннюю благодарность не только устно, но также на страницах опубликованного исследования.

В самом начале моей работы над этой книгой профессор Грегори Фриз посоветовал мне заняться исследованием одной губернии или края в дореволюционной России. Поскольку тогда еще существовал Советский Союз, западным ученым было довольно сложно получить разрешение на длительное проживание в столичных городах – в Ленинграде и в Москве, необходимое для работы в центральных архивах, в которые они к тому же не всегда получали неограниченный доступ. А преодолеть запутанный бюрократический лабиринт, чтобы добраться до провинции и остаться там на сколько-нибудь продолжительный срок, казалось вообще невозможным делом.

За те месяцы, что я провела в Ленинградской Духовной академии, мне удалось значительно продвинуться в своих архивных и библиографических изысканиях. Я хотела бы выразить свою признательность руководству Ленинградской Духовной академии и о. Михаилу Рошаку, который помог мне с официальным обменом. Также хотелось бы поблагодарить митрополита Смоленского и Калининградского, ныне патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева), Отдел внешних церковных связей при Московском Патриархате и бывшего ректора Духовной академии о. Владимира Сорокина за их помощь и поддержку. Я выражаю признательность покойному диакону Андрею Чижову и епископу Петергофскому

Маркеллу (Ветрову) за помощь в организации поездок по России и в добывании разрешения на них. Я также благодарна Александру Анатольевичу Алексееву, который помог мне получить допуск к работе в архивах, когда это было все еще проблематичным. Благодаря его активному содействию, я смогла заниматься не только в архивах Ленинграда, но также в областном архиве города Курска. И хотя я не нашла в Курском архиве материалы, которые меня интересовали, благодаря этой поездке я познакомилась с несколькими замечательными людьми и получила возможность быть свидетелем живой православной культуры на местном уровне. Я выражаю признательность архиепископу Курскому Ювеналию за оказанное мне гостеприимство во время моего пребывания в этом городе.

В 1991–1992 гг. я получила грант на продолжение своего исследования в России от Совета по международным исследованиям и обменов (IREX). И хотя со времени первой поездки прошло всего два года, ситуация в России значительно изменилась. В частности, после неудачной попытки переворота, направленной против Михаила Горбачева в августе 1991 г., Россия стала более открытым обществом, в котором получить допуск к работе в архивах стало намного проще. Серафима Игоревна Варехова, сотрудник Российского государственного исторического архива, и Валентина Петровна Иванова, сотрудник Российского этнографического музея, где находится ценнейший Тенишевский архив, существенно помогли мне при работе в этих двух хранилищах. Из областных собраний документов я решила сосредоточить внимание на архиве Вологодской епархии, так как он известен разнообразием и богатством своих фондов – репутация, которая подтвердилась в процессе моей работы. Академик Б. В. Афанасьев, сотрудник С.-Петербургского института истории РАН, оказал мне неоценимую помощь, особенно в решении проблемы с жильем в Вологде. Наконец, я хотела бы выразить благодарность всем сотрудникам Государственного архива Вологодской области, которые помогли мне в работе, чем только могли. В самой Вологде я бы не смогла обойтись без помощи В. А. Саблина, сотрудника Вологодского педагогического института: он не только познакомил меня с городом и его окрестностями, но и организовал поездку в Тотму, где я смогла ознакомиться с дневниками крестьянина А. А. Замараева. И хотя эти дневники были впоследствии опубликованы, чтение их в оригинале, в провинциальном городке, где они были написаны, произвело на меня неизгладимое впечатление. С теплым чувством я вспоминаю также общение с работниками Тотемского краеведческого музея во время наших совместных чаепитий.

Хотя первоначальный замысел сосредоточить изыскания на материалах отдельной епархии помог мне ограничить количество исследуемых источников, скоро стало очевидным, что тема моей работы выходит не только за рамки отдельного региона, но также за рамки того исторического периода, который я исследовала. В частности, я поняла, что тема «народного», или «бытового», православия предполагала изучение самого понятия «церковь» и того, что значило «принадлежать к церкви». А это была уже в значительной степени новая тема. Оказалось необходимым переосмыслить прочитанный материал и начать поиск новых источников, которые помогли бы выявить, как по-разному внутри собрания верующих воспринималась и проявляла себя общность, которую принято называть «церковью».

И вновь, еще на несколько лет, я погрузилась в исследовательскую работу. Сотрудник Российского государственного исторического архива Серафима Игоревна помогла мне заказать копии материалов, благодаря которым я продолжила свои изыскания, не прерывая преподавательской деятельности. Ольга Анатольевна Родионова помогла с библиографической частью работы. На последнем этапе работы над книгой несколько музеев и архивов любезно предоставили мне фотографические материалы для иллюстраций. В этой связи я хотела бы выразить особую признательность Людмиле Борисовне Урицкой из Российского этнографического музея, сотрудникам Центрального государственного архива кино-, фото- и фонодокументов, работникам Отдела межбиблиотечного обмена Российской национальной библиотеки в С.-Петербурге, директору Российского государственного архива в С.-Петербурге Александру Ростиславичу Соколову и Татьяне Александровне Кулаковой, директору Государственного архива Вологодской области. Я также приношу свою благодарность Ольге Анатольевне Поляковой из Коломенского государственного музея-заповедника и Марии А. Александровой, сотруднику Третьяковской галереи. Я благодарю своих соотечественников – сотрудников Музея икон часовни Св. Анны в Стебридже (штат Массачусетс), Гарри Холлингворта из Холлингвортского музея изобразительных искусств и доктора Робина Джонса, которые любезно предоставили фотографии икон Богородицы из своих частных коллекций. Я также хотела бы выразить признательность сотрудникам Отдела фотографий и гравюр из Библиотеки Конгресса за то, что они предоставили мне фотографии из коллекции Прокудина-Горского. Отдельная благодарность Елене Силк, библиотекарю из Свято-Владимирской семинарии в штате Нью-Йорк, за

ее великодушную помощь в поиске и предоставлении книг, нужных для успешного завершения этого исследования.

Как знает каждый, кто прожил в России сколько-нибудь длительный срок, выжить здесь одному, особенно иностранцу, без чьей-либо помощи почти невозможно. Трудно переоценить ту поддержку и помощь, которую оказали мне мои русские друзья. В. Антонов, Н. Горелова, С. Зимин, И. Мольская, священник Борис Пивоваров, О. Родионова поддерживали меня в сложных ситуациях и с интересом обсуждали со мной мою работу. Профессор И. Стеблин-Каменский сделал все возможное, чтобы меня допустили до работы в Тенишевском архиве в то время, когда получить такое разрешение было чрезвычайно трудно.

Наставники и коллеги здесь, в США, также оказывали мне всестороннюю поддержку. Пол Бушкович, Ярослав Пеликан и Марк Стейнберг следили за ходом моего исследования с самого его начала и были всегда готовы помочь советом. Косара Гаврилович прочитал первый черновой вариант моей книги и сделал важные замечания. Очень ценными были критические замечания Пола Вальера по 1-й главе и вступлению.

В последнее десятилетие православие в России стало предметом особого интереса среди американских историков-русистов. Хотя теперь мои научные интересы больше связаны с историей религии, а не с историей как таковой, большинство моих коллег, являясь специалистами по истории России, занимались (и продолжают заниматься) темами, касающимися истории православия в России. Некоторые из них – Крис Чулос, Юджин Клэй, Роберт Джераси, Надежда Киценко и Лаура Манчестер – были также моими коллегами во время поездки в Россию в 1991–1992 гг. по гранту IREX, и я благодарна им за продолжающееся профессиональное общение и товарищескую поддержку. Я также извлекла для себя большую пользу из бесед и переписки со Стефаном Баталденом, Хетер Колеман, Николаосом Хриссидесом, Лаурой Энгельштайн, Грегори Фризом, Давидом Голдфранком, Валери Кивельсон, Ив Левин, Брендой Меен, Роем Робсоном, Дженифер Спок, Ольгой Цапиной, Вильямом Вагнером и Кристиной Воробец.

Я также чрезвычайно признательна многим сотрудникам Смит Колледжа – своим коллегам и администрации – за их великодушную и постоянную поддержку. Особо я хотела бы поблагодарить профессора Джона Коннолли, который одно время занимал должность декана, а затем исполнял обязанности президента колледжа. Он всегда откликался на мои просьбы, касающиеся нужд исследования, шла

ли речь об увеличении количества единиц межбиблиотечного обмена или о финансовой поддержке исследования. Я признательна всем членам Комитета по компенсации затрат и развитию, которые на протяжении многих лет оказывали мне разнообразную финансовую помощь, необходимую для завершения этого проекта.

Я благодарю сотрудников Отдела межбиблиотечного обмена Смит Колледжа Кристину Руан и Наоми Стуртевант, которые все эти годы напряженно работали, выполняя мои заявки на необходимую литературу. Дик Фиш и Эрик Пархам оказали помощь в подготовке фотографий для этой книги, а Мери Беллино и Екатерина Итэсь – в подготовке моей рукописи к публикации. Мои коллеги Джон Афферика, Денис Хадсон, Юстина Грегори, Кэрл Залески и Лоис Дубин оказали мне моральную поддержку, которая так необходима при проведении подобных исследований. Я признательна Кэрл Залески за то, что она взяла на себя труд прочесть рукопись и посоветовала мне обратиться в издательство Оксфордского университета. Из сотрудников этого издательства мне особенно хотелось бы поблагодарить исполнительного редактора по религиозной литературе Синтию Рид, которая с энтузиазмом отнеслась к моему исследованию, а также ее помощника Тео Калдерара, который всегда с готовностью отвечал на мои многочисленные вопросы, возникавшие в процессе работы.

Свой вклад в финансовую поддержку и в создание этой книги, наряду со Смит Колледжем, внесли также другие организации. Я благодарю Объединенный комитет по Советскому Союзу при американском Совете по исследованиям в области социальных наук (SSRC), Американский совет научных сообществ (ACLS), Национальный фонд гуманитарных наук (NEH) и Совет по международным исследованиям и обменам (IREX).

В связи с переводом этой книги на русский язык и изданием ее в России, я благодарна в первую очередь Дмитрию Михайловичу Буланину за то, что он взялся за этот непростой труд. Я признательна также Екатерине Итэсь и ценю мастерство в той чрезвычайно сложной и ювелирной работе, которую требует перевод монографического исследования подобного рода. Отдельная благодарность Смит Колледжу за щедрую финансовую поддержку, которую он оказал этому международному проекту.

И, наконец, я никогда не смогла бы довести до конца это исследование, если бы не поддержка и любовь моей семьи. Мои родители, о. Федор и Нина Шевцовы, не ограничились рамками родительских обязанностей, содействуя завершению проекта, и оказывали мне

и моей семье всю и всяческую помощь. Моя мать посвятила моим детям, Нине и Анне, восемь лет своей жизни, помогая растить их и воспитывать. На протяжении всех этих лет мои дочери были источником радости для меня, и я сожалею, что никогда уже не смогу компенсировать долгие часы работы вдали от них. С самого начала работы над книгой мой супруг, доктор Джон Зебрун, с которым я познакомилась, когда он учился в Свято-Владимирской семинарии, был компетентным ее критиком. Будучи врачом по специальности, он оставался мне твердой опорой, несмотря на свою занятость и свои собственные профессиональные интересы. За последние десять лет он не только выслушал бесчисленное количество рассказов об иконах, церковно-приходской жизни и т. п., но также принимал участие в их обсуждении. Более того, черновой вариант оригинала английского текста отдавался на его суд. Терпению и любви членов моей семьи я и посвящаю эту книгу.

Первый вариант главы 3 был предварительно опубликован под заголовком «Chapels and Ecclesial World of Prerevolutionary Russian Peasants» в 1996 г. в журнале «Slavic Review». С разрешения Американской ассоциации по развитию славистики, которой принадлежат авторские права на эту статью, часть ее воспроизведена в этой книге. Глава 4 была частично опубликована в 1999 г. в журнале «Russian Review» под заголовком «Icons, Laity, and Authority in the Russian Orthodox Church, 1861–1917», а также в журнале «Church History: Studies in Christianity and Culture» в 2000 г. под заголовком «Icons, Miracles, and Orthodox Communal Identity in Late Imperial Russia». Я благодарю все три журнала за разрешение перепечатать эти материалы.

Я выражаю признательность за разрешение использовать иллюстрации, которые любезно предоставили:

Государственная Третьяковская галерея, Москва (ил. 2.1, 5.6, 6.8);

Государственный архив Вологодской области (ил. 3.6);

Коллекция Коломенского государственного музея-заповедника (ил. 6.6);

Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон (ил. 2.3, 3.1, 3.2);

Коллекция Франка и Фрэнсис Карпентеров, Библиотека Конгресса США, Вашингтон (ил. 2.4);

Музей икон часовни Св. Анны, Стебридж, Массачусетс (ил. 6.3);

Российская национальная библиотека, С.-Петербург (ил. 3.7);

Российский государственный исторический архив, С.-Петербург (ил. 5.1, 5.7, 6.4, 6.9);

Российский этнографический музей, С.-Петербург (ил. 2.2, 3.3, 3.4, 3.5, 3.8, 5.5);

Центральный государственный архив кино-, фото- и фонодокументов, С.-Петербург (ил. 4.1, 6.5);

Частная коллекция Гарри Холлингворта, Холлингвортский музей изящных искусств, Орlando, Флорида (ил. 6.7);

Частная коллекция Робина Р. Джонса, доктора медицинских наук (ил. 5.2, 6.2).

## Вступление

Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос.

1 Кор. 12: 12

Данное исследование посвящено религиозной общине и тому, как она функционировала в русском православии накануне роковых событий 1917 г.

С самого зарождения христианства община являлась его основной составляющей. Богослов и историк православной церкви Георгий Флоровский как-то заметил в отношении раннего христианства, что «быть христианином означало просто принадлежать к общине. Никто не мог быть христианином сам по себе, как отдельная личность, но только вместе с «братьями», в духовном единении с ними».<sup>1</sup> Несмотря на всю важность общины для христианства, община как таковая – ее формы и природа – до последнего времени не являлась предметом широкого систематического осмысления.<sup>2</sup> Общинный характер христианства, по выражению известного католического богослова Ива Конгара, являлся живой реальностью, которую верующие испытывали в своей повседневной жизни, а не просто плодом их богословских и догматических построений. Интерес к феномену общины часто возникал в периоды кризисов. Христианские мыслители обращались к теме общины и интенсивно обсуждали ее цели и идеалы, характер и значение взаимоотношений ее членов, а также ее организационные формы всякий раз, когда нормы общинной жизни ставились под сомнение с социальной, политической или философской точек зрения. Так было в середине I в. н. э., когда апостол Павел обратился с посланиями к христианским общинам Коринфа и Филипп. Так было во II и III вв. н. э., когда Иринеи из Лиона и Киприан из Карфагена боролись с влиянием христиан-гностиков и с гонениями на христианство. Всплеск интереса к этой теме имел место и позднее – в средние века и в ранний период новой истории.

Рубежом в истории христианских взглядов на общину стала эпоха Реформации XVI в. Если до Реформации христианские мыслители занимались главным образом вопросом о сущности Христа и богословской антропологией, то в период новой истории они обратились к теме христианской общины и к определению связанного с общиной самосознания верующих.<sup>3</sup> Учение Мартина Лютера о «всесвященстве христиан» привело, по мнению некоторых ученых, к эмансипации мирян.<sup>4</sup> И хотя позднее, под влиянием событий крестьянского восстания 1525 г., Лютер изменил свою точку зрения, его протест против разделения христианской общины на духовенство и мирян как лиц «духовных» и «светских» не прошел бесследно для последующих поколений. Революционная идея Лютера в сочетании с дальнейшим развитием социальных и демократических взглядов в эпоху Просвещения усиливала внимание к вопросу о мирянах и их роли в христианской общине и – что, возможно, более существенно – способствовала развитию среди верующих чувства личной принадлежности к «Телу Христа». Подобные новшества бросали вызов тем, кто придерживался привычных взглядов по вопросу о религиозном авторитете – вопросу, который протестанты и католики оказались вынуждены решать заново (или игнорировать) на протяжении всего XIX в. Следствием их поисков стал беспрецедентный интерес западных богословов на рубеже XIX–XX вв. к вопросу о природе церкви.<sup>5</sup>

Восточное православие, особенно русское, не могло избежать влияния этих интеллектуальных поисков. Показательным примером того, что занимало умы образованных мирян в России того времени, является письмо группы верующих, направленное в сентябре 1917 г. членам исторического Всероссийского церковного поместного собора, который проходил в Москве в 1917–1918 гг. В этом письме верующие определяли себя как «союз горячих сторонников православия» и выдвигали смелые предложения по реформе церкви. Они также выражали недовольство существующим иерархическим устройством православной церкви, в котором мирянам отводилась пассивная роль «молчаливых наблюдателей». Верующие, утверждали они, не могут быть пассивными по отношению к религиозным вопросам. «Религия предполагает чувства любви и преданности, и без этих чувств жизнь в общине невозможна».<sup>6</sup>

Эти критические чувства, вызванные существующими представлениями об иерархии, личности и общине, были выражены в роковой для России 1917 г. Этот год стал одновременно кульминацией и началом тех политических и социальных потрясений, кото-

рые столь драматично изменили культурные ориентиры страны. За сравнительно короткий срок самая большая христианская страна новейшего времени превратилась в атеистическое государство.<sup>7</sup> Накануне резкой смены политического курса русское православное духовенство пережило ощущение полного «духовного крушения».<sup>8</sup> Чтобы преодолеть состояние кризиса, официальная церковь поставила перед собой задачу пересмотреть свое административное устройство на основе нового прочтения и переосмысления своего прошлого. В процессе решения поставленной задачи духовенство и православные мыслители оказались вовлечены в горячие споры о принципах управления и организации православной общины – споры, во многом аналогичные дискуссиям эпохи Реформации и Второго Ватиканского собора (1962–1965). Главной темой этих споров, тесно связанных с переживаемым Россией процессом модернизации, была важнейшая роль мирян в церковной жизни и в управлении церковью.

Этот исторический момент был во многом кульминационным в жизни Русской Православной Церкви. Многие православные христиане, как в России, так и за рубежом, до сих пор обращаются к данному историческому периоду в поисках ответа на насущные вопросы в стремительно меняющемся мире. Важно отметить, что тот этап в истории русской церкви, кульминацией которого стал Всероссийский церковный поместный собор 1917–1918 гг., начался приблизительно в 1861 г., когда крестьянство, составлявшее большую часть православных мирян, было освобождено от крепостной зависимости и смогло, в большей или меньшей степени, распоряжаться своей жизнью. Отмена крепостного права положительно сказалась на организации приходской жизни в целом и особенно бывших помещичьих крестьян, так как порядок религиозной жизни прихожан теперь не зависел от личных склонностей помещика. Государственные и удельные крестьяне, которые всегда испытывали гораздо меньше контроля над их повседневной жизнью, в 1860-х гг. также поднялись на более высокий социальный и политический уровень. Более того, в период с 1861 по 1917 г. государством и церковью были предприняты интенсивные меры по реформе образования, которое теперь включало формальное изучение православия. Реформа образования, оказавшая влияние как на крестьян, так и на другие слои населения, в сочетании с возросшим значением проповеди в приходских храмах, появлением духовной литературы «для народа», открытием сельских библиотек обеспечила рядовым верующим широкий доступ к формальным толкованиям вопросов веры.<sup>9</sup>

Религиозное образование, по всей видимости, оказало значительное влияние и на православную общину в целом. Религиозное просвещение приводило к тому, что прихожане начинали исповедать или отрицать веру осознанно, а не просто принимали ее пассивно. В этом отношении образование способствовало процессу религиозного расслоения рядовых мирян задолго до того, как закон 1905 г. о свободе вероисповеданий официально предоставил подобный выбор. Рост грамотности среди населения и появление доступной религиозной литературы в определенной степени способствовали формированию духовной и религиозной независимости мирян, так как помощь приходского священника, который раньше читал и разъяснял священные тексты прихожанам, не была уже так необходима. Более того, религиозная литература часто ориентировалась на отдельного верующего. Сборники житий святых и руководства по духовному совершенствованию, как и брошюры, посвященные обязанностям христианина и препятствиям на пути к спасению, весьма редко упоминали о важности общины в жизни верующего. И, наконец, признание необходимости религиозного образования неизбежно должно было изменить отношение к пастве среди приходских священников так, чтобы в своих прихожанах они начали видеть не просто безликую народную массу, а сознательных и осведомленных в вопросах веры мирян. Принимая во внимание описанные выше общие изменения в церковной жизни на местном уровне во второй половине XIX в., мы понимаем, почему вопрос о роли и обязанностях прихожан в православной общине стал самым острым накануне революций 1917 г.

Социальная и политическая обстановка в России конца XIX и начала XX вв. ускорила столкновение православной церкви и «модернизма». Так называемый новейший период истории (начало и конец которого историки определяют по-разному) поставил перед христианской общиной проблемы, которые тем или иным образом были связаны с вопросом о религиозном авторитете. Реакция католического мира на этот вызов нашла отражение в окружающих посланиях папы Римского, таких как «Список ошибок» (*Quanta Cura*) 1864 г. и энциклика 1907 г. (*Pascendi dominici gregis*), направленных против учения «модернистов». Оба эти документа были попыткой представителей Ватикана защитить христианство и христианскую общину от того, что официальная католическая церковь понимала как угрозу со стороны модернизма, и касались наиболее важных вопросов – о понятии церкви, об «учительстве церкви» и о свободе верующих.<sup>10</sup>



Кризисные ситуации в жизни общины верующих часто дают исследователям возможность понять характер и движущие причины изменений, наблюдавшихся в ее истории. Напряженность отношений в религиозных общинах, возникшая в результате значительных исторических событий, выявляет ранее скрытые «линии взаимодействий» и, таким образом, позволяет изучать ее внутренние формы и устройство. Задачей данной работы является исследование религиозной инфраструктуры и общинной динамики православия в России в последние десятилетия накануне 1917 г. В книге рассматривается, как данная инфраструктура и процессы влияли на формирование чувства принадлежности к церкви. Ведь именно чувство личной принадлежности определяло единство и судьбу православной общины.

К настоящему исследованию меня привели мои давние научные интересы в сфере религии и истории православной церкви, пересечение которых и побудило меня к изысканиям в определенном направлении. В частности, если говорить о религии, это был вопрос о механизме действия христианской общины как таковой. Меня интересовали действия и мысленные образы, с помощью которых (независимо от существующих общинных институтов) верующие, заявляющие об исповедании определенной религии, выражают и определяют свою принадлежность коллективу общины в данный исторический период. Меня также интересовали те исторические моменты, которые в сознании христиан выдвигали на первый план вопрос об их коллективности – общности. Хотелось понять, какие события и – шире – социальные и культурные движения способствовали возникновению таких моментов и каким было влияние этих событий на религиозную коллективную жизнь христиан. Этот широкий круг вопросов принимал более конкретную форму в контексте моего профессионального интереса к судьбам православной религии в новейшее время, а именно в России в эпоху до переломного 1917 г. Поиск ответов привел меня к изучению православия в России накануне революций 1917 г. и потребовал обращения к архивным и уже опубликованным источникам, которые могли определить основные направления, темы и проблемы в изучении повседневной жизни русской православной общины того времени.

С точки зрения ученого, исследование этой темы представляло определенные трудности как в практическом, так и в теоретическом плане. Практически исследователю необходимо иметь дело со статистическими данными более 80 миллионов «официальных» православных христиан в европейской части России того времени,

которые составляли 85 % ее населения.<sup>11</sup> Большинство из них были крестьяне, хотя довольно значительную часть составляли купцы, мещане и дворяне. Если принять во внимание обширность территории европейской части России и огромное разнообразие типов верующих, объединенных под термином «миряне», возникает вопрос, как подойти к исследованию религиозной общины, ее образа жизни и православного самосознания верующих.

В теоретическом плане исследователь общности в христианстве неизбежно вынужден иметь дело со словом «церковь». Это слово происходит от греческого *κυριακόν* – «принадлежащий Богу», которое применялось для обозначения места, где совершалось богослужение. Кроме того, слово «церковь» применяли также для перевода греческого слова *ἐκκλήσια* – «собрание», которое ранние христиане использовали для обозначения себя как особой группы, или общины. В свою очередь, греческое слово *ἐκκλήσια* в Септуагинте было употреблено для перевода древнееврейского слова, которое имело значение «народ Бога – Израиль – собравшийся в присутствии Бога».<sup>12</sup> В силу того, что слово «церковь» содержало в себе эти два основных значения («здание» и «собрание»), а также принимая во внимание многовековую историю общественно-церковного устройства и обрядов, современные историки церкви признают, что понятие «церковь» является настолько многогранным, что четко очертить и определить его как предмет исследования чрезвычайно сложно.<sup>13</sup> При таком подходе история церкви, «в широком смысле, включает в себя все, даже само Священное Писание»,<sup>14</sup> т. е. все, что может быть отнесено к «истории христианства»: литургические ритуалы, обряды, иконы, музыку, догматы, жития святых и благочестие верующих. Следовательно, изучение церкви с таких позиций неразрывно связано с «религиоведением» (в академическом понимании этого термина).

Предыдущие исследования в области христианской религии и церкви в целом и православия в России в особенности, как правило, относятся к одному из трех направлений. Первое направление изучает традиционную историю церкви, которая ограничивает свое внимание преимущественно деятельностью епископов, высших церковных чинов и связанных с церковью государственных сановников, а также официальными средствами, через которые священные догматы передавались «непросвещенным массам».<sup>15</sup> Этот подход был известен еще со времен античности, когда рукоположенных клириков стали отождествлять со «священным» и отличать от «мирских» рядовых членов общины.<sup>16</sup> Ограниченность такого подхода заключа-

ется в том, что взгляды и поступки мирян оставались практически за рамками подобных исследований, авторами которых обычно были церковнослужители. Во второй половине XX в. историки православной церкви – подобно историкам протестантской и католической церкви – становятся все более разнородной группой исследователей. Вопрос о конфессиональной принадлежности историка отходит на второй план.<sup>17</sup> Но тем не менее тенденция ограничивать изучение церкви главным образом вопросами ее устройства и деятельности духовенства и монашества сохраняется.<sup>18</sup>

Второе направление известно как экклесиология, которая является особой областью богословия. Экклесиологические размышления исследуют природу, организацию и внутреннюю жизнь христианской общины, основываясь на библейских источниках и на трудах отцов церкви.<sup>19</sup> Одной из сильных сторон экклесиологического подхода является то, что придерживающиеся его пытаются сформулировать четко выраженное представление о христианской общине, которое может быть практически (или теоретически) принято всеми членами общины. Как правило, такое представление включает и мирян. При этом недостатком данного подхода оказывается нередко идеализированное изображение «народа», исполняющего только те роли, которые были назначены ему богословами. Следовательно, и при этом подходе рядовые члены общины остаются «безмолвными».<sup>20</sup>

Третье направление в изучении церкви, более светского характера, возникло сравнительно недавно, когда историки культуры и общества заинтересовались повседневным бытом и «голосом» народа, который трудно бывает выявить в исторических источниках. В то время как историкам, исследовавшим «народную религию», удалось обнаружить немало документов, запечатлевших «голос народа», теоретически они часто не включали этот самый «народ» в понятие «церковь», о которой те же верующие свидетельствовали как о «своей», всячески подчеркивая собственную принадлежность церкви. Исследования о религиозности простого народа, таким образом, также имеют тенденцию представлять церковь как организацию религиозной «элиты», или «выдающихся» верующих. Одним из результатов этих исследований стало представление о «церкви» и «народе» как о сосуществующих, но очень часто противостоящих друг другу религиозных субкультурах: «официальной» (церковной) и «народной» (как бы она ни понималась).<sup>21</sup> До падения коммунистического режима именно такой подход был характерен для советских исследователей православной церкви в России. В их трудах до-

бrotный этнографический подход обычно сочетался с принципами марксистско-ленинской методологии и, как следствие, крестьянское, или «народное», православие понималось или как малая форма «официального» православия, или как мало связанное с «официальным» православием.<sup>22</sup>

На первых стадиях моего исследования каждое из вышеупомянутых направлений имело определенную эвристическую ценность. Тем не менее ни один из этих подходов не мог адекватно, сам по себе, быть применен для изучения понятия общины в русском православии. Столь многозначная тема потребовала более сложного, синтетического подхода. Соответственно, в первую очередь в этой работе исследуются существующие точки пересечения между церковной организацией, богословским представлением (или представлениями) об общине и так называемыми народными формами благочестия. Задача моего подхода – точно определить взаимосвязь этих трех сторон в бытии церкви, не упуская из виду как их расхождение, так и пересечение внутри православной общины в дореволюционной России. В этом смысле мое исследование присоединяется к тем исследованиям, которые, изучая формы и контуры «живой религии» («lived religion»), избегают простых дихотомий при анализе религиозной культуры.<sup>23</sup>

Когда я обратилась к этой теме, я начала с изысканий в архиве Вологодской епархии и стала изучать религиозные верования и обычаи «простого народа». Благодаря этим изысканиям мне удалось сделать очень важные для моей темы наблюдения. Вопреки существующей точке зрения, что «Священный Синод был так же далек от русской деревни, как и Зимний дворец», я обнаружила, что в действительности он стоял намного ближе к деревне, чем можно было предположить.<sup>24</sup> Миряне православного исповедания, в особенности крестьяне, ревностно относились к делам, связанным с верой и почитавшимся ими священными, и стремились исполнять все требования подобающим, согласно их пониманию, образом. Они активно использовали структуру церкви, например, для составления писем и прошений в епархиальную канцелярию и Святейший Синод. Эти письма и прошения являются своеобразным отражением взглядов мирян на различные стороны церковной жизни и на место рядовых верующих в жизни церкви. Большая часть моего исследования основана на сотнях подобных писем.

Я также обнаружила, что прошения, как правило, тематически группируются вокруг определенных смысловых «центров притяжения» религиозной жизни. И хотя эти центры были широко рас-

пространены и хорошо известны верующим, едва ли можно было рассматривать их как формы исключительно крестьянской православной религии. Определение главных центров религиозной жизни (местных по своим проявлениям, но всеобщих по своему значению) и изучение динамики и конфликтов, которые были связаны с ними, помогло мне решить вопрос о композиционном построении данного исследования.

Я решила организовать это исследование вокруг кульминационных очагов религиозной жизни у православных верующих дореволюционной России. Глава 1 вводит читателя в мир идей и представлений православной церкви конца XIX–начала XX в., времени острых дискуссий среди духовенства и образованных мирян о том, что же является организационным центром церковной жизни и что такое ее общинное устройство и порядок. Несмотря на то что определенные политические события оказывали ощутимое влияние на ход этих дискуссий и что споры эти имели глубокие корни в русской общественной и религиозной мысли, рамки моего исследования не предполагают подробного изучения политического и философского аспектов этих дебатов, так же как и подробной хронологизации административных изменений в церкви, наблюдавшихся в тот период. По сути дела, это темы для отдельных исследований. Задача моей работы заключается в том, чтобы познакомить читателя с представлениями о церкви, общине и мирянах среди православных верующих в России в конце XIX–начале XX в. В начале XX в. церковь в России переживала глубокий внутренний кризис. Никогда до этого, ни после того, споры о принципах организации и управления церковной жизнью не достигали такого накала и размаха в православных кругах. Любое решение по обсуждавшимся проблемам могло кардинальным образом изменить будущее православия в России и организацию общинной жизни православных верующих.

Главы 2–6 посвящены тем местам, тому времени и тем образам, вокруг которых православные верующие организовывали свою церковную жизнь, а именно приходским храмам, часовням, праздничным дням, чудотворным иконам и Богородице. Я обращаюсь к данным темам, чтобы понять, как воспитывалось и поддерживалось православное общинное сознание. В каждой из глав рассматривается один из смысловых центров, вокруг которых проявлялась вера, развивались религиозные чувства и складывались представления о принадлежности к православной общине. Поэтому в каждой главе материал представлен с двух сторон. Во-первых, рассматриваются тексты, учения, верования и иногда обряды, которые были связаны

с соответствующим понятием. Для верующих, как священнослужителей, так и мирян, они служили общим источником религиозных и исторических повествований, которые семантически обогащали жизнь общины. Во-вторых, я рассматриваю существовавшие в связи с каждым понятием различные точки зрения на порядок и организацию церковной общинной жизни и сложные отношения духовенства и мирян. Что являлось причиной возникавших вокруг этих центров напряжения и споров? Какое понимание церкви обнаруживают разные подходы к обсуждавшимся вопросам? Вот те вопросы, на которые я попыталась дать ответы в данном исследовании.

Приступая к исследованию православия как объединяющей идеи, необходимо разъяснить некоторые термины и понятия. Во-первых, «народ» в этом исследовании понимается как «церковный народ», как православные христиане, признающие себя таковыми. Русское крестьянство с точки зрения их вероисповедных взглядов было неоднородным: крестьяне могли осознавать себя членами различных религиозных общин или не отождествлять себя ни с одной из них. К тому же, религиозные понятия, о которых идет речь в этой книге, не были связаны с каким-то одним определенным социальным слоем. Для бесчисленного множества верующих, независимо от их общественного и экономического положения, эти понятия являлись знаками священной общины. Но чтобы исследовать общину и общинность в православии, необходимо учитывать мнения, представления и поведение не только «простого народа», но и «элиты», так как обе группы верующих часто выражали свою коллективную идею православия весьма сходным образом. При этом под «народом» – в отличие от духовенства – я понимаю мирян, которые активно и без принуждения принимали участие в церковной жизни и, с точки зрения священнослужителей, являлись паствой. Такая трактовка понятия «народ» позволяет снять извечный вопрос о религиозности «русского народа» в целом и сосредоточиться на практике и верованиях тех, кто считали себя православными христианами и являлись таковыми, с точки зрения церковных властей.

Во-вторых, историки часто понимают под словом «церковь» в основном церковную элиту – епископов, монахов и священников – и связанные с этой группой верующих структуры, события, поведение, мнения и представления. В данном исследовании, однако, термин «церковь» имеет более сложное значение. Подобно понятию «нация», понятие «церковь» было (и остается) сложным явлением, которое нельзя свести к бюрократическим структурам или к представлениям и идеям церковной иерархии и духовенства.<sup>25</sup> По-

этому далее под «церковью» (исходя из перевода греческого слова ἐκκλησία) понимается христианская община. В соответствии с этим я часто употребляю выражение «церковная община» («ecclesial community») как синоним слова «церковь». Под словами «община» или «общинность» имеется в виду сообщество верующих (духовенства и мирян), которое складывалось в определенной местности, но включало в себя также епархию с епископом и даже канцелярию Святейшего Синода в Санкт-Петербурге. Понятие «община» имеет и местный, и региональный, и национальный аспекты, или уровни.

Когда я только начинала эту работу в конце 1980-х гг., исследование православной общины в дореволюционной России нередко воспринималось как исследование «музейной» религии. Актуальность этой темы для широкой публики стала более очевидна в 1988 г., в год тысячелетия крещения Руси, когда многие православные и неправославные люди, жившие в Советском Союзе и за его пределами, проявили интерес к духовной традиции православия, которая, искаженная, изолированная и похороненная государством, официально считавшимся атеистическим, смогла выжить. С тех пор в России и Восточной Европе произошли стремительные политические изменения, в свете которых важность и актуальность данной темы стала еще более явной. Работая над заключительными страницами этой книги, я не могла удержаться, чтобы не отметить заголовки статей, появившихся в текущей российской религиозной и светской прессе: «Синод против Собора», «Заложен храм во имя Державной иконы Божьей Матери», «В день годовщины аварии на Чернобыльской АЭС освящен закладной камень будущей часовни», «Важность совершения крестных ходов», «В Иваново мироточат более тысячи икон», «Земля Божьей Матери».<sup>26</sup> Эти и подобные факты свидетельствуют, что «инстинктивный реализм» православия остался в силе,<sup>27</sup> несмотря на все, что пришлось пережить православной церкви в России в XX в. Многие из тех тенденций и конфликтующих мнений, которые я описываю в этой книге, продолжают характеризовать православие и по-прежнему ждут своего дальнейшего развития или решения. Я надеюсь, что моя книга поможет читателю выработать более точное представление об этих тенденциях в Русской Православной Церкви и дать им оценку не только в прошлом, но и в настоящем, а также распознать те потенциальные проблемы, которые они могут представлять для православия в России в будущем.

<sup>1</sup> Florovsky G. The Church: Her Nature and Task // Florovsky G. The Collected Works. Vol. 1. P. 59.

<sup>2</sup> Congar Y. L'Écclésiologie du Haut Moyen-âge. Paris, 1968. Цит. по: Jay E. G. The Church. Vol. 1. P. 147–148.

<sup>3</sup> Pelikan J. Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700) // Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago: University of Chicago Press, 1989. Vol. 5. P. 280–282.

<sup>4</sup> О понятии всеященства христиан см.: 1 Пет. 2: 9; Meinhold P. Modern Europe, 1800–1962 // The Layman in Christian History / Ed. S. Ch. Neill and H.-R. Weber. Philadelphia: Westminster Press, 1963. P. 170; Luther Martin. An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom // Luther Martin. Selections from His Writing / Ed. and trans. J. Dillenberger. New York: Doubleday, 1962. P. 407–410.

<sup>5</sup> Pelikan J. Christian Doctrine... P. 289.

<sup>6</sup> ГАРФ, ф. 34 331, оп. 1, д. 294, л. 557.

<sup>7</sup> World Christian Encyclopedia / Ed. D. B. Barrett. Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 9.

<sup>8</sup> См. замечания профессора канонического права А. И. Покровского в кн.: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 232.

<sup>9</sup> Несколько исследований крестьянских домашних библиотек, проведенных в середине и в конце XIX столетия, показывают, что к концу этого периода религиозные и духовно-назидательные книги по-прежнему составляли значительную их часть. Даже те, кто был неграмотным, могли легко получить доступ к духовной литературе, поскольку чтения вслух грамотными соседями или членами семьи, особенно в течение зимних месяцев и по воскресеньям, продолжали оставаться популярной формой совместного времяпрепровождения в сельской местности. См.: Ал-ский С. А. Очерки народной литературы. С. 137; Тарутин А. Что читают крестьяне Удимской волости...; Ивин И. О народно-лубочной литературе. С. 256. Также см. выводы Тенишевского бюро в: РЭМ, ф. 7, оп. 1. Данные по этому вопросу Пругавина и Рубакина содержатся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ф. 358). Деятели церкви вполне осознавали факт значительного увеличения светских книг в крестьянских домашних библиотеках во второй половине XIX в. См.: Перушевский Н. Г. О религиозно-нравственной книге для народного и детского чтения // РСР. 1907. № 13. С. 327–328. О светских книгах коммерческого характера, имевших хождение среди народа, см.: Brooks J. When Russia Learned to Read.

<sup>10</sup> The Papal Encyclicals / Comp. by C. Carlen. Ann Arbor, MI: Perlan Press, 1900. Vol. 1. P. 381–386; Vol. 3. P. 71–98.

<sup>11</sup> Эти цифры взяты из кн.: Россия: Энциклопедический словарь. Л., 1991. С. 76, 86; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1899 г. СПб., 1902. Ведомость 5.

<sup>12</sup> Pauck W. The Idea of the Church in Christian History // Church History. 1952. Vol. 21. P. 193.

<sup>13</sup> Spitz L. W. History Sacred and Secular // Church History. 1978. Vol. 46. P. 10; Monnich C. W. Church History in the Context of the Human Sciences //

Church History in Future Perspective / Ed. R. Auber. New York: Herder and Herder, 1970. P. 45.

<sup>14</sup> Congar Y. Church History as a Branch of Theology // Church History in Future Perspective. P. 85.

<sup>15</sup> Примеры традиционного изложения истории православной церкви в России см.: Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Париж, 1959; Pospelovskiy D. The Orthodox Church in the History of Russia. Crestwood, New York: St. Vladimir's Orthodox Seminary Press, 1998; Смолич И. К. История русской церкви, 1700–1917 / Перев. Б. Б. Вика, Ф. К. Конькова, А. В. Назаренко и прот. В. Цыпина. М., 1996–1997; Тальберг Н. Д. История русской церкви. Jordanville, New York: Holy Trinity Monastery, 1959; История русской церкви, 1917–1997 / Сост. прот. В. Цыпин. М., 1994–1997. Т. 9.

<sup>16</sup> Evdokimov P. Ages of the Spiritual Life / Orig. trans. Sister Gertrude; rev. trans. M. Plekon and A. Vinogradov. Crestwood, New York: St. Vladimir's Orthodox Seminary Press, 1988. P. 227–243; Pelikan J. Christian Doctrine... P. 13–14.

<sup>17</sup> Проблемы, относящиеся к конфессиональной принадлежности в изучении церковной истории, распространяются и на более широкий круг вопросов в истории религии. См.: McCutcheon R. T. The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. New York: Cassell, 1999.

<sup>18</sup> Примеры см.: Freeze G. L. The Parish Clergy...; Geraci R. P. Windows on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001; Manchester L. The Secularization of Orthodox Clergymen Sons in Late Imperial Russia // Slavic Review. 1998. Vol. 57. No. 1. P. 50–76.

<sup>19</sup> Если брать конец XIX в., см. основополагающее исследование протопресвитера и доктора богословия Е. П. Аквилонова (1862–1911) «Церковь» (1894), а также оказавший большое влияние на современников очерк А. С. Хомякова «Церковь одна» (М., 1991).

<sup>20</sup> Русская православная экклесиология до сих пор не получила должного внимания со стороны современных историков русской культуры. Пока можно сослаться только на фрагменты в книге Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» и несколько диссертаций, написанных о православных семинариях: Garklavs A. Ecclesiology in Russian Theology, 1840–1917. M. Dis. thesis. St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, 1982; Владимир, митрополит Киевский и всея Украины. Экклесиология в отечественном богословии. Магистерская диссертация. Киев, 1987.

<sup>21</sup> См. обсуждение этого вопроса: Shevzov V. Letting «the People» into «Church». Примеры из историографии Западной Европы см.: Blackburn D. Marpingen. P. 48, 51; Delamau J. Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation. Philadelphia: Westminster Press, 1977. P. 175–231; Religion and the People. P. 4–5; Thomas K. Religion and the Decline of Magic. New York: Scribner, 1971; Weber E. Peasants into Frenchmen. Stanford: Stanford University Press, 1976. P. 357–374. О проблемах, связанных с употреблением термина «народный» («popular»), см.: Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. Rev. ed. Cambridge, UK: Scolar Press, 1994. P. XIV–XXII. Примеры из историографии России см.: Chulos C. Peasant Religion...

especially P. 443; Freeze G. L. Institutionalizing Piety; Lewin M. Popular Religion in Twentieth-Century Russia // The World of the Russian Peasant. P. 155–168; Worobec C. D. Possessed. P. 20–86.

<sup>22</sup> Носова Г. А. 1) Опыт этнографического изучения бытового православия... С. 151–163; 2) Язычество в православии; 3) Русские: Историко-этнографические очерки. М., 1997; Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков. С. 31–46. В постсоветские времена изучение «народного православия» в значительной мере освободилось от марксистско-ленинской методологии, но изучение православия среди крестьян все еще иногда кажется отделенным от истории церкви и религиозной жизни верующих из других социальных групп (см.: Громыко М. М. Мир русской деревни; Панченко А. А. Народное православие). Российские исследования самого последнего времени не производят такого впечатления, хотя подход, реализованный в них, кажется иногда еще менее научно-критическим. См., например, кн.: О воззрениях русского народа. Более критический анализ текущих тенденций в российской науке см.: Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 72–73.

<sup>23</sup> Я рассматривала проблемы, связанные с тремя традиционными подходами к изучению церковной культуры: Shevzov V. Popular Orthodoxy... P. 1–3, 10–23. С тех пор проблема подхода и метода в изучении православия и Русской Православной Церкви активно обсуждалась русскими историками. См. исследование, ставшее результатом работы семинара 1999 г. в Мичиганском университете «Православие и русский исторический опыт»: Orthodox Russia: Studies in Belief and Practice, 1492–1936 / Ed. V. A. Kivelson, R. Greene. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. Под влиянием изучения «живой религии», в частности в Америке (см.: Lived Religion in America), поиски более всестороннего истолкования православия с тех пор проявились в кн.: Kizenko N. Prodigal Saint. P. 4–5. Примеры иных подходов см.: Chulos C. Peasant Religion...; см. также более позднюю статью: Chulos C. Orthodox Identity at Russian Holy Places // The Fall of an Empire, the Birth of a Nation: National Identities in Russia / Ed. C. J. Chulos and T. Piirainen. Aldershot, UK: Ashgate, 2000. P. 28–50.

<sup>24</sup> Zelnik R. E. To the Unaccustomed Eye: Religion and Irreligion in the Experience of St. Petersburg Workers in the 1870s // Russian History. 1989. Vol. 16. Nos. 2–4. P. 302.

<sup>25</sup> Сходное обсуждение понятия «нация» см. в недавнем исследовании: Confino A. The Nation as a Local Metaphor; Veer P., van der, Lehmann H. Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia. Princeton: Princeton University Press, 1999.

<sup>26</sup> Бычков С. Синод против Собора // Московский комсомолец. 2000. 19 авг. (сообщение и перевод Paul Steeves: www.stetson.edu/~psteeves/relnews); Заложен храм во имя Державной иконы Божьей Матери // Радонеж. 1999. № 1 (85). С. 4; В день годовщины аварии на Чернобыльской АЭС освящен закладной камень будущей часовни // Радонеж. 1998. № 8 (73). С. 2; Важность совершения крестных ходов // Соборная весть. 1999. № 16. С. 6; В Иваново

мироточат более тысячи икон // Радонеж. 1999. № 4 (88); Алексеева Л. А. Земля Божьей Матери // Православный Санкт-Петербург. 1999. № 4 (82). С. 2.

<sup>27</sup> Термин заимствован из кн.: *Quinn L. The Church of God: The Body of Christ and the Temple of the Spirit* / Trans. Ch. U. Quinn. Chicago: Franciscan Herald Press, 1970. P. 279.

## Глава 1

### НАРОД БОЖИЙ

#### Разные представления об общине и мирянах

У нас совершается политическая революция, и, может быть, мы на пороге религиозной реформации.

*А. Чирецкий. О церковной реформе. 1906 г.*

В начале XX в. Русская Православная Церковь оказалась в центре стремительных общественных и политических изменений, угрожавших ее единству. Законы от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г., провозгласившие религиозную терпимость и гарантировавшие старообрядцам и «сектантским» общинам право на самоуправление и распоряжение собственностью, поставили официальную церковь перед фактом трансформации Российского государства в религиозно-плюралистическое. Проблемы, возникшие перед церковью в связи с новыми законами, были сходны с теми, что выдвигала перед православием модернизация российского общества. Принятие этих законов также настоятельно требовало проведения церковной реформы и еще больше способствовало внутреннему расслоению в рядах верующих в связи с двумя вопросами.

С одной стороны, неумолимо углублялись расхождения православной церкви с государством. Многие православные церковнослужители считали, что государство, вводя новые законы, «совершенно игнорировало до сих пор признававшуюся особую роль Православной церкви <...> которая еще так недавно считалась духовно-органической силой русской народности и характерным отличием Русского государства». <sup>1</sup> Такое кажущееся неуважение к древнему союзу церкви и государства вызвало эмоциональную полемику между епископами, священниками и образованными православными мирянами о природе отношений между церковью и государством и о значении этих отношений для православия в целом. <sup>2</sup> Так как православие в дореволюционной России было тесно связано и часто отождествля-

лось с государством, сам факт возникновения подобных споров свидетельствовал, что некоторые вековые представления о православном самосознании теперь стали возбуждать сомнения.

С другой стороны, православное духовенство заговорило о трудностях в местах его служения и подняло вопрос о возрастающей изоляции и маргинализации церкви в разделенном обществе. «Близится страшное время, – писал один священник, – когда от нас отвернется наша паства, когда “не послушают гласа нашего”, выберут себе иных руководителей, иных учителей».<sup>3</sup> С точки зрения православного пастыря, в обществе религиозного плюрализма и без того сложное положение церкви могло только ухудшиться. Священнослужители считали, что религиозное и культурное расслоение общества в определенной степени являлось следствием мощного вторжения западного понятия о независимости личности. В 1905 г. Евдоким, епископ Волоколамский, ректор Московской Духовной академии, писал, что «одну из характерных примет нашего времени составляет то, что личность, прежде сильно задавленная, теперь неудержимо стремится к развитию и проявлению».<sup>4</sup> Это стремление к проявлению индивидуальности, по-видимому, можно сравнить с современным явлением – так называемым бесцерковным христианством, или модернизированным христианством, согласно которому церковная организация и община как таковая не являются ключевым звеном на пути к спасению.<sup>5</sup> Столкнувшись с подобными взглядами, духовенство остро осознало, что церковь как организация в своем настоящем состоянии не могла решить проблемы, поставленные перед ней современностью. В результате в церковных кругах была развернута дискуссия о способах, с помощью которых церковь могла бы восстановить свою значимость и актуальность как общины в современном мире, переставшем считаться с авторитетом церкви или даже начавшем видеть в ней лишь препятствие, которое нужно преодолеть, чтобы в полной мере «пожать плоды прогресса».

Накал этих споров, еще более усилившихся после событий 1905 г., свидетельствовал о кризисе русского православия. Духовенство и образованные миряне стали пересматривать и переоценивать действующие организационные принципы и границы христианской общины и, в особенности, их отражение в законодательстве, которое регулировало административную жизнь Русской Православной Церкви. Однако прийти к единому мнению удавалось далеко не всегда. Как писал один из православных публицистов, «современное церковное сознание и неясно, и неопределенно».<sup>6</sup> Само понятие церкви, ее характера и практики – включая принципы управления

внутренней жизнью церкви – стали теми фундаментальными вопросами, которые подверглись радикальному пересмотру и переосмыслению.

Полемика начала XX в. о реформе Русской Православной Церкви – сопоставимая по некоторым аспектам с дебатами, вызванными реформами Римской Католической Церкви в период Тридентского (1545–1563) и Второго Ватиканского (1962–1965) соборов, – затрагивала все уровни церковной жизни: отношения с государством, высшие структуры церковного и епархиального управления и местную приходскую общину. И хотя эта борьба мнений временами велась в несколько бюрократическом ключе, она, несомненно, определила бы характер будущей реформы православной церкви, если бы не революция 1917 г.

Несмотря на социально-политическую окрашенность имевших место дебатов, они все же выделялись на фоне политических и социальных дискуссий того времени религиозной направленностью и богословской критикой, и эти особенности не только определяли направление, размах и характер споров, но также сказывались при обсуждении, казалось бы, самых заурядных бытовых вопросов. Как писал в 1905 г. священник Димитрий Силин, «творец словесного произведения ни о чем так не заботится, как чтобы его слова были безошибочно точны: в них буквально должны отразиться его идеи, его чувства, его дух <...> Так и Церковь, создавая формы и организации своей жизни, имеет неослабленную заботу о том, чтобы они были верными и точными носительницами именно ее духа».<sup>7</sup> Дискуссии о формах церковной организации возникали из-за различий в представлениях о «групповом опыте» христиан. И даже хотя участники дебатов могли прийти к единому мнению, что религиозный аспект человеческой жизни выражается и даже, вероятно, осуществляется в «общинности» церкви,<sup>8</sup> то относительно характера этой общинной жизни они не смогли достичь единомыслия.

Споры о понятии церкви не были чем-то новым для русского православия. В прошлом православные мыслители рассуждали об экклесиологии главным образом по отношению к «другим» – чужим или соперничающим – вероисповеданиям. В частности, когда определяли конфессиональные границы с другими – восточно-христианскими и западнохристианскими – церквами (в особенности с Римско-Католической Церковью) или со старообрядцами. Однако споры, которые велись в 1905–1917 гг., были совсем иного рода. Они были вызваны внутренними трудностями Русской Православной Церкви и лишь изредка касались римско-католической, протестантских и

других церквей – тогда, когда сравнение с ними помогало установить границы русской православной общины в ее новом социально-политическом окружении.

Более того, полемика, о которой идет речь, привлекла внимание небывало широкой аудитории, включая преподавателей духовных академий, интеллигенцию и представителей светской прессы. В контексте политического освободительного движения новость о церковной реформе, по замечанию А. А. Киреева, прозвучала, «как гром из безоблачного неба»,<sup>9</sup> и приковала внимание всех тех, кто считал, что церковная реформа чрезвычайно важна для религиозного, социального и политического будущего России.<sup>10</sup> Весьма показателен тот факт, что главной темой дискуссии, развернувшейся в 1903 г. на первом собрании Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества (членами которого являлись ведущие русские мыслители и выдающиеся православные священнослужители), стали различные определения понятия «церковь».<sup>11</sup>

Еще одной интересной чертой этих дебатов было то, что различные понятия о церкви, высказанные в ходе дискуссий 1905–1917 гг., не были связаны с социальным или церковным положением оппонентов. Епископы нередко высказывали либеральные идеи, а их оппоненты, исповедовавшие более консервативные взгляды, нередко оказывались мирянами.<sup>12</sup> И аналогично этому некоторые из наиболее консервативных публикаций появлялись в светской периодике («Русский вестник», «Московские ведомости»), в то время как церковные журналы («Богословский вестник», «Церковный вестник») проповедовали «республиканские идеи и желали перенести в жизнь Церкви тот совершенно чуждый ей мирской дух жизни, который первоначально выразился в римском праве, затем во Французской революции».<sup>13</sup> Внеклассовый характер этих дебатов был очевиден и свидетельствовал, что основные категории полемики вышли за пределы социальных, политических и экономических границ.

И, наконец, беспрецедентно было разнообразие социального статуса участников этого церковного диалога – от крестьянина до высших церковных чинов. Прежде дискуссии по вопросам, касающимся жизни церкви, между государственными и церковными чиновниками затрагивали преимущественно положение клира, церковного управления и церковных учреждений. Высшие церковные круги никогда не рассматривали мирян и роль, которую они играли в местных общинах верующих, как сколько-нибудь существенный фактор в вопросе о самой сути православной церкви. В определенной степени это было следствием реорганизации церковного аппарата в

XVIII в. Петром I, в результате которой миряне стали воспринимать как нечто несущественное в делах и устройстве церкви с правовой точки зрения.<sup>14</sup> Но теперь, когда перед официальной церковью стояла проблема изменения существующей системы церковного управления, являвшейся в значительной степени созданием Петра I, вопрос о местной приходской общине и о мирянах обсуждался на всех уровнях дискуссии о церковной реформе и стал, в сущности, первоочередным. «Без правильно организованного прихода, – писал А. А. Киреев в 1905 г., – и патриарх, и Синод будут висеть в воздухе, будут без корней, а стало быть, и без всякого влияния на народную жизнь».<sup>15</sup> Некоторые считали вопрос о прихожанах не только самым острым религиозным вопросом, но и наиболее неотложным в социальном и политическом смысле, приравнивая его по значению к освобождению крепостных крестьян в 1861 г.<sup>16</sup>

Данная глава посвящена анализу указанных дебатов, в особенности той части, которая имела отношение к мирянам и приходу, поскольку именно на местном уровне у верующих формировалось собственное понимание «церкви». Анализ проводится с целью выявить различные соперничавшие друг с другом представления о церкви и общине, которые сложились к середине XIX в., но оформились в четкие направления только под влиянием законов 1905 г. Вопрос о том, являлись ли данные направления мысли чем-то новым для православия или же были проявлением унаследованных Россией тенденций, существовавших в византийской традиции, остается спорным. Каковы бы ни были истоки этих взглядов, все они были представлены на исторически значимом Всероссийском соборе 1917–1918 гг. – впрочем, иногда в несколько смягченной форме в силу того, что многие священнослужители были напуганы разворачивающимися политическими событиями.

Глава начинается с рассмотрения законодательного документа, лежавшего в основе системы управления православной церковью в тот исторический период, а именно «Духовного регламента» Петра I. Далее дается краткий обзор проблем, связанных с пониманием роли прихожан и мирян, которые возникли в церковных административных кругах в пореформенный период – после освобождения крепостных крестьян в 1861 г. За обзором следует анализ особых разногласий в области богословия, которые можно свести к расхождениям во взглядах выдающегося деятеля церкви митрополита Московского Макария, с одной стороны, и мирянина, славянофила А. С. Хомякова – с другой. Такой экскурс в предысторию вопроса позволяет лучше понять и оценить усилившиеся в 1905 г. различия между двумя



основными направлениями развития церкви, представленными в сочинениях А. А. Папкова и И. С. Бердникова, бывших ведущими специалистами того времени по каноническому праву. Различные точки зрения, отражавшие определенное духовное мировоззрение, сохраняли свое влияние внутри православной церкви вплоть до 1917 г. – того критического момента, когда церковь оказалась на распутье.

### Основные представления о мирянах и прихожанах

Церковноприходская реформа начала XX в. имеет довольно сложную историю, которая была непосредственно связана с освобождением крепостных крестьян в середине XIX в. и с периодом правления государя Александра II. Однако многие представители духовенства и образованные миряне полагали, что истоки проблем, ставших предметом жарких дискуссий начала XX в., коренятся в преобразованиях Петра I и даже уходят в глубь византийского периода в истории христианства. Поэтому они считали, что, если православная церковь хочет победить в борьбе с «модернизмом», она должна начинать с исследования негативных последствий церковной реформы Петра I. Многие священники и богословы объясняли слабость Русской Православной Церкви давлением существовавшего церковного бюрократического аппарата и недостатками ее организационной структуры, которая была создана в результате петровских реформ.<sup>17</sup> Некоторые заходили так далеко, что даже отсутствие единомыслия в православном богословии в России в XIX в. объясняли последствиями церковной реформы Петра I.<sup>18</sup>

Хотя церковная реформа XVIII в. проводилась на основе законов, принятых за годы царствования Петра I, все же главным законом был «Духовный регламент». Введенный в 1721 г. «Духовный регламент» и «Прибавление» к нему, принятое позже, вплоть до 1917 г. оставались организационной основой православной церкви в России.<sup>19</sup> Цель реформ Петра I была ясна: реорганизация системы церковного управления являлась частью его программы модернизации государства. Он проводил перестройку церковного аппарата не с позиций верующего, а с позиций государственного деятеля, обеспечивавшего государство еще одним источником доходов и, кроме того, устранявшего потенциального соперника – главу церкви, способного претендовать на политическое первенство.<sup>20</sup> Петр был хорошо осведомлен об отношениях своего отца, царя Алексея Михайловича, с

патриархом Никоном, реформы которого послужили главной причиной раскола в Русской Православной Церкви XVII в., и признавал потенциальную политическую угрозу для светской власти в случае сохранения во главе церкви одного руководителя. Как говорилось в «Духовном регламенте», «простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великаго высочайшаго пастыря <...> помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь, самодержцу равносильный или и больший его».<sup>21</sup> Одной из целей «Регламента» и реорганизации церкви, началом которой послужило его издание, было предотвращение любых последствий «неведения» в будущем.

Чтобы устранить возможного соперника в лице патриарха, Петр I установил коллегиальное, «соборное» управление священнослужителями. В результате центральным органом управления делами церкви стал Святейший Правительствующий Синод. Вопрос о том, соответствовал ли введенный Петром I принцип коллегиального правления каноническим установлениям православия или же был чужеродным для православной церкви, стал предметом активных дискуссий в среде духовенства в начале XX в. Независимо от ответа на вопрос, который предлагали новейшие публицисты, ясно, что Петр, проводя реформы, был не слишком озабочен вопросами экклесиологии и не очень считался с тем, что церковь могла иметь свои собственные взгляды на порядок внутреннего устройства.

Хотя, как отмечал историк Грегори Фриз, церковь никогда не была чисто государственным органом и потому ее следует рассматривать как систему, «действующую параллельно, а не внутри государственного аппарата»,<sup>22</sup> с точки зрения Петра I, церковь представляла всего лишь отдельную сферу в его собственном государстве, которая нуждалась в эффективном управлении. В этом смысле, как заметил протоиерей Иоанн Мейендорф, «Духовный регламент» Петра I юридически не признавал общину верующих чем-то отдельным или отличным от населения государства. Православие понималось не как «община» или «церковь», но как «верования, разделяемые подданными императора».<sup>23</sup>

В дальнейшем, вслед за Петром I, и другие русские самодержцы занимались решением вопросов, связанных с теми или иными сторонами церковной жизни. Влияние различных законодательных актов, регулировавших церковную жизнь, которые вводились государством на протяжении всего XVIII в., стало ощутимо сказываться не только на организационных, но и на сакральных аспектах жизни церкви. Чтобы обеспечить надлежащий порядок в управлении госу-

дарством, где большая часть населения принадлежала к православной церкви, необходимо было разработать меры, гарантировавшие исполнение верующими своих религиозных обязанностей должным образом. Так, например, указ 1774 г. возлагал на местных государственных чиновников ответственность за посещение верующими церкви по воскресеньям и в дни главных церковных праздников; тем самым границы между гражданской и собственно церковной жизнью стирались.<sup>24</sup> Подобное же размывание четких границ прослеживается и в гражданском законодательстве, которое закрепило ежегодные исповедь и причастие как обязанность верующих.<sup>25</sup>

Что же касается регулирования церкви как «церковного тела» или общины верующих, «Духовный регламент» говорит в основном о духовенстве. Для самого Петра I церковь означала в первую очередь священнослужителей; они являлись в глазах императора еще одним служебным рангом, сравнимым с рангами военных, и об их ценности он судил, исходя из своих представлений об их пользе для общества. Церковную администрацию, или «духовное ведомство», «Регламент» представлял исключительно как клир. С точки зрения Петра I, служебное назначение мирян – как граждан государства – лежало в другой области.

Поскольку под хорошо организованной церковью понималось хорошо организованное и управляемое духовенство, то государству в конце XVIII и начале XIX в. периодически приходилось заниматься улучшением быта священнослужителей, так как со временем стало ясно, что сами прихожане не всегда могли обеспечить им надлежащую поддержку, из-за того что большая часть сельского населения России, находясь в крепостной зависимости, жила в постоянной нужде. Сосредоточившись на повышении материального благосостояния духовенства, государственные чиновники все меньше внимания уделяли мирянам при разработке новых законов, связанных с делами церкви.

В первой половине XIX в., при царе Николае I, когда российские законы уже были собраны и упорядочены в едином Своде законов, в юридическом отношении по-прежнему уделялось мало внимания роли мирян в делах местных церковных общин. Так, например, земли, пожертвованные своей церкви прихожанами, по закону переходили в управление приходского духовенства. В тех же случаях, когда приходская церковь закрывалась или приписывалась к соседнему приходу, церковные земли и другая собственность не возвращались прихожанам, а становились собственностью того прихода, к которому приписывали данную общину. Пожалуй, наиболее важным было

то, что российское законодательство не признавало приход – как коллективный орган верующих, включавший и духовенство, и мирян, – юридическим лицом, обладавшим правом, скажем, покупать и продавать различную собственность. Правительственные постановления, целью которых было обеспечение поддержки нищенствующему духовенству, в результате привели к крайнему ограничению роли мирян в управлении жизнью своего прихода.

Необходимо заметить, однако, что вопрос о мирянах не был полностью исключен из рассмотрения в «Духовном регламенте»: они упоминались в этом документе в связи с вопросами религиозного просвещения.<sup>26</sup> При этом трактовка термина «миряне» в «Регламенте» не очень ясна, и это неудивительно, если принять во внимание биографию его автора – псковского архиепископа Феофана Прокоповича (1681–1736). Он был студентом Киевской Духовной академии, находившейся под сильным влиянием католического иезуитского учения. Он также учился в Риме, для чего даже перешел в католичество. Правда, позже он вспоминал о своей учебе с некоторым пренебрежением; наиболее близким по духу ему было мировоззрение протестантов XVII в. Влияние различных вероучений, которые испытал Феофан Прокопович, и нашли отражение в трактовке «Регламентом» термина «миряне».

С одной стороны, Феофан (а следовательно, и сам Петр I, с которым он обычно соглашался) прямо выступает против особого понимания мирян, которое было характерно как для западного христианства в средние века, так и для византийского христианского вероучения. Византийские и западные богословы средних веков отождествляли всех мирян (за исключением монастырских мирян и императора) с явлениями «этого мира» – со всем «мирским», в отличие от рукоположенных, или посвященных, в духовный сан членов церкви. Такое представление о мирянах отличалось от раннехристианского понятия, закреплённого в выражении «народ Божий», которое означало всех членов христианской общины независимо от их положения в церковном обществе. «Духовный регламент» отрицал саму мысль о том, что миряне являлись чем-то низшим по отношению к духовенству, и вслед за протестантами обращался к новозаветному принципу «священничества всех верующих» (1 Кор. 12: 12–13; 1 Пет. 2: 9).<sup>27</sup>

С другой стороны, Феофан Прокопович поддерживал католическое учение, в соответствии с которым духовенство – это те, кто учит, а миряне – это те, кого учат. В этом контексте заслуживает внимания, что «Регламент» использует термины «миряне» и «народ» как равнозначные, что свидетельствует об отсутствии точного

разграничения двух понятий. Подобное смешение понятий было характерно и для духовенства в XIX и в начале XX в., результатом чего стало представление духовенства о мирянах как о «темной массе», особенно в отношении крестьян. Некоторые публицисты отмечали эту путаницу понятий уже в середине XIX в. и предвидели вызванные ею возможные осложнения в дискуссиях о приходе и о роли мирян в жизни прихода. В развернувшихся позже дебатах о праве собственности на церковное имущество смешение этих двух понятий стало одной из самых острых проблем.

В «Регламенте» почти ничего не говорится о правах и роли мирян в церковной жизни (примечательное исключение – право мирян участвовать в выборе приходского священника). Вместо этого «Регламент» приводит – на первый взгляд, довольно пестрый – перечень предписаний для мирян.<sup>28</sup> Поскольку миряне подчинялись духовному ведомству, они были обязаны: следовать духовным предписаниям, не защищать раскольников, не организовывать в своих домах церкви, не принимать у себя странствующих священников и не крестить младенцев вне церкви. Предписание об обязательных ежегодных исповеди и причастии было основано в значительной мере на желании убедиться в том, что мирянин не принадлежал к раскольникам, – старообрядчество, а также религиозные секты считались потенциальной политической угрозой существующему порядку. Участие в Евхаристии рассматривалось как знак принадлежности к православной вере, ибо староверы и члены сектантских групп таинства, а иногда и богослужение официальной церкви не признавали. «Регламент» напоминал высшим гражданским чиновникам и землевладельцам о том, что и они, являясь православными мирянами, также подчинялись совету епископов. Эти предписания, которые, казалось, были подобраны произвольно, преследовали одну чрезвычайно важную для государства цель – сохранение православных верующих и их религиозной деятельности в рамках государственного контроля и управления.

«Регламент» затронул еще один вопрос, связанный с христианской общиной, а именно вопрос о суеверии. В традиционном понимании термин «суеверие» имел уничижительное значение – «плохое» или «ложное» вероучение.<sup>29</sup> Вопрос о суевериях был связан с проблемой истинности события или явления с позиций православной веры. Преобразования Петра I, основанные на принципе «все правильно и по закону христианскому деется», включали задачу освободить церковь от таких обрядов, которые, по его мнению, являлись суеверными.<sup>30</sup> Вопреки встречающемуся мнению, «Регламент»

не связывал суеверия только с низшими слоями населения или простым, необразованным народом. Очевидно, что Петр I и Феофан Прокопович видели в суеверии, что бы они ни понимали под этим словом, род недуга, который мог поражать православных верующих любого социального или духовного ранга – священника и мирянина, дворянина и крестьянина. Тема суеверий затрагивалась в первом разделе «Регламента» и затем в последующих главах, посвященных церковным лицам разных рангов, включая епископов, монахов, священников, наконец, мирянам.

Вопрос о суеверии был для «Регламента» сложен. Туманно объясненное здесь как «лишнее, ко спасению непотребное <...> а простой народ прельщающее и, аки снежные заметы, правым истины путем итти возбраняющее», суеверие трактуется как нечто сознательно выдуманное и из-за невежества воспринятое другими в качестве истины. Собственно, с точки зрения составителя «Регламента», суеверие порождало двойную проблему. Первая проблема заключалась в том, что распространявшие подобные выдумки бросали тень на имя Бога ложью, а это приравнивалось ко греху произнесения имени Божьего всуе. Вторая проблема была связана с тем, что разглашающие слухи о ложных чудесах, пускаясь на выдумки, демонстрировали своего рода бесстрашие – черту характера, которая могла в дальнейшем привести к открытому неповиновению властям.<sup>31</sup> Важно отметить, что «Регламент» не рассматривал те случаи, когда человек, провозгласивший о случившемся чуде, искренне верил в истинность чудесного.

По-видимому, под понятием «суеверие» в «Регламенте» объединялись два различных вида обрядов и обычаев. Во-первых, критике были подвергнуты обычаи, которые духовенство даже в XIX в. часто понимало как пережитки языческих верований, например почитание Пятницы.<sup>32</sup> Такие явления обычно наблюдались в крестьянской среде. Однако гораздо больше внимания «Регламент» уделял возможным «злоупотреблениям», связанным с молитвами, обрядами и верованиями, традиционно составлявшими значительную часть православной церковной жизни, такими как акафисты, церковные праздники и почитание чудотворных икон.<sup>33</sup> Хотя создается впечатление, что «Регламент» относится с некоторым предубеждением к этим церковным обрядам, тем не менее он не отрицает их значимости. Например, он признает факт существования чудотворных икон и, таким образом, не заходит так далеко, как протестанты в своей критике римско-католической церкви, не говоря уже о радикальных взглядах французских просветителей, понимавших под «суеверием»

все религиозные традиции. Поэтому основное внимание в «Регламенте» уделяется выявлению «ложных чудес» и обрядов, возникших на основе фальсификаций. Подобная обеспокоенность «ложными чудесами» была характерна и для католического духовенства (Тридентский собор), которое, по замечанию одного историка, стремилось «удержать свою паству от слишком быстрого объявления какого-либо события чудом».<sup>34</sup> Главным вопросом, активно обсуждавшимся в «Регламенте», стал вопрос об исключительном праве церковных властей определять, какое событие или явление было истинным откровением и, следовательно, от Бога. И хотя Священный Синод, по предписанию «Регламента», был обязан проверять сообщения о чудесах и устанавливать их истинность, тем не менее «Регламент» не пояснял, как именно Синод должен выполнять свою задачу, руководствуясь традиционным пониманием чудес православной церковью, и оставлял это на усмотрение священнослужителей.<sup>35</sup>

Оставляя за духовенством возможность толковать понятие «суеверие» довольно широко, преднамеренное распространение суеверий в Российской империи закон признавал гражданским преступлением. И хотя в XIX и в начале XX в. наказание за распространение суеверий было уже не таким жестоким, как в XVIII в. (очень часто светские суды даже не рассматривали подобные иски), тем не менее подобный поступок считался гражданским преступлением и, как правило, расследовался по крайней мере епархиальным начальством. Наиболее значимые статьи «Регламента» по этому вопросу цитировались в руководствах для пастырей вплоть до конца XIX—начала XX вв.

Что касается прихода как такового, то в «Духовном регламенте» этой теме уделялось мало внимания, но именно бюрократизация церковной жизни, начало которой было положено «Регламентом», оказала решающее влияние на то, как стали понимать приходскую или местную церковную общину в XVIII и начале XIX вв. По приказу Петра I центральные и епархиальные органы церковной власти были созданы на основе бюрократического принципа, подобно тому как была организована гражданская власть. В итоге, оказавшись жертвой «организационной революции», приход лишился некоторых более светских функций,<sup>36</sup> которые были переданы вновь созданным гражданским органам управления. Например, к гражданским органам перешло оформление различных юридических документов. Хотя, как доказал историк Грегори Фриз, роль прихода как местной административной единицы с широким спектром социальных и административных обязанностей, возможно, и сократилась, все же у

церковного прихода остались по меньшей мере две важные функции: он был местом, где регистрировали рождения, смерти, браки и где оглашали важные государственные законы.

Для уменьшения числа приходов и в целях увеличения территории и количества прихожан в одном приходе государство и церковь установили минимум дворов, необходимых для организации отдельного прихода. В результате исчезло существовавшее ранее территориальное равенство: приход = сельская община. Теперь сельские приходы нередко состояли из множества деревень и были более разнообразны по социальному составу.<sup>37</sup> Наконец к началу XIX в. бюрократизация церкви постепенно привела к тому, что епархиальные чиновники стали выполнять те функции, которые ранее традиционно выполняли миряне, например управление приходскими финансами и выбор приходского священника. (В тех районах, где большинство прихожан составляли крепостные крестьяне, эти функции еще раньше перешли к помещику.) Вопрос о том, в какой степени бюрократизация повлияла на представление о церковном приходе как об устойчивой единице, состоящей из мирян наравне со служителями церкви, впоследствии станет предметом острой дискуссии.

В процессе подготовки реформ в середине XIX в. государственные чиновники вновь обратились к вопросу о приходе. Их интересовал приход в первую очередь как социальная и территориальная единица в связи с готовившимся освобождением крепостных крестьян. Редакционная Комиссия по крестьянскому делу, рассмотрев вопрос о территориальной и административной организации крестьянских общин, приняла решение о сохранении сельской общины как основной единицы организации крестьян, но ввела новую административную единицу – волость, которая объединяла несколько смежных сельских общин. Однако многие члены Комиссии возражали против этого нововведения и высказывались за использование церковноприходской единицы, привычной для сельского жителя.<sup>38</sup> Они были уверены в том, что приход может стать центром, организующим работу школ, больниц и благотворительных заведений. В качестве гражданской административной единицы приход был предпочтителен также и с политической точки зрения, так как в него, по определению, входили все социальные группы и его существование становилось эффективным фактором в социальном объединении сельского населения.<sup>39</sup> И хотя в конечном счете государственные чиновники пришли к выводу, что функционирование прихода в качестве административного учреждения непрактично, поскольку приходы значительно отличались по занимаемой ими территории,

тем не менее законодательством, регулирующим жизнь крестьян, теоретически было закреплено формирование волости на основе прихода.<sup>40</sup>

Приход в административном и государственном отношении оставался в сфере внимания правительственных кругов на протяжении и последних десятилетий XIX в. Так, например, в 1880-х гг. различные земские организации активно обсуждали вопрос об использовании прихода как административной единицы для проведения благотворительной работы.<sup>41</sup> В декабре 1880 г. депутаты Московского губернского земского собрания подали ходатайство в Министерство внутренних дел о придании приходу постоянных функций наблюдения над благотворительной деятельностью в его рамках. В этом документе были определены условия, при которых приходы могли бы оптимальным образом выполнять возложенные на них функции. Например, депутаты советовали предоставить приходу больше автономии при выборе приходского священника, а также право приобретать собственность и владеть ею. Однако Священный Синод, центральный управляющий орган православной церкви, был не готов рассматривать подобные предложения, так как приход, с его точки зрения, являлся церковной административной единицей, а не гражданской. По мнению Синода, земская программа преобразования православного прихода выходила за рамки интересов церкви. Синод отказался удовлетворить ходатайство, пояснив, что основной церковной организации являются религиозные установления, которые не принимаются во внимание никакими другими государственными организациями.<sup>42</sup>

Вопрос о приходе привлек внимание не только правительственных чиновников и сторонников крестьянской реформы, но также самих церковнослужителей. В годы правления царя Александра II (1855–1881), отвечая на призыв к «гласности», церковь провела ряд глубоких внутренних реформ, коснувшихся органов церковного управления, духовенства и религиозных образовательных учреждений.<sup>43</sup> Эти преобразования преимущественно затрагивали положение приходского духовенства, что лишней раз подтверждало традиционное представление о равенстве понятий «церковь» и «клир».<sup>44</sup> Многие полагали, что обновление религиозной жизни России зависело от улучшения условий жизни и быта самого духовенства. В церковных постановлениях и дискуссиях вопрос о мирянах стоял на втором месте. К нему обращались, лишь когда заходила речь о религиозном образовании прихожан, и цель такого образования заключалась в том, чтобы вызвать у прихожан сочувствие к положению

своих пастырей. Главной темой внутренних церковных дискуссий оставались вопросы о русском духовенстве – его социальных, финансовых, административных трудностях и уровне его образования.<sup>45</sup>

Тот факт, что в планируемых преобразованиях главное внимание уделялось церковнослужителям, нашел отражение в названии синодальной комиссии по приходской реформе – «Особая комиссия по делам православного духовенства». Предложения по церковноприходской реформе, представленные этой комиссией в 1869 г., менее всего учитывали интересы мирян. Приходская община, с точки зрения комиссии, была чем-то, без чего можно было обойтись. По решению комиссии, небольшие приходы стали закрываться или присоединяться к крупным приходам, чтобы увеличить число прихожан в каждом приходе и таким образом увеличить доходы приходских священников.<sup>46</sup> Интересно, что подобные меры с той же целью уже были приняты ранее, в XVIII в.

Наблюдаемое во второй половине XIX в. отсутствие четких представлений о таких понятиях, как «церковь» и «приход», становится более понятным, если принять во внимание, что в России того времени не было какого-либо систематизированного свода законов или приравненных к законам актов, в которых давалось бы точное определение прихода и приходской общины. Чтобы исследовать только правовой статус приходской общины с точки зрения государства и церкви, пришлось бы изучить пятнадцать или двадцать основных законов и дополнительно еще сорок синодальных постановлений за период с 1865 по 1903 г.<sup>47</sup> Разрозненность этих законов весьма симптоматична: она подтверждает отсутствие четкого представления о церковноприходской общине и приходской практике. Обращение духовенства к трудам по каноническому праву и кодексам законов Византийской империи мало что могло дать для понимания прихода, так как ни византийским законодателям, ни каноническому праву не удалось сформулировать четкое определение этого понятия.

Отсутствие четкого представления об общине в контексте дискуссий о церкви рассматриваемого времени подтверждается также тем, как используются слова «церковь» и «приход» в законодательных актах 1865–1903 гг. Слово «церковь» восходит к греческому *κυριακόν* – «принадлежащий Господу» и имеет в русском языке два основных значения, поскольку оно употреблялось для перевода двух греческих слов: *ἐκκλῆσία* – «собрание» и *ναός* (*νάος*) – «храм». Таким образом, под термином «церковь» понимали всеобщую христианскую общину (именно в этом значении он употребляется в Никео-Цареградском Символе веры), а также здание церкви.

Что же касается слова «приход», то его значение не совпадало со смыслом эквивалентного ему греческого слова *παροικία*, которое значило «живущие недалеко друг от друга». Последний греческий термин употреблялся также в значении «местные инородцы, осевшие чужеземцы». В этом значении слово *παροικία* использовалось в Библии для характеристики израильтян в Египте как чужеземцев, временно проживавших в стране. В том же смысле его использовали для обозначения своей местной общины ранние христиане. Христиане представляли свою жизнь в полумистических терминах – как общину временных жителей земного мира, чье истинное отечество было вне этого мира: здесь, на земле, они лишь пребывали в ожидании вечной жизни в Царстве Небесном.<sup>48</sup> Таким образом, изначально понятие «приход» понималось как указание скорее на состояние, обстоятельство, чем на место. В течение I в. н. э. термин *παροικία* стали использовать для обозначения местных христианских общин. Первоначально и слово «церковь» (*ἐκκλῆσία* – «собрание») понимали как *παροικία*. В то же время русский термин «приход» не имел значения, в котором употребляли слово *παροικία* ранние христиане. Он скорее передавал значение «верующие, приходящие в назначенное место или собравшиеся в одном месте» и в этом смысле указывал на общину.

Дело осложнялось также тем, что даже в «Уставе духовной консистории», документе, который определил систему епархиального управления в XIX в., понятия «церковь» и «приход» трактовались как отдельные категории. «Церковь» понималась как храм и местное духовное ведомство и являлась активным субъектом. Под «приходом» подразумевалось местное население, приписанное к данному храму, или церкви, но не являющееся существенной частью ее.<sup>49</sup> Помимо приходских были также неприходские церкви. Само наличие таких церквей означало, что собрание верующих мирян не было обязательным составляющим для понятия «церковь». В то же время священнослужители рассматривались как существенно важная составляющая церкви и поэтому считались отдельной от прихода категорией. При этом под приходом понимали только мирян. Следовательно, церковь в своем локальном проявлении состояла из храма, построенного с благословения епископа, священнослужителей, служивших в этом храме и обслуживавших религиозные потребности верующих, и церковного старосты, избираемого прихожанами (или городским советом – если берется неприходская церковь) для управления финансовыми средствами данного храма. Как отмечал специалист в области канонического права Н. Заозерский, сами ве-

рующие, по сути, были необязательны для понятия «церковь»: могла быть церковь без прихода, но не могло быть прихода без церкви.<sup>50</sup>

Подобное понимание церкви и прихода обнаруживается и в законах, связанных с вопросами управления имуществом приходской церкви. Церковное имущество принадлежало церкви, под которой подразумевалось здание храма, а не мирянам, составлявшим приходскую общину.<sup>51</sup> Приходские священники и церковные старосты осуществляли непосредственное управление церковным имуществом, но при этом они были подотчетны епархиальной власти и Святейшему Синоду.<sup>52</sup> Так, например, никакая собственность, включая завещанную и пожертвованную прихожанами, не могла быть приобретена, передана или уничтожена без непосредственного разрешения высших церковных властей.<sup>53</sup> Обо всех денежных поступлениях и пожертвованиях, превышавших сумму в 100 рублей, должно было докладывать епархиальному начальству.<sup>54</sup> Местная община верующих по закону не обладала ни правом собственности, ни правом непосредственного управления своей приходской церковью.<sup>55</sup> Единственное право, предоставляемое законом мирянам как членам церковной общины, было право выбирать церковного старосту и приходских попечителей.<sup>56</sup> Церковный староста был неким связующим звеном между прихожанами и приходскими священнослужителями.<sup>57</sup> Прихожане выбирали его сроком на три года и доверяли ему, вместе со священником, собирать, хранить и должным образом тратить церковные денежные средства.<sup>58</sup> Выборы старосты обычно проводили после богослужения. В них участвовали члены приходской общины старше 25 лет, имевшие право участвовать в сельских, городских и дворянских собраниях. Церковный староста имел право назначать помощников из числа прихожан. Начиная с 1890 г. на приходском собрании избирали еще двух прихожан для контроля за подсчетом собранных пожертвований.<sup>59</sup>

На приходском собрании избирали также приходских попечителей. Приходские попечительства были введены церковными властями в ходе церковноприходской реформы 1860-х гг. Позже некоторые церковнослужители оценивали их введение как поворотный пункт в представлениях о приходе.<sup>60</sup> Приходские попечительства были созданы в надежде на «возбуждение и поощрение самостоятельности прихожан и самостоятельности самих приходских обществ».<sup>61</sup> В значительной мере эти добровольные организации мирян получили официальный статус, потому что церковные власти рассчитывали таким образом улучшить материальное положение приходского духовенства. Но сама идея независимой деятельности мирян по-

прежнему в большой мере рассматривалась только как способ этого улучшения. Попечительства состояли из председателя и членов попечительского совета (от 2 до 50 человек), избираемых прихожанами. В их обязанности входило не только управление церковным имуществом, благотворительной деятельностью и религиозным образованием детей прихожан, но также обеспечение финансовой поддержки приходского духовенства. Председатель приходского попечительства обладал правом созывать собрания прихода только для обсуждения и получения одобрения прихожанами различных проектов попечительства.

На первый взгляд, староста и попечители были выразителями мнений местной общины верующих, но это не означало, что они были выразителями и интересов этой общины. Так, при выборах церковного старосты священнослужители прихода и епархиальные власти могли отвергнуть кандидатуру, предложенную прихожанами.<sup>62</sup> По закону, попечительства по своему статусу не являлись обязательной частью церковноприходской организации. В соответствии с Положением 1864 г., попечительства были добровольными общественными организациями, а не церковными образованиями. Примечательно, что в обязательном порядке в попечительства входили государственные чиновники.<sup>63</sup> И хотя попечители занимались делами, связанными с церковью, тем не менее, по закону, они не имели доступа к церковным фондам и должны были самостоятельно находить источники финансирования своих проектов. Строго говоря, они были отделены от церкви как таковой законом. Таким образом, понимание деятельности мирян как внешней и необязательной по отношению к «обязательной» деятельности церкви все так же сохранялось.<sup>64</sup>

Такое расплывчатое понятие церкви и прихода в церковном законодательстве, а также особый акцент на главной цели приходской реформы – улучшении материального положения приходского духовенства – способствовали тому, что верующие все больше отождествляли церковь с духовенством. Идентификация церкви с духовенством стала предметом горячих споров в периодической печати задолго до 1905 г. Так, например, в 1873 г. Димитрий Самарин, брат известного славянофила Юрия Самарина, отмечал, что приходская реформа 1869 г. положила начало дискуссии среди образованных мирян о праве приходских общин на самоопределение и поставила вопрос об отношениях между духовенством и мирянами с точки зрения существовавших законов.<sup>65</sup> Писатель и публицист, славянофил И. С. Аксаков в 1864 г. задавался вопросом о сущности рефор-

мы, целью которой было улучшение материального состояния духовенства, формулируя свою мысль таким образом: «духовенство для прихода или приход для духовенства?».<sup>66</sup> Он предупреждал, что столь откровенная озабоченность положением духовенства могла привести (и приводила) к искаженному представлению об истинных целях церкви, и призывал включить в законодательные акты новое понимание прихода как сообщества мирян и священнослужителей. Аксаков предвосхитил те дебаты по поводу церковноприходской реформы, которые возникнут в церковных кругах в 1905 г.<sup>67</sup>

Многие из приходских церковнослужителей также пришли к пониманию своей неразрывной связи с паствой. Они начали относиться к народу с большим пониманием и более критично оценивали свою роль в его воспитании. Они стали уделять больше внимания структуре и организации местной приходской общины, вопросам религиозного образования и благотворительной деятельности, в которых видели священную обязанность пастырей.<sup>68</sup> Наиболее ярко такое изменение во взглядах проявилось в деятельности священника А. В. Гумилевского (1830–1869). Сын деревенского диакона, Гумилевский стал известен благодаря своим проповедям и взглядам на отношения пастыря и паствы. Его стремление помочь своим прихожанам, понять их потребности было высоко оценено современниками, которые видели в нем энергичного «деятеля, старавшегося провести в жизнь новые начала».<sup>69</sup> Более всего Гумилевский запомнился основанием первого в Санкт-Петербурге братства. Как первый опыт христианско-социальной работы в России, его деятельность стала источником вдохновения для благотворительной деятельности большинства приходов Санкт-Петербурга.<sup>70</sup> Именно поэтому про Гумилевского говорили, что он был первым, кто разбудил сонное духовенство, стремясь направить его усилия на практическую пастырскую работу.<sup>71</sup>

Взгляды Гумилевского и его единомышленников нашли отражение на страницах журнала «Дух христианина», Гумилевский был одним из его издателей. Появление журнала было вызвано социальными переменами в церковной жизни, произошедшими в результате освобождения крестьян от крепостной зависимости. Журнал стал рупором нового поколения русского приходского духовенства 1860-х гг. Уделяя меньше внимания богословским спорам, издатели журнала стремились изложить основные положения христианства в понятной для народа форме «упрощенного православия», они делали упор на практическом применении принципов православного учения в социальной работе. Предметом религиозных и социальных

интересов журнала были не только приходы Санкт-Петербурга, но также приходские организации окрестных сел – и таким образом журнал объединял городских и сельских священников в их общей заботе о «народе».<sup>72</sup>

Взгляды Гумилевского на народ отличались по духу от основных представлений о мирянах в «Духовном регламенте». Гумилевский верил, что коллективное сознание русского народа хранит память о раннехристианских принципах. Чтобы помочь народу их вспомнить, он проводил беседы о церковной жизни, которые, как он надеялся, должны были разбудить дремлющую память. При этом он пытался воспитать в мирянах общинное самосознание, чтобы они воспринимали свои личные религиозные чувства в более общем контексте. Гумилевский стремился возродить в своих слушателях дух раннехристианской церкви (который он противопоставлял «духу Византии») и, в частности, братство ранних христиан, связывавшее членов общины заботой друг о друге. И, наконец, он подчеркивал значение социальных аспектов христианского вероучения, противопоставляя их аскетическим и мистическим. Но все-таки дискуссии о мирянах в «Духе христианина» сохраняли пастырские, учительные интонации; миряне рассматривались скорее не как равноправные члены общины, а как те, кого необходимо учить и наставлять.

В царствование Александра III (1881–1894) процесс преобразований приходской общины был приостановлен.<sup>73</sup> Законодательная инициатива со стороны государства и церкви ограничивалась вопросами материального благосостояния приходского духовенства. Значительную роль в данном процессе сыграл К. П. Победоносцев (1827–1927), обер-прокурор Святейшего Синода, возглавлявший это ведомство в последние – критические – десятилетия XIX в.<sup>74</sup> Он не был ни богословом, ни религиозным мыслителем, но его взгляды имели огромное влияние на официальную политику православной церкви в силу занимаемого им положения. Победоносцев стремился сохранить церковную организацию, созданную Петром I, и не разделял взгляд на церковь как на общество верующих, не зависимое от государства. Он утверждал, что всякий, кто критикует церковную систему Петра I, «мало знаком <...> с нынешним состоянием церковного управления и с теми условиями <...> нравственными и социальными, посреди которых происходит быт церковный». Причиной слабости современной системы управления, по его мнению, были не сам Петр I и его реформы, а его наследники, правители России, которым были чужды Россия и русская вера. Но к началу XIX в. ситуация изменилась, и теперь ничто не препятствовало церкви рас-

пространять свое влияние на общество.<sup>75</sup> Победоносцев был во многом воплощением тех представлений, которым будут противостоять служители церкви в 1905 г. Для него даже простое предположение о возможности разделения церкви и государства означало «потерю православной церковности».<sup>76</sup> Главной заботой Победоносцева было государство, и именно в этом отношении он рассматривал все проблемы религии и церкви. И хотя он заявлял о своей вере в русский народ, он никогда не видел в нем активных, мыслящих членов церковной общины.<sup>77</sup> С его точки зрения, идея народовластия, несомненно, – «одно из самых лживых политических начал», точно так же, как в церковной сфере неприемлема была сама мысль о мирянах, участвующих в управлении церковью.

### Епископ и мирянин о церкви

Таким образом, во второй половине XIX в. официальное законодательство по вопросам церкви отводило приходу и приходской общине незначительную роль в церковной жизни, несмотря на усилия представителей гражданского общества привлечь церковь для решения государственных задач и усилия рядовых священников развить православное самосознание прихожан. В то же время наблюдалось значительное оживление в сфере богословской мысли, вызванное рядом исторических причин – культурной «оттепелью» и «гласностью» в период правления Александра II, открытостью российского общества того времени философским и религиозным идеям Запада и столкновением различных направлений внутри самой русской церкви. Даже в чисто богословской области развернулась полемика о понятии «приход».

Наиболее яркими представителями двух противоположных направлений в трактовке понятия «церковь» стали известные богословы XIX в. – преподаватель догматики, позднее митрополит Московский Макарий (Булгаков; 1816–1882) и мирянин, помещик и славянофил Алексей Хомяков (1804–1860). Впоследствии их взгляды оказали значительное влияние на представления духовенства и богословов начала XX в. о мирянах и местной церковной общине.<sup>78</sup>

Митрополит Макарий был выдающимся ученым-богословом, чьи труды по догматическому богословию не утратили своего значения и в поздний период бытия Российской империи. Он понимал церковь как общину, существующую вне исторического настоящего, – как объединение свободных и разумных существ (включавшее



также покойных предков и ангельский чин), которые веруют во Христа Спасителя и соединены с ним. Макарий представлял церковную общину как смешанное общество грешников и святых. Он отвергал деление церкви на видимую (земную) и невидимую (небесную) в духе учения протестантских реформаторов, особым сторонником которого был Кальвин. Не трактуя земную и небесную церкви как строго разделенные, Макарий тем не менее допускал, что – для учебных целей – эти два аспекта можно рассматривать порознь. Его труды посвящены главным образом видимой, земной части церковной общины.<sup>79</sup>

С точки зрения Макария, сам Христос завещал особую организационную структуру церкви как хранилища Священного Писания и источника благодати, чтобы церковь могла выполнять свои священные задачи наиболее эффективно.<sup>80</sup> Согласно Макарию, церковь была разделена на два «класса»: паству и богоучрежденную иерархию, которая включала епископов, священников и диаконов. Оба класса подчинялись соборам. Христос как глава церкви объединял различных членов церковной общины. Христос также учредил иерархию как особое сословие, которому он даровал власть учительства, служения в церкви и духовного управления. Подобная власть была предоставлена не всем верующим, а только духовенству, не случайно. Духовенство наделяло «нужным» – учило и управляло, а миряне прислушивались к учению, «пользовались священнодействиями» и повиновались пастырской власти. Земная церковь, таким образом, разделялась на «подчиненных» и «священноначальствующих» – взгляд, который некоторые богословы конца XIX в. считали отражением римско-католического влияния. И хотя в определении церкви Макарий включает оба «класса», в действительности мирянам он отводит место на периферии церковной жизни и ее управления.

Макарий уделял особое внимание роли епископов. Ссылаясь на труды Игнатия Антиохийского, Ириней Лионского и Киприана Карфагенского, Макарий утверждал, что епископы являются «подпорой» церкви. По мнению Макария, епископы представляют обильный источник священных таинств и средоточие духовной власти в каждой местной церкви. Они подчиняются только решениям Вселенских и поместных соборов, в которых могли участвовать исключительно епископы. Они являлись непосредственным источником единства церкви: тот, кто был не «в повиновении епископу», считался вне церкви.

А. С. Хомяков представлял церковную общину совершенно по-

другому, чем Макарий, хотя использовал схожие тексты из Священного Писания и трудов отцов церкви.<sup>81</sup> Как славянофил Хомяков принадлежал к тем русским мыслителям XIX в., которые представляли «Православную – Русскую» ориентацию в общественной мысли, возникшую как реакция на сильнейшее культурное влияние Запада, которое Россия испытала в XVIII в.<sup>82</sup> Хомяков был также известным богословом, чье представление о православной церкви сформировалось в ходе полемики с представителями западных форм христианства. Уделяя основное внимание в социальных построениях понятиям «община» и «общинность», в своих сочинениях Хомяков сосредоточился на библейском образе церкви как живого организма. Таким образом, он соглашался с Макарием в том, что церковь включает и тех, кто жил прежде, и тех, кто будет жить позже: «Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не со-зданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной церкви – в одной благодати Божией».<sup>83</sup>

В отличие от Макария, который в основном писал об организационных принципах церкви, Хомяков пытался передать внутренний дух церковной жизни и стремился выразить метафизическую и интуитивную суть этой жизни.<sup>84</sup> Поэтому он сосредоточил внимание не на внешних признаках единства церкви – официальных канонах и институте епископства, а на внутренних, таких, как присутствие Духа Божия, к Которому все члены церкви равно призваны приобщиться. Сущность церкви, по Хомякову, заключается «в согласии и единстве духа и жизни ее членов».<sup>85</sup>

Обсуждая природу внутреннего объединяющего духа, Хомяков различает понятия «власть» и «истина» в церковной жизни. Он утверждает, что власть как авторитет является чем-то внешним, навязанным извне, и было бы неверно применять это понятие по отношению к внутренней церковной жизни. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть для нас нечто внешнее», – писал Хомяков. Бог, Христос, церковь были «истинной», с которой соотносился весь духовный опыт верующего, и «более действительной, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах», доколе жизнь верующего остается «вселенскою жизнью любви и единства».<sup>86</sup>

Поскольку духовный принцип был определяющим в общинной жизни церкви, ни одна группа и ни одна местная община, не говоря уже об отдельном верующем, не могли, по мнению Хомякова,

быть признаны единственным хранителем веры или представителем святости всей церкви.<sup>87</sup> Именно поэтому он подчеркивает роль епископов и духовенства гораздо меньше, как Макарий. Сторонник антипапских взглядов, Хомяков утверждает, что не отдельный христианин или группа христиан сохраняют и защищают веру, а Святой Дух, который присутствует в церковном организме. Развивая свою мысль, он высоко оценивает роль мирян. В поддержку своих взглядов он приводит выдержку из «Окружного послания восточных патриархов» 1848 г. к папе Пию IX – документа, который, по мнению Хомякова, был «самым значительным событием в истории церкви за многие века». «Непогрешимость почитает единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимною любовью, и <...> неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не одной иерархии, но всего народа Церковного, который есть тело Христова».<sup>88</sup>

Примат «объединяющего духа», по мнению Хомякова, делал излишним установление строгих иерархических отношений внутри церковного «тела», на чем, например, настаивал митрополит Макарий. Хомяков подчеркивал значение отношений взаимности и утверждал, что в вопросах веры следует руководствоваться более глубокими принципами, а не поверхностными рассуждениями и простой логикой. Епископы, хотя и рукоположенные, в действительности не обладают монополией на христианское вероучение. Это утверждение Хомяков наглядно иллюстрировал на примере истории церковных соборов. На вопрос «Почему решения одних соборов признавались еретическими, а других – вселенскими?» он ответил следующим образом: «Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви всем церковным народом, тем народом и в той среде того мира, где в вопросах веры нет различий между ученым и невеждою, церковником и мирянином, мужчиной и женщиной, государем и подданным <...> и где <...> ересь ученого епископа опровергается безграмотным пастухом, дабы все были едины в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия».<sup>89</sup>

Как отметил известный исследователь славянофильства Петер Христов, Хомяков использует термин «община», который также употреблялся в России для обозначения крестьянского населения отдельной деревни или села, как синоним термина «церковь». Славянофилы идеализировали крестьянскую общину и считали, что именно она способствовала процессу ассимиляции православного христианства в России. Тесно связав понятия «церковь» и «община»,

Хомяков отошел от общепринятого представления о церкви как о бюрократическом учреждении.<sup>90</sup> Взгляды Хомякова на церковь как на объединяющий духовный союз всех ее членов – священнослужителей и мирян – находились в резком противоречии не только с учением митрополита Макария, но и с основными принципами «Духовного регламента» Петра I.

Впоследствии представления Хомякова о церкви, основанные на идеях духовного единства, любви и свободы, стали связывать с понятием «соборности», хотя, как отмечали исследователи, Хомяков фактически нигде не использовал термина «соборность».<sup>91</sup> Слово «соборность» является производным от слова «соборный», связанного со словами «собор» и «собираться». Существительное «собор» – «собрание» возникло как перевод греческого слова *συναξίς* – «собрание, сход» (производного от глагола *συνάγω* – «сходиться, собираться»), но потом стало употребляться и для перевода слова *ἐκκλήσια* – «собрание».<sup>92</sup> Прилагательное «соборный» появилось в результате перевода на старославянский греческого слова *καθολικός* – «универсальный, всеобщий, единый» из принятого Вселенскими Соборами в Никее (325) и Константинополе (381) Символа веры, в котором давалось богословское определение церкви. Хомяков был уверен, что святые Кирилл и Мефодий при переводе этого текста сознательно выбрали слово «соборный», стремясь передать не только статическое значение географической универсальности и всемирности, но также смысл активного единства большинства, собрания многих и разных в единое целое. Хомяков утверждал, что одно слово «соборный» «содержит в себе целое исповедание веры».<sup>93</sup>

Такое понимание Хомяковым слова «соборный» не предполагало отмену иерархической организации церкви, как позже утверждали его оппоненты. Например, профессор Киевской Духовной академии, специалист по гомилетике В. Ф. Певницкий считал, что представления Хомякова о церкви приводили к стиранию различий между отдельными «членами» церковного организма, в результате чего духовенство стало утрачивать свое былое значение. Певницкий утверждал, что Хомяков понимал церковь как «одну нечленораздельную массу, воодушевляемую Духом Божиим, в которой как будто все слито – и голова, и руки, и ноги».<sup>94</sup>

Хотя Хомяков не создал систематизированного представления об административной организации жизни церкви, он тем не менее ясно сознавал значение внешнего единства и видел его источник в причастности к священным таинствам.<sup>95</sup> В этом, по его мнению, и заключалась роль епископов. «Рукоположение содержит в себе, –

писал он, – всю полноту благодати, даруемой Христом Своей церкви <...> Если бы прекратилось рукоположение, прекратились бы все таинства, кроме крещения, и род человеческий оторвался бы от благодати». <sup>96</sup> Хомяков никогда не отрицал, что земная церковная община должна объединяться вокруг епископов. Он считал, что «епископ и священник не служители частной общины, но служители Христа во вселенской общине <...> Через них примыкает церковь земная, в исхождении веков, к своему Божественному основателю и чрез них чувствует она себя постоянно восходящею к Тому, чья рука поставила апостолов». <sup>97</sup>

Более того, никогда в своих трудах Хомяков не ставил знак равенства между понятиями «соборный» и «воля народа» и не рассматривал иерархическое и общинное как диаметрально противоположные принципы церковной организации. <sup>98</sup> Хотя некоторые священнослужители считали, что принцип «соборности» вносил в церковную жизнь чуждый ей демократический или парламентаристский дух, взгляды Хомякова на внутрицерковные отношения, конечно, нельзя назвать демократическими в обычном понимании этого слова. В действительности слово «соборный» – в употреблении Хомякова – не имело ничего общего с формой светской демократии или с любыми другими формами общественных организаций. Утверждаемый им основополагающий «соборный» принцип устройства церкви сам создатель этого термина трактовал только в метафизическом, божественном, духовном смысле. Равенство и единство, утверждал он, не являются результатом стремлений человека, а есть проявление присутствующей в мире Божьей благодати.

Понятие «соборный» Хомяков связывал скорее с понятием «причастности», а не с общиной как таковой. С богословской точки зрения не будет преувеличением рассматривать его идею «соборного» устройства церкви как неотъемлемую часть учения восточной православной церкви об «обоженнии», которое обычно связывают с личной жизнью и духовным опытом отдельно взятого верующего. Это учение призывает человека к установлению прямого личного союза с Богом и приобщению к божественной жизни через благодать Святого Духа. Это общение с Богом на основе взаимодействия воли человека с божественной волей достигается, только когда человек встает на путь молитвы и аскетизма, отрицания страстей и борьбы с самовозвеличиванием, стремлением к власти и разделяющими людей пристрастиями. Присутствие Святого Духа вызывает изменения в человеке, включая его чувства, таким образом, что истинная природа человеческих существ и характер их взаимоотношений стано-

вятся отчетливо видны в Божественном свете.

Исходя из понимания Хомяковым принципа «соборного» устройства, можно предположить, что то же «причастие Святого Духа» проявляется и в объединенном опыте всей церкви и что ее внутренняя жизнь является отражением преображенных человеческих отношений. Сам характер использования Хомяковым термина «соборный» позволяет сделать заключение, что именно схождение и проявление Святого Духа соединяет людей друг с другом любовью в их совместном восхождении к союзу с Богом. С точки зрения Хомякова, в идеале те, кто участвуют в жизни церкви – и духовенство, и миряне, соединены в разуме, воле и действии, хотя эта жизнь является результатом множества согласованных отдельных личных действий. Такая неоднородность функций, однако, не означает безусловного подчинения или абсолютной власти и диктата одного члена церковного организма – духовного лица или мирянина – над другим.

Взгляды Хомякова противоречили некоторым популярным в России того времени представлениям. Так, например, Хомяков был против разделения церкви на тех, кто учит, и тех, кого учат. Он видел в этом результат влияния западного христианства – католичества и протестантства. Обучение происходит не только через слово, но и в результате образа жизни человека. «Всякий человек, – писал он, – как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии, или, наоборот, как бы он ни был укрыт от взоров в тени самой скромной обстановки, непременно то поучает, то принимает учение, ибо Бог наделяет кого хочет дарами своей мудрости, невзирая на звания и лица». <sup>99</sup>

Вопрос о том, были ли взгляды Хомякова новыми или даже революционными для Русской Православной Церкви, остается спорным. Но в богословском контексте того времени они прозвучали резким диссонансом. Даже его единомышленники славянофилы не все приняли концепцию Хомякова. В церковных же кругах она вызвала еще большее неприятие и скептицизм. П. С. Казанский, профессор истории Московской Духовной академии, расценивал идеи Хомякова как «фантастические» и утверждал, что принять подобное понимание церкви значило бы полностью отказаться от «нашего понимания церкви». В 1884 г. П. Линицкий, профессор Киевской Духовной академии, выступил с критикой представлений Хомякова о церкви как об организме, отстаивая традиционный взгляд на церковь как на учреждение. Линицкий утверждал, что по взглядам Хомяков стоит ближе к протестантскому учению, чем к католическому. Поэтому

Хомяков, по его мнению, терпит неудачу, пытаясь создать подлинно православную экклесиологию, которая четко отличалась бы от католической и протестантской. По мнению Линицкого, главная ошибка Хомякова заключалась именно в том, что он стремился создать особую православную экклесиологию, вместо того чтобы предложить концепцию, которая соприкасалась бы с протестантским и католическим учением.<sup>100</sup>

В чем бы ни упрекали критики концепцию Хомякова, важно одно – то, что ему удалось восстановить и оживить такое понимание церкви, которое ранние христиане выражали с помощью терминов *ἐκκλησία* – «собрание» и *κοινωνία* – «общность», смысл которых не был очевиден в русском слове «церковь». Он восстановил представление о мирянах как о существенном элементе церковного «тела» и не считал власть и авторитет иерархии независимыми от этого «тела». С точки зрения Хомякова, слово «церковь» означало главным образом не здание и связанное с ним духовенство (вопреки представлению, отраженному в церковном законодательстве), но собрание народа Божьего, которое включало духовенство и мирян, объединенных общей деятельностью и духовным опытом. Более того, Хомяков связывал свое учение о церкви с учением о спасении, которое в то время понималось обычно как спасение каждого отдельного верующего. Согласно же Хомякову, спасение также неотделимо от «тела» верующих.

Свое основное богословское произведение «Церковь одна» Хомяков написал в 1840-х гг., но опубликовано оно было лишь в 1860-х, в период социальных реформ Александра II, в прогрессивном богословском журнале «Православное обозрение». Публикация его труда совпала с общим оживлением православной мысли и нашла сочувственный отклик среди той части духовенства, которая разделяла его взгляды. По утверждению самого Хомякова, «все те, которые прочли [его сочинение], согласились, что оно вполне православно и только к тиснению неудобно и сомнительно».<sup>101</sup>

Среди духовенства того времени было уже немало людей, которые разделяли взгляды, сходные с идеями Хомякова о церкви как об общине. Так, например, в 1866 г. А. С. Павлов, специалист по каноническому праву Казанской Духовной академии, прочел в Казанском университете лекцию по вопросу об участии мирян в делах церкви. Основываясь на историческом исследовании канонического права, он пришел к заключению, что миряне могут играть в церковной жизни любую административную или учительную роль. Единственная роль, которую они не могли исполнить, заключалась

в совершении священных таинств (за исключением крещения), поскольку по канонам православной церкви совершать таинства могли только рукоположенные в сан. Павлов также пришел к выводу, что с исторической точки зрения степень участия мирян в управлении церковью непосредственно связана со степенью подчиненности церкви государству. Чем меньше эта связь, тем больше степень участия мирян в церковной жизни.<sup>102</sup>

В тексте лекции не содержится ссылок на Хомякова, и поэтому неясно, читал Павлов Хомякова или нет. Но его взгляды совпадают с идеями Хомякова. В частности, Павлов выступал против такого понимания церкви, которое предполагает разделение на тех, кто направляет, и тех, кого направляют, на активных и пассивных членов церкви. Он, так же как и Хомяков, подчеркивал значение любви и свободы и давал определение иерархии на основе принципа служения.

Несмотря на то что в 1860-е гг. и ранее среди духовенства и богословов были сторонники взглядов Хомякова на общину и роль мирян, официальная православная церковь в то время не принимала его идей. До 1890-х гг. учение Хомякова практически не обсуждалось в трудах академических богословов.<sup>103</sup> Например, в 1889 г. несомненно испытывавший влияние Хомякова епископ Сильвестр (Малеванский) в своем трактате по догматическому богословию все же подчеркивал богоучрежденность и исключительность положения духовенства в церкви. Противопоставляя православие и католичество с его институтом папской власти, под «соборным голосом» церкви он понимает только коллективные решения епископов.<sup>104</sup> Подобные тенденции наблюдаются и в магистерской диссертации «Православное догматическое богословие», написанной священником, ректором Вологодской епархиальной семинарии Н. Малиновским в 1909 г. Он включает труды Хомякова в список нормативных экклесиологических текстов, но при этом сохраняет верность представлениям ранних христиан о «теле», состоящем из «членов неравных»: тех, кто учит, и тех, кого учат; тех, кто совершает священнодействия, и тех, кто ими пользуется; тех, которые «руководствуют» во имя Божие, и тех, которые «с полной уверенностью в спасительности руководства подчиняются». Правда, он несколько смягчил резкость последнего утверждения, уточнив, что отношения между епископом и мирянами не означают «рабского послушания» последних. По его мнению, эти отношения должны основываться на взаимной вере в Христа, истинного главу церкви. Малиновский утверждал, что верующие должны участвовать в земных делах церкви на основании общей веры. Об-

ращаясь к раннехристианскому периоду истории церкви, он писал: «Вера и взаимная любовь так объединяли пастыря и пасомых, что ни иерархия без паствы, ни паства без иерархии не желали решать важных дел, касающихся церкви».<sup>105</sup> Что касается богословских трудов, предназначенных для более широкой аудитории, то в них все чаще стали встречаться высказывания, близкие по духу учению Хомякова, в особенности по поводу участия мирян в церковной жизни.<sup>106</sup> К концу XIX в. подобное представление о церкви и мирянах уже было широко распространено, а понятие «соборность» стало жить своей самостоятельной жизнью.

В 1893 г. развернулась дискуссия по поводу довольно невзрачной статьи с названием «Духовенство и общество в современном религиозном движении», написанной Львом Тихомировым, радикальным революционером, ставшим консерватором. Полемика по поводу этой статьи наглядно продемонстрировала растущее напряжение между сторонниками разных представлений о природе церкви. В данной статье, посвященной анализу причин, которые способствовали религиозному пробуждению среди русской интеллигенции, Тихомиров отождествлял церковь и духовенство и писал о священнослужителях как об учителях, а о мирянах как об учениках. Именно этот подход к мирянам и вызвал общественный резонанс. Наиболее интересной была реакция Н. П. Аксакова, мирянина, богослова и публициста.

Аксаков откликнулся статьей «Духа не угашайте», в которой называет труд Тихомирова показателем эклисиологического невежества, достигшего в России масштабов эпидемии.<sup>107</sup> Он выступает против данного Тихомировым определения учительной деятельности в церковной общине и подвергает сомнению то, что всякое иницируемое самими мирянами участие в учительной деятельности должно считаться «произвольным» или «самочинством». Аксаков отмечает отсутствие какого-либо понятия об общине в рассуждениях Тихомирова о духовенстве и о мирянах, которых Тихомиров определяет как отдельных индивидуумов, ненужных и избыточных для церкви. С точки зрения Аксакова, взгляды Тихомирова на отношения между духовенством и мирянами извращали саму сущность христианской веры.

Хотя вопрос о том, действительно ли статья Тихомирова заслуживала суровой критики, остается спорным, реакция Аксакова свидетельствовала о появлении в среде русских образованных верующих довольно устойчивого понимания важной роли мирян в церковной жизни. И, безусловно, когда в 1905 г. «соборность» стала

одной из главных тем споров по поводу церковной реформы, Аксаков и его единомышленники могли бы праздновать победу. Ведь, как писал в 1906 г. Николай Кузнецов, юрист, адвокат Московского окружного суда и один из ведущих участников дебатов о реформе, «одной из главных задач всех ожидаемых преобразований – в чем, по-видимому, все согласны – является проведение соборного начала во все сферы церковной жизни».<sup>108</sup> Однако далеко не все были согласны с ним. Многих воодушевляли богословские идеи митрополита Макария, хотя они и были отмечены сильным влиянием учения римской католической церкви. Тем не менее созданные им мощные традиционные церковные образы, восходившие к библейским и патристическим традициям, были для многих почти неотразимо привлекательны.<sup>109</sup> Но даже если бы все согласились, что понятие «соборности» является благородной идеей, все-таки оставался неясным вопрос, насколько совпадают представления о «соборности» у тех, кто поддерживал данную концепцию. Ибо, хотя представления Хомякова о «соборной» природе церкви, изложенные им в 1840-е гг., сформировались в ходе его полемики с учением западных христианских конфессий,<sup>110</sup> было ясно, что к 1905 г. термин «соборность» чаще применяли уже не в контексте сравнения православия с западными формами христианства, а в дискуссиях о самом православии. В этом новом контексте значение термина «соборность» уже не всегда было самоочевидным и нуждалось в уточнении.

#### Дискуссия об основной церковной единице: А. А. Папков и И. С. Бердников

Отсутствие единой эклисиологической модели в Русской Православной Церкви проявилось особенно наглядно в ходе прений на заседаниях Предсоборного Присутствия, которые проходили с марта по декабрь 1906 г. Работа Присутствия имела своей целью дать оценку действующей петровской системе церковного управления, разработать планы по оживлению церковной жизни и определить, какие церковные реформы необходимы для того, чтобы стабилизировать положение церкви в стремительно менявшейся политической и социальной обстановке. По своему составу Присутствие являлось официальным органом, в работе которого приняли участие 12 епископов, 8 священников, 7 мирян и более двадцати профессоров богословских академий, часть которых имела духовный сан. Позднее, из-за того, что в состав Присутствия входили главным образом

представители церковных властей, итоги работы комиссии были подвергнуты критике.<sup>111</sup>

Но несмотря на официальный характер Присутствия, мнения членов комиссии разошлись по самым основным вопросам церковной жизни, в частности по вопросу о прошлом церкви. В значительной степени работа этой комиссии свелась к попытке определить руководящие принципы православия, которым церковь следовала на протяжении всей своей истории не только в России, но также в Византии и в других традиционно православных странах. Цитируя Священное Писание, решения церковных соборов и каноны, члены Присутствия пытались найти обоснование для выдвигаемых ими предложений, но не могли прийти к согласию по вопросу, как интерпретировать это наследие.<sup>112</sup> Еще больше разногласий возникло по вопросу о значении текущих социальных и политических событий в свете церковной истории.<sup>113</sup>

Столь непримиримое противостояние мнений по фундаментальным вопросам, связанным с историей церкви, неизбежно завело в тупик последовавшее обсуждение вопросов о порядке церковной жизни, установленном Петром I, и о формах организации практической деятельности церкви в текущий момент.<sup>114</sup> В протоколах заседаний Присутствия ясно прослеживаются две экклесиологические тенденции (при очевидных вариантах по некоторым вопросам), которые заслуживают более тщательного рассмотрения, так как они отражают два основных взгляда на церковь, или два направления, которые существовали в русском православии накануне революции 1917 г.

Представители одного из этих направлений – назовем его «микрцерковное» – признавали приход основной структурной единицей церковной организации. Они рассматривали приход как «ячейку», составляющую – наряду с другими приходами – организм церкви. Здоровье таких «ячеек», считали они, определяет состояние всей церкви в целом. Приходы в России, по их мнению, прекратили действовать должным образом, в сущности, уже с XVIII в. Поэтому они предлагали провести реструктуризацию местной церковной администрации в интересах самих приходов и всей православной церкви в целом.

Одним из главных теоретиков этого направления был А. А. Папков, мирянин, специалист по каноническому праву, впоследствии губернатор Великого княжества Финляндского.<sup>115</sup> Для Папкова основной и неделимой единицей церковной организации была «маленькая поместная церковь» – «братский союз верующих», духовное общество, которое возникало «из недр церковности и развивалось в

духе ее, а также по началам, ей одной свойственным».<sup>116</sup> Его интересовали специфически церковные характеристики межличностных отношений и, в связи с этим, установление «спасительного общения» среди членов церковной общины.<sup>117</sup> Для Папкова христианская община была «семьей высшего порядка, создающей духовное родство между ее сочленами».<sup>118</sup> Он неоднократно повторял, что к вере приходят не только на основе рассуждений. Вера рождается не из одиночества, а «в братском и добром сердечном общении друг с другом».<sup>119</sup> Непосредственным следствием этого принципа братских отношений являлось утверждение Папкова о равенстве верующих внутри церкви. Он считал, что в христианстве «можно получить здоровье и плодотворные понятия о братстве и равенстве, ибо перед Богом все люди равны и все люди – братья. В храме ли, в приходском ли собрании <...> от знатного до простолюдина, от богатого до бедного – сознают и чувствуют себя равноправными, и на этом равноправии воздвигается церковное благоустройство для пользы всех верующих».<sup>120</sup> И хотя в то время подобное утверждение для некоторых могло звучать непривычным или подозрительно «западным», тем не менее подобные идеи не были новыми для восточной святоотеческой традиции.<sup>121</sup>

Принцип равенства, однако, не означал, что церковная община была чем-то аморфным и однообразным. Папков рассматривал различия между духовенством и мирянами как существенный элемент церковной жизни. Он понимал приход как «церковный союз, состоящий из клира и мирян, сосредоточенных для отправления своих христианских обязанностей и дел около своего храма».<sup>122</sup> Папков считал создание условий для возникновения такого союза и его развития первоочередной задачей церковноприходской реформы: «Восстановление христианской общительности, как между пастырем и паствой, так и между самими прихожанами, представляется главной задачей, которая должна быть положена в основу всего приходского преобразования. Появится эта чудодейственная общечеловеческая ответственность – воскреснет приход».<sup>123</sup>

Папков также считал, что приходская община должна быть независимой не только с точки зрения закона или в своей практической деятельности, но, по самой своей сути, в проявлениях ее специфики. В доказательство этой идеи он приводил следующие богословские обоснования. Во-первых, поскольку маленькая поместная церковь была основана Христом, ее происхождение и существование не могли зависеть от воли церковных или светских властей. Во-вторых, церковный союз является абсолютно уникальным и, как отличный «от

прочих человеческих союзов, не может быть отнесен к числу таких учреждений, которые требуют для своего появления особых санкций существующих властей». В-третьих, он утверждал, что христианская община «по природе своей есть единица самодовлеющая» и что она должна быть свободной и независимой в своих проявлениях как в религиозно-нравственном, так и в социальном отношении. И, наконец, в-четвертых, чтобы обосновать свое утверждение о том, что подчинение общины авторитету архиерея не может быть безусловным, Папков ссылался на «свободные христианские начала» и на призыв «Духа не угашайте».

Что касается отношений прихода и архиерея, Папков поддерживал учение об иерархическом надзоре, но при этом настаивал на том, что местная церковь компетентна в вопросах религии и нравственности. Так, например, соглашаясь с тем, что приход, без сомнения, должен подчиняться авторитету архиерея, Папков настаивал, что «коллективная совесть церковной общины должна всегда стоять на страже чистоты христианской дисциплины». Он считал, что если епископ нарушает христианские каноны и законы христианской этики, то христианская церковная община имеет не только право, но и обязанность сообщить о его действиях соборным властям, которые бы разрешили все разногласия и недоумения.<sup>124</sup>

Развивая свои идеи, Папков стремился не только предотвратить укоренение пагубного клерикализма в местной приходской общине, но также способствовать развитию соборности на каждом уровне церковной структуры. Именно поэтому Папков и его сторонники сосредоточили свои усилия по реформе церкви на отношениях внутри института церкви. Их основной целью было «привлечь весь приход к полноте церковной жизни и церковных интересов» и утвердить взгляд на мирян как равноправных членов церкви.<sup>125</sup> Они были уверены: если верующие не проявляют объединяющий дух их общественной молитвы за стенами храма, их духовное единение будет ослаблено.<sup>126</sup> Папков и его сторонники стремились на основе законов обеспечить участие мирян во всех делах прихода и создать независимую систему самоуправления на уровне прихода. Они хотели изменить всю структуру приходской организации таким образом, чтобы это привело к более расширенному пониманию церкви как ведущей к спасению общины, включающей в себя духовенство и мирян, а не только духовенство и храм, как представлялось прежде.<sup>127</sup>

Для тех, кто разделял взгляды Папкова, понятие о соборности включало в себя относительную автономию и независимость местной церкви.<sup>128</sup> Поэтому неудивительно, что их планы, касающиеся

претворения этих богословских идей в жизнь, имели мало общего с существующим положением вещей. Во-первых, Папков настаивал на необходимости признать приход юридическим лицом, то есть субъектом правовых отношений. Такое признание дало бы право приходской общине – мирянам совместно с духовенством – распоряжаться церковным имуществом, но при этом Русская Православная Церковь оставалась бы титульным владельцем этого имущества. Папков возражал против распространенного понимания церковной собственности как имущества, принадлежавшего только «церкви» – означавшей в данном случае здание храма, управляемое духовенством. Более того, он считал, что, поскольку денежные средства и имущество, принадлежавшие приходской церкви, часто были подарены или пожертвованы самими прихожанами, те имели право участвовать в управлении этим имуществом и денежными средствами. Папков и его сторонники верили, что братские взаимоотношения между членами церковной общины возникнут только тогда, когда миряне – и мужчины, и женщины – будут принимать участие во всех сферах приходской жизни: административной, литургической, благотворительной, миссионерской и воспитательно-образовательной.<sup>129</sup> Помимо прочего, это способствовало бы воспитанию в мирянах чувства единства с общиной, которое побуждало бы их больше интересоваться делами общины и ощущать большую ответственность за свой приход. Это означало бы превращение мирян из пассивных членов прихода, воспитываемых и направляемых духовенством, в сознательных созидателей своей общины.<sup>130</sup>

Папков предлагал обеспечить участие мирян в делах общины посредством органов самоуправления – приходского собрания и приходского совета.<sup>131</sup> В соответствии с проектом приходского устава, в разработке которого участвовали сам Папков и его единомышленники, приходское собрание должно было стать главным органом управления делами прихода.<sup>132</sup> В юрисдикцию приходского собрания входили все аспекты жизни прихода: участие мирян в литургическом действе, поддержание храма как архитектурного и художественного явления, развитие образования, благотворительность, надзор за соблюдением нравственности членами общины.<sup>133</sup> Папков поддерживал идею включить в члены общины всех взрослых прихожан, независимо от пола и социального положения.<sup>134</sup>

Приходской совет, в свою очередь, становился главным исполнительным органом приходского собрания – он непосредственно следил за выполнением решений приходского собрания и осуществлял надзор в сфере образования, благотворительности и миссионерской

деятельности. Папков полагал, что состав приходского совета не должен быть строго регламентирован, за исключением должности председателя совета, на которую избирался приходской священник. По его мнению, было бы лучше предоставить решение вопроса о составе совета приходскому собранию.<sup>135</sup> В тех же случаях, когда священник не мог выполнять обязанности председателя приходского совета, вместо него могли выбрать мирянина.

Папков отрицательно оценивал закон 1864 г. о создании приходских попечительств и законы о церковноприходской реформе, принятые Святейшим Синодом в ноябре 1905 г. По его мнению, приходские попечительства, история которых начиналась с образования приходских советов в пограничных регионах Российской империи, не являлись по своему существу приходскими советами. Николай Кузнецов, единомышленник Папкова, отмечал, что приходские попечительства были формально – юридически – отделены от церкви.<sup>136</sup> Поскольку у попечительств не было доступа к церковным денежным фондам, благотворительная деятельность и деятельность церкви рассматривались как две разные сферы.<sup>137</sup> Сторонники взглядов Папкова также считали, что постановление Синода от ноября 1905 г. – бывшее вынужденной реакцией официальной церкви на политические и социальные события того периода – не смогло устранить разделения церковного общества на духовенство и мирян, которое поддерживалось существовавшими тогда правилами, определявшими епархиальное управление.<sup>138</sup>

Наконец, представители этого направления религиозной мысли считали, что для того, чтобы отношения паствы и пастыря строились на основе взаимного уважения и приязни, прихожане сами должны выбирать своего пастыря.<sup>139</sup> Более того, Папков предлагал обязать епископа – в случае его несогласия с выбором прихожан – в письменной форме объяснить им причины, по которым он отвергает ту или иную кандидатуру.<sup>140</sup> Что касается содержания священников, Папков был сторонником того, чтобы прихожане брали на себя полную ответственность за финансовую поддержку приходского духовенства, и был против материальной поддержки церковнослужителей за счет государства. Приходская община совместно с приходскими священнослужителями должна была определить условия, на которых прихожане брали на себя обязательство оказывать материальную помощь духовным лицам своего прихода. Морально ответственными за выполнение этих обязательств признавались только те домовладельцы, которые соглашались с установленной суммой.

Единомышленники Папкова никогда не отрицали роли еписко-

па и духовенства в жизни прихода, не говоря уже об их значении для церкви вообще. Так, например, в предлагавшемся ими на Предсоборном Присутствии проекте приходского устава за приходским священником сохранялось место председателя приходского совета и собрания, в которых он имел право решающего голоса в тех случаях, когда прихожане не могли прийти к согласию. Подобным же образом связь местной общины со вселенской церковью осуществлялась через епископа.<sup>141</sup>

И все же церковные служители, разделявшие взгляды Папкова, чувствовали, что основным препятствием к воплощению в жизнь предлагаемых ими изменений в приходской системе было неверное представление церкви о пастырском призвании. Папков, в частности, считал ущербной принятую модель отношений духовенства и мирян как – соответственно – активных и пассивных членов церкви. Он, безусловно, не отрицал священный характер рукоположения, но при этом полагал, что благодать, нисходящая в момент таинства рукоположения, распространяется на всю общину. В соответствии с учением православной церкви о благодати, благодать, воспринимаемая при посвящении в духовный сан, для своего воплощения требовала активных совместных действий всех членов церкви.<sup>142</sup> Поэтому Папков в еклесиологических рассуждениях смещал акцент с духовенства на всю общину мирян и пастырей. Как заметил один из сторонников проекта приходской реформы, предложенного Папковым, «не приход должен ютиться около священника, а священник около прихода».<sup>143</sup>

Некоторые из тех, кто разделял взгляды Папкова, стали его сторонниками вовсе не по богословским или религиозным соображениям. Епископ Могилевский Стефан, например, был обеспокоен возможным уходом православных верующих в так называемые сектантские группы. Он понимал, что на фоне растущего стремления мирян к самоуправлению и социальной активности принципы клерикализма, которым следовала православная церковь, вынудят искренно верующих православных мирян обратиться в своих духовных исканиях к другим религиозным объединениям. Было бы более разумным направлять социально-политические устремления мирян в нужное для церкви русло, а не игнорировать их.<sup>144</sup>

Подобно епископу Стефану, епископ Сергей (Страгородский), будущий патриарх Русской Церкви, тоже ссылался на практические соображения, поддерживая идею более широкого участия мирян в делах прихода. По его мнению, без активного участия мирян в управлении приходом духовенство так и останется отдельным сослови-



ем, которому миряне по-прежнему будут уступать ответственность за любое дело, даже защиту церкви от враждебных нападок. С другой стороны, при вовлеченности мирян в жизнь прихода, они будут воспринимать любое посягательство на церковное имущество или попытку его конфискации как направленные лично против них.<sup>145</sup>

Представители второго направления в российской экклесиологии начала XX в. утверждали, что реформу необходимо начинать не с прихода, а с высшей церковной администрации – будь то восстановление патриаршества, созыв церковного Собора или реформа Святейшего Синода. Главным теоретиком этого направления был И. С. Бердников, мирянин, специалист по каноническому праву, преподаватель Казанской Духовной академии и Казанского университета.<sup>146</sup> Исходя из основного принципа экклесиологии, сформулированного Игнатием Антиохийским – «где будет епископ <...> там и католическая церковь»,<sup>147</sup> Бердников выступал в защиту епископоцентристского, или – как мы его назовем – «макроцерковного» видения церкви, которое было больше связано с понятием организации, чем с понятием общины. Основной церковной единицей Бердников и его единомышленники считали епархию или епископию, а не приход, а каждого священника – представителем епископа в приходе. Защитники этой точки зрения полагали, что идея прихода как независимой церковной единицы чужда Русской Православной Церкви.<sup>148</sup> Более того, они не находили никаких серьезных недостатков в существующей церковной системе. Если бы каждый верующий занялся самосовершенствованием, то существующая система церковного управления более не испытывала бы никакого напряжения или сбоев. Поэтому они говорили больше об обновлении, а не о преобразовании исторически сложившейся системы управления.<sup>149</sup>

Крайние взгляды представителей этого направления были выражены Дмитрием Хомяковым, сыном Алексея Хомякова. По его представлению, приход не являлся основной организационной единицей православной церкви. Приход был чужеродным элементом в церковном организме.<sup>150</sup> Церковь, по его мнению, не нуждалась в приходе и лишь признавала его существование. Хотя Бердников никогда не высказывал столь радикальных мнений, тем не менее он был не согласен с пониманием прихода как клетки, или ячейки, церковного организма.<sup>151</sup> Бердников утверждал, что подобное сравнение неправильно, поскольку клетка – самодостаточная единица для развития живого организма. А приход такой единицей не является, так как он – часть епархии, которая и служит источником жизни для него. В силу этих же оснований единомышленники Бердникова счи-

тали неприемлемыми такие термины, как «мелкая церковь» и «община», применительно к приходу.<sup>152</sup>

Глубокие разногласия между Бердниковым и Папковым по вопросу о роли местной общины в церковной организации привели к разногласиям по поводу ряда других предложенных реформ церкви. Например, Бердников отрицательно оценивал идею об узаконении автономности самоуправляемого прихода, поскольку подобный статус отделил бы приход от епархии. Вместо этого он предлагал выделить в приходе два юридических лица: здание храма и приходскую общину. Опираясь на положения древних канонов, Бердников утверждал, что денежные средства и имущество, пожертвованные на устройство и украшение храма, формально принадлежали Богу и поэтому они являлись собственностью храма. Миряне как дарители утрачивали право управления пожертвованной собственностью. Право распоряжения пожертвованными денежными средствами и имуществом переходило к церкви, а именно к епископу. И, как следствие, Бердников выступал против любых дискуссий о приходском самоуправлении.<sup>153</sup> Миряне могли распоряжаться только тем имуществом и средствами, которые были собраны общиной на особые нужды прихода, а не пожертвованы церкви.

И хотя многие из тех, кто разделял мнение Бердникова, не возражали против участия мирян в приходских собраниях и советах, они были против предоставления мирянам права участвовать в управлении и руководстве приходской общиной. Они также возражали против возложения на мирян любых пастырских обязанностей, таких как надзор за нравственным поведением прихожан.<sup>154</sup> По их мнению, приходским собраниям и советам могла быть предоставлена только роль консультативного органа при священнике: миряне – лишь помощники священника и не могут обладать никакой не зависимой от пастыря властью. Любое участие мирян в управлении имуществом должно осуществляться не на основе их прав как владельцев этого имущества, а на основе признания священником ревностного желания прихожан служить церкви.<sup>155</sup> Один из сторонников Бердникова зашел так далеко, что даже утверждал, будто превращение всех местных фондов в фонд прихода – в отличие от фондов духовенства или церковных фондов – было бы формой секуляризации.<sup>156</sup> Представители рассматриваемого направления были также не согласны предоставить прихожанам право выбора приходского священника, не возражая при этом против существовавшей тогда практики, когда миряне сообщали епископу о своем желании видеть на должности священника того или иного кандидата. Но они

не допускали даже мысли о том, что епископ может быть подотчетен мирянам и должен объяснять им причины своего несогласия с выбором прихожан.<sup>157</sup>

Частично столь настороженное отношение к участию мирян в делах прихода основывалось на практических соображениях. Многие, как Бердников, боялись, что если миряне будут допущены к управлению приходскими финансами, то «номинальные» христиане будут стремиться попасть в приходской совет, чтобы получить доступ к приходским денежным средствам. Не доверяя намерениям некоторых прихожан, сторонники этого направления утверждали, что миряне склонны были ограничивать понятие церкви рамками своего прихода. Они сомневались в том, что верующие будут добровольно отчислять приходские средства на поддержку епархии или общенациональные нужды церкви. Более того, они даже не верили в то, что прихожане будут охотно оказывать материальную поддержку своему пастырю. Поэтому они всегда высказывались за финансовую помощь государства священникам. Они настаивали, что реформа должна быть направлена не на предоставление новых прав мирянам, а на определение степени участия прихожан в делах прихода, с тем чтобы предотвратить возможные злоупотребления.<sup>158</sup>

Интересно, что Бердников, как и Папков, выступал с критикой Положения 1864 г. о приходских попечительствах, но по причинам, диаметрально противоположным. Бердников был согласен с Папковым в том, что попечительства по сути своей не являлись церковными организациями, так как формально находились вне юрисдикции епископа. Но для Бердникова вопрос заключался в том, чем такой статус попечительства оборачивался для духовенства, а не для мирян. Он и его сторонники выражали озабоченность в связи с тем, например, что по закону председателем попечительства мог быть избран и не священник.<sup>159</sup> Поэтому они поддерживали усилия Святейшего Синода по созданию приходских советов. Они утверждали, что определение Святейшего Синода от 18 ноября 1905 г., которое подчеркивало ведущую роль священника в приходе, было верным шагом в направлении реформы.<sup>160</sup>

Несмотря на то что представители этого направления признавали соборность организующим принципом церковной жизни, они были не согласны с тем практическим ее выражением и применением, которое предлагал Папков. Хотя Бердников в своих рассуждениях о церкви ссылался на те же изречения апостола Павла насчет тела Христова, что и Папков, тем не менее он утверждал, что духовное единство членов церкви ни в коей мере не устраняет различий

между ними и не смешивает их отдельных функций, подобно живому организму, где функции органов разделены. Именно природа церкви предполагала такое разделение функций и неравенство обязанностей членов общины. Таким образом, духовное единство и общность членов общины проявляли себя именно тогда, когда каждый «в точности, ни на йоту не отступая от своего назначения, исполнял то, что указано ему природой».<sup>161</sup> При таком понимании «соборности», по мнению Бердникова, согласие и единство внутри церкви устанавливаются сверху – через тон, который задает епископ.<sup>162</sup>

Как и митрополит Макарий, Бердников и его сторонники поддерживали противопоставление «тех, кто учит» и «тех, кого учат» в отношении духовенства и мирян.<sup>163</sup> Сторонники этой точки зрения считали, что только епископам по благодати Святого Духа было дано право наставлять в вере. Поэтому они не отождествляли «соборность» с равенством в церковных «правах». Раздраженный постоянными ссылками участников дискуссии на соборность, Бердников доказывал, что соборность следует понимать только как географическую универсальность. Это означало, что любое важное решение, принимаемое русской церковью, должно было выноситься на обсуждение другими поместными восточноправославными церквями. Аналогично Бердникову, Ф. Д. Самарин, у которого постоянное упоминание слова «соборность» тоже вызывало раздражение, настаивал на том, что соборность является чисто нравственной идеей и лучше не обсуждать ее в контексте законодательных и административных преобразований.<sup>164</sup>

Представления Папкова и Бердникова о реформе прихода дают нам возможность выявить два разных подхода, которые в равной мере можно рассматривать как официальную точку зрения Русской Православной Церкви начала XX в. Среди широкого спектра мнений и предложений по поводу приходской реформы позиции Папкова и Бердникова могут быть охарактеризованы как центристские. Последовавшие многочисленные – то левые, то правые – интерпретации их предложений по церковной реформе свидетельствовали о широком разнообразии соперничавших друг с другом идей и мнений насчет того, какой должна быть официальная политика православной церкви в тот переломный период.<sup>165</sup> Разнообразие представлений о путях приходской реформы отразилось в спектре мнений самих приходских священников, особенно сельских, чье отсутствие в составе Предсоборного Присутствия особенно бросалось в глаза. Сельские священники, как и священнослужители городских приходов, относились к Предсоборному Присутствию с некоторым недовери-

ем, предпочитая, чтобы вопросы приходской реформы решались на епархиальном собрании.<sup>166</sup> Они излагали свои взгляды на реформу в духовных журналах, епархиальных газетах и на собраниях епархии.

Занимая особое положение в церковной жизни как официальные должностные лица, представляющие интересы местных общин, приходские священники привнесли в дискуссию уникальный взгляд на обсуждаемые вопросы. Некоторые из них придерживались пастырскоцентристской позиции, в которой сочетались экклесиологические представления Папкова и Бердникова.<sup>167</sup> Многие соглашались с Папковым в том, что церковное самосознание начинается с прихода и здоровье церкви в значительной степени зависит от благосостояния местной приходской жизни.<sup>168</sup> Они разделяли мнение Папкова, что существующие законы не способствовали развитию самосознания в рамках прихода. Поэтому они горячо поддерживали идею, что в правовом отношении каждый приход должен являться отдельным юридическим лицом, а некоторые даже отстаивали право каждого прихода определять порядок литургической службы.<sup>169</sup> Они высказывались против чрезмерного вмешательства архиереев и консистории в дела прихода, утверждая, что оно лишь будет сковывать любую инициативу. Многие приходские священники, воспринимая свою роль представителя епископа в приходе скорее как бремя, чем как честь, призывали предоставить им больше независимости от архиерея в приходских делах.<sup>170</sup> Они особенно возражали против денежных отчислений из прихода в пользу администрации епархии и Синода.<sup>171</sup> Не отрицая значения архиерейского призвания, они считали, что оно было скомпрометировано за последние двести лет.<sup>172</sup> И поэтому некоторые из них поддерживали предложение о выборе епископа приходским духовенством из рядов самих приходских церковнослужителей, а не из числа монахов, видя в этом нововведении средство разрешить противоречия внутри церкви.<sup>173</sup>

В то же время многие приходские священники относились с осторожностью к вопросу о праве мирян на самоопределение. Они подвергли критике усиленное внимание к правам мирян без должного внимания к их обязанностям.<sup>174</sup> Так, например, они были против того, чтобы миряне сами выбирали своего пастыря, и высказывали сомнение в том, что предоставление мирянам больших прав в церковных делах, даже только при распоряжении приходским имуществом, поможет устранить препятствия, мешающие развитию приходской жизни.<sup>175</sup> Многие были уверены, что подобные изменения только ухудшат положение.<sup>176</sup> Такое повышенное внимание к общине, по их мнению, было своеобразной эмоциональной реакцией на

созданную Петром I бюрократическую систему управления церковью, и эта реакция, в конечном счете, могла только приостановить процесс тех положительных изменений, которые уже произошли в приходской жизни как следствие реформ середины XIX в.<sup>177</sup>

Вопросы о самоуправлении мирян и о приходских общинах активно обсуждались не только в церковных кругах, но и среди тех, кто интересовался социальными и экономическими аспектами жизни гражданского общества. Князь А. Г. Щербатов, С. Ф. Шарапов, К. Одарченко и В. Эрн видели в общине идеальную мелкую земскую единицу. Именно в данном качестве приходская община уже рассматривалась в ходе дискуссий XIX в. – сначала в связи с готовившимся освобождением крестьян, а затем депутатами Московского губернского земского собрания в 1880 г. Не чуждые религиозных настроений, обсуждавшие реформы прихода в 1905 г. были движимы скорее национально-государственными идеалами. Используя ту же терминологию, что и сторонники взглядов Папкова, отстаивавшие примат приходской общины, князь А. Кропоткин рассуждал о приходе как о клетке, или ячейке, но уже не церковного только организма («тела Христа»), а государственного («тела России»).<sup>178</sup> Князь А. Щербатов также использовал экклесиологическую концепцию прихода в построении своей политической модели. Он рассуждал о приходе как об «основе государства» и «источнике русского народного духа». <sup>179</sup> С позиции этих мыслителей, обновление Российского государства непосредственно зависело от оживления местных приходских общин.

Представители этого направления в дискуссии о приходе считали, что приход должен стать основной самоуправляемой государственной единицей на селе – при этом границы прихода должны совпадать с границами единиц земской и церковной администраций. Помимо религиозных функций, приходская община должна была выполнять и социальные функции. В рамках преобразованного прихода планировалось создать кредитные общества, полицейские участки, учреждения по сбору налогов и потребительские товарищества. Подобный орган также осуществлял бы функции контроля и управления приходской собственностью, местной промышленностью и торговлей.<sup>180</sup> Как считал автор статьи «Преступность и приход», приходское самоуправление помогло бы сохранить быстро разрушавшийся общинный уклад жизни в сельской России. «Деклассированные» и разобщенные деревенские жители смогли бы найти приют в братском единстве своей автономной приходской общины.<sup>181</sup>

Хотя многие из тех, кто поддерживал представление о приходе как о мелкой земской единице, были православные, все же их дискуссии часто выходили за рамки интересов православной церкви. Многие церковнослужители, которые после событий 1905 г. хотели видеть церковь свободной от государства, расценивали предложение об использовании прихода в качестве земской единицы как чисто светский подход к сугубо религиозной проблеме и в сущности не рассматривали эту идею при обсуждении реформы прихода.<sup>182</sup> Как верно заметил священник Димитрий Папов, такие предложения только еще больше усложняли вопрос, который и так был чрезвычайно сложным. Он полагал, что попытка объединить духовный и экономический аспекты жизни общины приведет к тому, что одному из них обязательно будет уделено меньше внимания.<sup>183</sup> Впрочем, это не означало, что те, кто выступал против приравнивания прихода к земской единице, не стремились повысить социальную роль общины. Так, в основе ектlesiологических взглядов А. Папкова лежала идея о социально-преобразующем значении приходской общины, и пришел он к этой идее, вдохновленный той большой ролью, какую приходы играли в русском обществе до XVIII в. При этом он также отмечал положительные стороны деятельности мелких земских единиц.<sup>184</sup> Однако сторонники взглядов Д. Папова считали, что социальные функции, выполняемые земствами, должны естественным образом развиться из деятельности церковных общин и не следует предписывать их местным приходам как гражданскую обязанность.

При этом обе стороны – те, кто придерживался епископо-центристских взглядов, и те, кто разделял пастырскоцентристскую точку зрения, – выступали с критикой, направленной против таких религиозных мыслителей, как А. Папов. Они осуждали его за попытку преобразовать русскую церковную систему по протестантскому конгрегациональному образцу, который из-за «отсутствия организующего иерархического фактора» мог ссылаться только на принципы гражданской самоуправляющейся общины.<sup>185</sup> Они обвиняли сторонников подобных взглядов в отсутствии доверия к иерархии и в попытках внедрить демократические и социалистические принципы в церковную жизнь посредством «приходских парламентов».<sup>186</sup> Они видели в стремлении Папкова подчеркнуть роль общины и «церковного народа» отрицание роли духовенства и особенно архиереев. Кроме того, они считали, что последователи Папкова используют термин «соборность» двусмысленно, не очень ясно различая понятия «соборность» и «народовластие». Оппоненты критиковали Папкова и его сторонников за то, что термин «соборность» служит

им не для того, чтобы выразить Дух Христа, а чтобы призывать к ограничению архиерейской власти в церкви.<sup>187</sup>

Более того, они утверждали, что повышенный интерес Папкова к современным социально-политическим проблемам привел его к попытке ввести в церковный организм чуждые ему идеи. Так, например, архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий), сравнивавший приходскую общину с духовной семьей, задавал вопрос: применимы ли демократические принципы, в том числе и принцип выборности, к построению внутрисемейных отношений?<sup>188</sup> Сама мысль об автономности прихода, по утверждению противников Папкова, привела бы к появлению федеративной церковной системы, состоящей из независимых общин, создаваемых по инициативе снизу. Подобные идеи полностью противоречили пониманию церковного устройства как порядка, установленного свыше.<sup>189</sup>

Те же, кто поддерживал Папкова, в свою очередь, заявляли, что представления Бердникова об устройстве церкви являлись образцом римско-католического понимания церкви, так как он ограничивал понятие «церковь» рамками иерархической структуры и отделял духовенство от народа.<sup>190</sup> Они утверждали, что отождествление Бердниковым церкви с духовенством, а прихода – с народом приводило к тому, что понятие «народ Божий» теряло всякий смысл.<sup>191</sup> Различая дары благодати и административные права, сторонники Папкова утверждали, что защищающие церковный авторитет и власть в интересах обеспечения институционального порядка неправильно понимают саму идею церковного авторитета. В церковном контексте, по их мнению, духовная власть и авторитет были явлениями другого плана: они основывались на самоотречении для блага других, а не на внешнем контроле и принуждении, как это происходит в светской жизни и в политической сфере.<sup>192</sup>

Папов зашел в своей критике еще дальше: он ставил вопрос о том, могут ли вообще представления Бердникова об организации прихода считаться «церковными».<sup>193</sup> Неверие Бердникова в возможности мирян и его стремление ограничить влияние «паствы» в административной жизни церкви были неприемлемы для сторонников Папкова не только с богословской точки зрения, но и с практической, в свете тех требований, которые предъявляло церкви современное общество.<sup>194</sup> Как сказал Николай Кузнецов, желание принизить роль мирян в церковном организме до роли хвоста было оскорбительно по отношению к Христу, являвшемуся головой тела (церкви), и искажало саму идею церкви. Кузнецов также предсказывал, что освобождение церкви от власти государства без одновременного восста-

новления активной роли мирян в церковном организме приведет к вакууму власти и возникновению православной формы клерикализма.<sup>195</sup> Настаивая на том, что вопрос о роли мирян является самым важным, насущным для православной церкви, он считал, что попытка игнорировать этот вопрос может привести церковь не только к потере своего влияния в обществе, но и, возможно, к расколу внутри самой церкви. Папков высказался по этому поводу еще более резко: «Мы живем в трудное время <...> Народ не тот. Боже сохрани, если он насильственным путем будет добиваться церковных прав».<sup>196</sup>

### Напряженность продолжается

Глубокие внутренние трения между двумя основными направлениями экклесиологической мысли, которые проявились в противостоянии Папков – Бердников, продолжали оказывать влияние на споры и дискуссии по давно назревшей церковноприходской реформе и на трактовку термина «соборность» вплоть до 1917 г. В 1906 г. члены Предсоборного Присутствия высказались против понимания прихода, которое предлагал А. Папков, отстаивавший примат общины в идее прихода. Это решение было принято, невзирая на инициативы местного духовенства и мирян по преобразованию приходов в автономные, самоуправляющиеся церковные общины.<sup>197</sup> Вместо этого Предсоборное Присутствие приняло определение прихода, предложенное А. И. Алмазовым, мирянином, профессором канонического права Новороссийского университета в Одессе. Объединяя в своем определении и приход, и здание церкви, и собрание верующих, Алмазов, склонный к иерархическому мышлению, понимал приход как учреждение под управлением епископа, предназначенное для удовлетворения религиозных и нравственных потребностей группы верующих, руководимых священником и приписанных для этой цели к определенному церковному зданию.<sup>198</sup>

Несмотря на то что на заседаниях Предсоборного Присутствия при проведении голосования по вопросам церковной реформы голоса разделялись почти поровну, победу одержали сторонники епископоцентристской позиции. Если бы нам не было известно о напряженной внутренней полемике между членами Присутствия, то легко можно было бы заключить (и действительно, такое заключение сделали некоторые публицисты), что Присутствие «отказывалось от <...> проведения в церковную жизнь широких начал соборности».<sup>199</sup> В последующее десятилетие Святейший Синод продолжил работу

по подготовке Всероссийского церковного собора под руководством специально созданного для этой цели Особого Совещания. Задачей данного Совещания было подведение итогов работы Предсоборного Присутствия. Но некоторые критики рассматривали создание этого нового органа как попытку высших церковных властей произвести перегруппировку сил после завершения работы Предсоборного Присутствия, чтобы предотвратить «демократизацию» церкви.<sup>200</sup>

Главным вопросом в работе Особого Совещания был приходской вопрос. Участники Совещания снова обсуждали сущность и статус прихода и в процессе работы все дальше отходили от модели, предложенной Папковым.<sup>201</sup> В 1907 г., разрабатывая новый проект приходского устава, участники Совещания фактически изменили все положения проекта Папкова, который предполагал предоставить приходу автономность и независимость.<sup>202</sup> Так, например, в их проекте приход определялся как «подчиненный» епископу, в то время как Папков определял его «как находящийся в юрисдикции епископа». Они также исключили из проекта устава идею о независимой церковной единице, поскольку полагали, что такое понимание прихода означало введение федеративного принципа в организацию церкви.<sup>203</sup> Проект приходского устава, разработанный пятью годами позже, в 1911–1912 гг., был еще более епископоцентристским, хотя одной из своих целей он ставил привлечение прихожан к активному участию в приходской жизни.<sup>204</sup> В этом проекте приход был определен как «союз мирян», а не союз мирян и духовенства, при этом приходское духовенство отождествлялось с церковью. Прихожане являлись частью паствы под руководством местного епископа. Формальное право распоряжаться имуществом прихода оставалось в руках епископа, приходского священника и церковного старосты. Ведь церковное имущество, как напомнил чиновникам Особого Совещания обер-прокурор Святейшего Синода В. К. Саблер, по своей природе принадлежит Богу, и, следовательно, им должны управлять епископы и их представители.<sup>205</sup>

Новый проект приходского устава так же, как и проект 1907 г., подвергся резкой критике сторонников «общинноцентричного» подхода. Так, например, редакторы журнала «Отдых христианина» отмечали римско-католический дух этого документа, утверждая, что через «весь проект красной нитью проникает одна идея <...> именно – централизация церковной власти», которая и определила общий характер этого текста. По их мнению, проект приходского устава, разработанный Особым Совещанием, не представлял

мирянам никаких прав, а только определял «требуемые церковью обязанности» прихожан. Проект отводил мирянам роль пассивных, незаинтересованных наблюдателей, без какого-либо участия в жизни церкви. Проект, с точки зрения критиков, позволял сделать только один вывод: что «православные иерархи не верят ни в православных мирян, ни в их христианский разум, ни в их христианскую совесть».<sup>206</sup>

К 1916 г. уже даже отдельные официальные представители высших кругов церковной администрации выступили с критикой по поводу отсутствия продвижения в подготовке реформы. При обсуждении бюджета на 1916 г. члены одной из комиссий Синода отметили, что причина такого застоя заключалась, между прочим, в отходе церкви от тех организационных форм, которые были определены решениями апостольских, Вселенских и поместных соборов. В отчете бюджетной комиссии содержался призыв к децентрализации церкви и введению форм местного церковного самоуправления. «Этот принцип местного управления столь верный и живучий, что его стараются всеми мерами провести в других областях государственной жизни, а в церкви <...> всякое самоуправление и всякая самостоятельность убиты».<sup>207</sup> Но критика не ускорила работы Синода по подготовке реформы. Так, в марте того же года Синод разослал директиву епархиальным архиереям с напоминанием о необходимости делать более активные шаги в подготовке местных общин к новому уставу. Но уже в апреле, ссылаясь на трудности военного времени, Синод распорядился временно отложить эту работу.<sup>208</sup>

Однако в 1917 г., под влиянием революционных событий, вновь сформированный Синод изменил свою позицию и начал придерживаться курса, более ориентированного на местную общину. В соответствии с новым курсом 17 июня 1917 г. члены Синода приняли Временное положение о православном приходе, которое должно было действовать до принятия законов и постановлений предстоящего Всероссийского собора. Отражая более позитивное отношение к мирянам, Временное положение определяло приход как общину верующих, организованную вокруг храма для общественной молитвы, участия в священных таинствах и изучения христианского вероучения. При поддержке духовенства ее члены должны были помогать друг другу на пути к спасению, ведя нравственный образ жизни и занимаясь христианскими делами просвещения и благотворительности.<sup>209</sup> Хотя Временное положение признавало объединяющую роль епископов, связующих прихожан со вселенской церковью, оно также поощряло вовлечение мирян в процесс строительства общины,

предоставляя им право выдвигать кандидатов на место священника в своих приходах. Более того, в отличие от проекта приходского устава, принятого Синодом в 1912 г., Положение обязывало епархиальных архиереев объяснять прихожанам, по каким причинам они не поддержали выдвинутого верующими кандидата на должность приходского священника. В Положении также допускалась возможность выбирать председателя приходского собрания не только из духовенства, но и из мирян.

Временное положение о приходе тоже стало объектом критики. На местных собраниях духовенства, проходивших в 1916 г., обнаружилось уже устойчивое разделение среди приходских священников по вопросу о ведущих принципах управления общинной жизнью церкви. Так, священнослужители Московской епархии заявляли, что любые реформы, направленные на отмену иерархического принципа в церковной жизни, приведут лишь к уничтожению прихода как церковной единицы.<sup>210</sup> Именно с этой позиции и оценивал Временное положение 1917 г. священник К. Максимов. Он писал о том, что «божественное, священное, древнее и потому неизменяемое <...> церковное право и закон» закрепили право распоряжаться церковными землями за епископами и приходским духовенством. Если передать право управления мирянам, то это будет означать, что церковные земли больше не являются собственностью церкви.<sup>211</sup> Близкие по духу взгляды были высказаны участниками собрания духовенства Крымской епархии. Они высказались против понимания прихода «как малой церкви, самодовлеющей, свободной и самостоятельной в своей жизни». По их мнению, приход являлся частью «эпископии» и представлял союз христиан, объединявшийся вокруг своего церковного храма, которым управляет установленная Богом иерархия с целью достижения вечного спасения.<sup>212</sup> Но в то же время духовенство Тобольской и Курской епархий поддержало принцип выборности на всех уровнях церковной жизни. Все социальные и политические проблемы они решали в активном союзе со своими прихожанами.<sup>213</sup>

В 1917–1918 гг. Всероссийский церковный собор вновь вернулся к вопросу о приходе, который стал «жизненным нервом» работы собора.<sup>214</sup> Примечательно, что собор начал обсуждение реформы церкви с вопроса о восстановлении патриаршества, то есть с верхней ступени церковной организации, а не с низшей ступени – прихода, на чем настаивали многие священнослужители. Этот факт позволяет сделать определенное заключение об умонастроениях и приоритетах большинства служителей церкви. Неудивительно, что при об-

суждений реформы прихода мнения членов Собора разделились по тем же вопросам, о которых спорили за десять лет до того Папков и Бердников: определение прихода и – «ахиллесова пята» церковно-приходской реформы – выборы приходского священника, церковная собственность и управление церковным имуществом.<sup>215</sup> Напряженное противостояние сторонников макро- и микроцерковного подхода к вопросу о священной общине и структурной организации ее жизни обнаруживалось, в сущности, на каждом этапе обсуждений.

Как и в 1905–1906 гг., одной из причин такого расхождения во мнениях стали разные представления о мирянах, которые отчасти формировались под влиянием хаоса, вызванного революционными событиями, но не только в силу этих драматических обстоятельств. Те, кто настаивали на иерархическом управлении церковным имуществом, не были, например, уверены в добросовестности мирян в отношении к освященной церковной утвари и самому зданию храма. Не делая различия между искренне верующими и теми, кто считался православным по закону, члены Собора, такие как генерал Л. К. Артамонов, опасались «вооруженных банд», которые бы «держали всех в страхе» в своем селе и в округе. Артамонов был убежден, что, как только приход будет признан законным владельцем церковного имущества, эти «банды» найдут способ войти в состав прихода и распродадут церковное имущество. Поэтому он и его сторонники стремились любым способом защитить церковное имущество.<sup>216</sup>

Те, кто ратовал за самоуправление на приходском уровне, обычно различали понятия «миряне» и «народ» и считали, что только первые являются искренне верующими. Один сторонник этой точки зрения, крестьянин А. И. Юдин из Олонецкой епархии, писал так: «Стыдно быть православным христианином, если нельзя будет защищать свой храм, если нам скажут: Уйдите вы, пьяницы, это – дело епископа».<sup>217</sup> В своем письме к Собору мирянин Рязанской епархии Н. Фатов отметил еще одну важную проблему, связанную с вопросом о православной общине в начале XX в., а именно, кого можно считать прихожанином. В этом же письме была высказана мысль о необходимости «расчистить» церковь, особенно ряды ее иерархии. Фатов полагал, что для того чтобы вернуть «достоинство церкви», нужно ввести выборное начало в церковную жизнь, но только при условии, что будет решен вопрос об определении понятия «прихожанин». С его точки зрения, было бы «возмутительной нелепостью» считать прихожанами всех, кто был крещен в православной церкви и проживал на территории прихода. Он был убежден, что прихожанином следует считать только того, кто действительно стремился им

быть, кто регулярно посещал церковь, участвовал в таинствах и платил взносы.<sup>218</sup> Фатов утверждал, что принцип выборности не оправдывает себя, если не принять подобных требований к прихожанину. Его выводы подтверждались сообщениями о подобных проблемах в других епархиях.

Во время заседаний Всероссийского поместного собора представители обоих направлений богословской мысли (макроцерковного и микроцерковного) использовали понятие «соборность» как основной принцип в своих проектах церковной реформы. Но, как и в 1905–1906 гг., священнослужители понимали этот термин по-разному. При этом, если в начале XX в. богословским толкованием понятия «соборность» занимались в основном сторонники микроцерковного подхода, то теперь, в 1917–1918 гг., повышенный интерес к этой идее проявляли те, кто придерживался иерархических взглядов на церковное устройство. Одной из причин их повышенного внимания к «соборности» являлось стремление обосновать необходимость восстановления института патриаршества в церковном порядке и доказать, что понятие иерархии неразрывно связано с принципом «соборности».

Сторонники избрания патриарха строили богословское обоснование этой идеи на утверждении, что сам триединный Бог, чья жизнь являла образец совершенного общения трех божественных сущностей, служил извечным прототипом соборности. По их представлениям, единство и общность, предполагаемые соборностью, не противоречили иерархическому принципу, подобно тому как Бог Отец был началом и источником для Сына и Святого Духа.<sup>219</sup> Развивая далее свою трактовку понятия «церковь», они отмечали, что объединение, подчинение и централизация были врожденными свойствами любого живого организма. Жизнь человеческого тела с точки зрения физиологии и химии зависит как от взаимодействия органов, так и от их подчинения центру. Церкви, как живому организму, должны быть свойственны те же черты. Существенным проявлением принципа «соборности» являлось, по их мнению, утверждение принципа личности наряду с принципом иерархической организации церкви.<sup>220</sup> Более того, поскольку принцип «соборности» означал признание уникальности каждой личности, несходства ее с другими, из этого следовала невозможность подразумевать безусловное, механическое равенство всех людей.<sup>221</sup> «Соборность», по их мнению, возникала тогда, когда власть видела свою цель в служении другим, а «другие» добровольно уступали тем, кого они признавали властью.<sup>222</sup>

С другой стороны, сторонники микроцерковного подхода не находили ни в природе «соборности», ни в самой церкви ничего, что указывало бы на необходимость выборов патриарха.<sup>223</sup> Церковь с патриархом или без патриарха равно удовлетворяла предлагаемой ими модели церковного устройства. Представители этого направления возражали против любого определения «соборности», которое включало положение о необходимости патриарха, или «патриаршей соборности», по их выражению. Для них подобная трактовка «соборности» подразумевала скрытый абсолютизм и стремление к бюрократизации, которое пронизывало всю историю византийской и русской православной церкви.<sup>224</sup> Те, кто разделял микроцерковную точку зрения на священную общину, обосновывали свое понимание «соборности» тем представлением об апостольстве, которое, по их мнению, было изложено в Деяниях апостолов. Апостольство, с их точки зрения, означало активное участие всех последователей Христа в деятельности церкви, а также признание выборного начала. Чтобы иллюстрировать свое понимание апостольского идеала, они ссылались на слова Игнатия Антиохийского, который метафорически изобразил верующих стремящимися составить «из себя хор, чтобы все до одного, согласно настроенные в единомыслии», могли единогласно воспеть хвалу Богу. Поэтому принцип всецерковности для них являлся более важным, чем принцип патриаршества. Они хотели быть уверены, что высшая церковная власть, представленная на Всероссийском поместном соборе, будет состоять как из духовенства, так и из мирян. Своим критикам, ставившим им в вину «уклон к протестантству», они отвечали, что лучше быть «протестантами» вместе с апостолами, чем «прямою или окольною дорогою идти к Риму, порвавшему связь и единство духа <...> с апостольской Церковью».<sup>225</sup>

С наступлением бурного 1917 г. эти два разных подхода к пониманию соборности не исчезли, но сохранялись подспудно под видимостью единства, которую обычно удавалось поддерживать на заседаниях Всероссийского собора. Время от времени, несмотря на социальные, политические и религиозные потрясения тех лет, наблюдались попытки осмыслить эти две противоположные точки зрения. Так, например, в 1917 г. Б. В. Титлинов, историк церкви, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, отмечал, что, несмотря на все предпринятые за последние десять лет усилия определить понятие «соборность», никто не смог точно сказать, что оно означает. В своей статье Титлинов проследил историческое развитие различных направлений богословской мысли и их разные подходы к

пониманию этого термина. Он считал, что идея соборности возникла в ранний период развития христианства и основывалась на словах Христа: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20). Титлинов утверждал, что обещание божественного присутствия было дано не каждому отдельному верующему, но соборанию верующих. Следовательно, откровение «Истины» легче снискать именно в братской общине верующих.

Однако со временем, утверждал Титлинов, слово «соборность» приобрело другое значение. По его мнению, это произошло в византийский период христианской истории, когда епископы перестали играть роль учителей в церковной общине, а в значительной мере превратились в государственных чиновников. В силу этих исторических изменений структура управления церковной жизнью затруднилась «правильный обмен соков» в церковном «теле». «Голова жила, питаясь больше искусственным притоком энергии от государственной стороны, чем соками церковного тела».<sup>226</sup>

Поскольку Россия унаследовала организационную структуру церкви от Византии, продолжал далее Титлинов, она никогда не знала истинного опыта соборности, даже в допетровский период. Поэтому неудивительно, утверждал Титлинов, что в ходе подготовки современной реформы церкви церковнослужители, которые стремились восстановить церковный порядок, основанный на допетровских принципах, принимали византийский образец организации церкви, закрепивший отделение епископов от церковного «тела». Такое понимание «соборности», по мнению Титлинова, привело к тому, что иерархия наслаждалась всей полнотой власти, а верующие довольствовались полным подчинением. Вполне понятно, что сторонники византийской модели и те, кто стремился возродить черты общинности в церковной жизни и восстановить «правильный обмен соков» в церковном организме, неизбежно должны были вступить в конфликт.

В 1918 г., во время работы Всероссийского церковного собора, епископ Селенгинский Ефрем предложил свое объяснение причин этого конфликта. Столь разное понимание «соборности» было следствием двух разных представлений о мировом порядке – теократического и демократического. С теократической точки зрения церковная власть была догматическим принципом, наряду с православной верой и таинствами. Ефрем утверждал, что этот принцип исповедовался в Символе веры – через понятие апостольства. В его интерпретации, апостольство предполагало, что вся полнота власти принадлежала епископам и передавалась через них. Поскольку ис-



точником этой власти являлся Бог, а не община верующих, то участие мирян в делах церкви могло дозволяться только с одобрения епископов.

В отличие от теократического подхода, демократический взгляд на мир видел источник власти в воле народа. В этом подходе теократические принципы иерархического управления, руководительного наставления и принцип «вся власть Богу» заменялись демократическими принципами самоопределения, самоуправления и принципом «вся власть народу». Епископ Ефрем зашел так далеко, что даже падение архангела рассматривал как следствие его демократических настроений. По его мнению, демократические принципы были восприняты протестантской церковью, и теперь под знаменем «соборности» их пытались внедрить в православную церковь.<sup>227</sup> Подобно Титлинову, который сделал попытку объяснить истинную природу «соборности» на основе исторического подхода, Ефрем тоже чувствовал внутреннюю потребность защитить свое понимание «соборности» и объяснить, как применяют этот термин «церковные демократы».

Споры о церковной реформе в период 1905–1917 гг. имели огромное значение в истории православной мысли. Они свидетельствовали о росте коллективного самосознания, испытывавшего настоятельную потребность в выработке определенных и четких экклесиологических представлений. В последующей истории православной церкви не наблюдается ничего равного этой дискуссии по масштабу и по силе потенциального воздействия на верующих. Усилившиеся в то время рассуждения о природе церкви, о мирянах и о местных общинах верующих представляли собой весьма провокационную смесь идей, которые были сходны с идеями европейской Реформации и последовавшего периода в истории католического богословия.<sup>228</sup> Подобные течения можно также обнаружить в современных христианских «теологиях освобождения».

В начале XX в. надежды на примирение сторонников разных экклесиологических направлений в русском православии не оправдались. Положение усугублялось тем, что идеологические расхождения, проявившиеся в спорах о приходе, не всегда четко соответствовали «классовому» разделению церковной общины, так как обе стороны включали архиереев, священников, монахов и мирян. Обе группы апеллировали к традиции и строили свою аргументацию на основе одних и тех же источников: Священного Писания, канонического права, богословских трактатов и более общих исторических сочинений. Но при этом их разные представления о приходе и роли

мирян в церковной жизни были предопределены расхождениями в вопросе о «местонахождении» самой церкви – пребывает ли она в епископате, или в местной церковной общине – и их разным пониманием того, как практически проявляется принцип соборности. Тот факт, что многие церковнослужители по-прежнему понимали «мирян» как недифференцированную народную массу, значительно осложнял дискуссию и тормозил достижение согласия. Участники дебатов отчетливо представляли себе степень расхождений по этим вопросам, возникших внутри церковного общества. Так, например, когда членам Предсоборного Присутствия было предложено сформулировать определение прихода, прежде чем приступить к обсуждению каких-либо практических предложений по реформе церкви, Стефан, епископ Могилевский, заметил, что в таком случае работа Присутствия никогда не сдвинется с места. Он пояснил, что отдел Предсоборного Присутствия, ответственный за подготовку проекта приходского устава, намеренно воздерживался от теоретических, богословских дискуссий о приходе, так как было совершенно ясно, что при существующем расхождении мнений примирить их представлялось делом несбыточным.<sup>229</sup> Знаменательно, что более десяти лет спустя те же непримиримые разногласия сохранялись среди делегатов Всероссийского поместного собора.

Ввиду столь длительного идейного противостояния по обозначенным темам возникает вопрос о непрерывности церковной истории в России начала XX в.<sup>230</sup> Как заметил историк и религиовед Пол Валльер, Всероссийский собор 1917–1918 гг. нельзя рассматривать как адекватное отражение дискуссий о церковной реформе.<sup>231</sup> Члены Собора принимали решения по ключевым вопросам под жестким давлением текущих политических событий 1917 г., в условиях, когда работа заседаний прерывалась сообщениями об арестах и расстрелах священнослужителей, когда депутаты Собора не отваживались выйти из дома из-за вооруженных столкновений на улицах Москвы и, следовательно, не могли присутствовать на заседаниях. Неудивительно, что в такой обстановке участники Собора начали говорить о приходе как о «крепком духовном оплоте», препятствующем проникновению чуждых православной вере идей.<sup>232</sup> Вполне вероятно, что, если бы процесс обсуждения реформы церкви, начавшийся в 1905 г., продолжился не под давлением политических и общественных событий Октябрьской революции 1917 г., православная церковь в России разделилась бы на две части: реформированную и консервативную. Не надо забывать, что все указанные разногласия сохранялись после революции в русской эмиграции и со временем, безу-

словно, способствовали разделению православных русских общин за рубежом, отходивших под разные юрисдикции.

Дебаты по церковной реформе в начале XX в. обнаружили отсутствие четкого представления о «центре» в православном мышлении в критические моменты истории. Оказавшись перед возможностью изменить структуру своей церковной организации, православные верующие обнаружили в своих рядах отсутствие согласия на фоне провозглашаемой всеми идеи «соборности» как главного принципа, на котором основывалась бы перестройка церковной системы. Дискуссия велась, казалось, по повседневным бюрократическим вопросам, но скоро стало ясно, что причина разногласий заключалась не в разном подходе к решению процедурных и тактических вопросов и не в страхе перед революцией и беспорядками. В основе всех разногласий лежали глубинные богословские различия в представлениях об организации и поддержании христианской общины в прошлом и в будущем. Если бы данное исследование ограничилось анализом бюрократических процедур и институциональной структуры, вряд ли подобный подход помог бы нам понять, как «работала» священная община российского православия в этот критический период для истории России.

<sup>1</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 277–278, 352.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 295–359; *Троицкий П. С.* Отношение государства к церкви... С. 186–198; *Агеев К.* Исторический грех; *Антонов Н.* Возрождение церковно-приходской жизни; *Pisiotis A. K.* Orthodoxy versus Autocracy.

<sup>3</sup> *Ильинский В., священник.* Священник к духовенству // Русь. 1906. № 35 (21 февр./6 марта). С. 3. Также см.: *Чирецкий А.* О церковной реформе // БВ. 1906. № 7. С. 492.

<sup>4</sup> *Евдоким, епископ.* На заре новой церковной жизни // БВ. 1905. № 5. С. 155. См. также замечания профессора Харьковского университета М. А. Остроумова: Журналы и протоколы... Т. 3. С. 359. О новом акценте на «личности» и последствиях этого для религиозной жизни см.: *Карташев А. В.* Реформа, реформация и исполнение церкви. С. 19.

<sup>5</sup> *Василий, архимандрит.* О Церкви: Речь в торжественном собрании Киевского православного религиозно-просветительного общества, 17 октября 1913. Киев, 1913. С. 5. См. также: *Садовский Д.* Церковный союз...; *Троицкий В.* Христианство или церковь.

<sup>6</sup> *Чирецкий А.* О церковной реформе // БВ. 1906. № 7. С. 495.

<sup>7</sup> *Силин Д., священник.* Дух и организация // БВ. 1909. № 5. С. 73.

<sup>8</sup> См., например, замечания Н. Д. Кузнецова: Журналы и протоколы... Т. 3. С. 274–275; *Садовский Д.* Церковный союз... С. 4; *Троицкий В.* Христианс-

тво или церковь.

<sup>9</sup> Цит. по кн.: *Преображенский И. В.* Церковная реформа. С. vii.

<sup>10</sup> Письмо православного епископа. Цит. по кн.: *Преображенский И. В.* Церковная реформа. С. 34–37. См. также: *Садовский Д.* Церковный союз... С. 10.

<sup>11</sup> Записки Религиозно-Философских собраний в С.-Петербурге // Новый путь. 1903. № 1. С. 36.

<sup>12</sup> Ср., например, воззрения Андрея, епископа Уфимского («О народном голосе в делах церковных»), со взглядами Льва Тихомирова («Современное положение приходского вопроса»). Этот период в истории Русской Православной Церкви опровергает привычный стереотип – что ее устройство было четко разделено на три «лагеря»: черное духовенство, белое духовенство и миряне. См.: *Roslof E.* The Renovationist Movement... P. 24–28.

<sup>13</sup> *Антоний, митрополит Волинский* // Отзывы епархиальных архиереев... Т. 1. С. 114–115.

<sup>14</sup> См., например: *Агеев К.* Исторический грех. С. 10.

<sup>15</sup> Цит. по кн.: *Преображенский И. В.* Периодическая печать. С. 4.

<sup>16</sup> Там же. С. 77; Докладная записка... С. 7.

<sup>17</sup> Пример отрицательной оценки церковной реформы Петра Великого можно найти в кн.: *Тихомиров Л. А.* Запросы жизни... См. также обзор литературы в кн.: *Верховской П. В.* Учреждение... Т. 1. С. clxiv–clxvi.

<sup>18</sup> *Верховской П. В.* Учреждение... Т. 1. С. 633.

<sup>19</sup> Перевод этого текста и историческое введение см. в кн.: *The Spiritual Regulation of Peter the Great.* См. также: *Cracraft J.* The Church Reform...

<sup>20</sup> Характеристика собственных религиозных воззрений Петра представляется сложным вопросом. См., например: *Cracraft J.* The Church Reform... P. 23–27; *Верховской П. В.* Учреждение... Т. 1. С. 46–95; *Wittram R.* Peter I, Czar und Kaiser: Zur Geschichte Peters des Grossen in seiner Zeit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964. Bd 2. S. 170–218.

<sup>21</sup> *Верховской П. В.* Учреждение... Т. 2. С. 31.

<sup>22</sup> *Freeze G.* Handmaiden... P. 89.

<sup>23</sup> *Meyendorff J.* Russian Bishops and Church Reform in 1905 // Russian Orthodoxy under the Old Regime. P. 170.

<sup>24</sup> ПСЗ. Сер. 1. Т. 19. 1774. № 14231.

<sup>25</sup> Там же. Т. 17. 1765. № 12483.

<sup>26</sup> *The Spiritual Regulation of Peter the Great.* P. 45, 52.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 46.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 47.

<sup>29</sup> *The Encyclopedia of Religion* / Ed. M. Eliade. Vol. 14. См. статью «Superstition».

<sup>30</sup> *The Spiritual Regulation of Peter the Great.* P. 13.

<sup>31</sup> ПСПР. Сер. 1. Т. 2: 1772. СПб., 1872. С. 243.

<sup>32</sup> Празднование двенадцати «Пятниц» в течение года некоторыми крестьянами, особенно женщинами, обычно происходило до главных церковных праздников. Эти Пятницы были связаны с именем св. Параскевы и отмечались постом. Описание обряда см.: *Ivanits L.* Russian Folk Belief. P. 33–35.

Русская Православная Церковь рассматривала подобные явления как пережитки язычества и неустанно боролась с ними. См., например: Стоглав / Изд. Д. Е. Кожанчиков. СПб., 1863. С. 140–142 (reprint: Letchworth, England: Bradda Books, 1971).

<sup>33</sup> Акафист принадлежит к жанру восточнохристианских песнопений, который, по всей вероятности, сложился в Византии в V в. н.э. Этот жанр возник как литургическая форма почитания Богоматери, но к концу византийского периода развился в более широкий по тематике жанр хвалебных песнопений. Упомянутые здесь явления были распространены не только среди крестьян. «Духовный регламент» предписывал проверять будущих епископов и священников перед их посвящением или рукоположением в сан, чтобы узнать, не были ли те прежде замечены в суеверии.

<sup>34</sup> Robert Muchembled. Цит. по кн.: *Kselman Th. Miracles and Prophecies...* P. 191. Такая обеспокоенность наблюдается в России с середины XVII в. См.: *Bushkovitch P. Religion and Society...* P. 100–127.

<sup>35</sup> Возможно, не все представители церковных властей понимали суеверие так же, как российские «просвещенные» правители. В 1744 г., например, Святейший Синод отменил закон 1722 г., который запрещал брать иконы из церквей в частные дома для специальных молитвенных церемоний. Члены Синода особенно отметили, что в древней церковной истории приводились случаи, когда «с верою к Богу прибегающие к святым иконам получали <...> и на враги победу и от болезней исцеление». По этой причине Святейший Синод распорядился снова дозволить хождение в дома с иконами, но с условием, чтобы духовенство воздерживалось от обсуждения чудес в ходе этих посещений. См.: ПСПР. Сер. 2. Т. 2: 1744–1745. СПб., 1907. С. 56.

<sup>36</sup> См. об этом: *Freeze G. Russian Levites*. P. 77. О центральных и епархиальных административных органах России и их отношениях к гражданским административным органам см.: *Ibid.* P. 51–54.

<sup>37</sup> История этих процессов подробно описана: *Freeze G.* 1) *Disintegration of Traditional Communities...*; 2) *Russian Levites*. P. 147–183.

<sup>38</sup> См., например: *Черкасский В., князь*. Некоторые черты будущего сельского управления // *Сельское благоустройство*. 1858. № 9. С. 225–270. Сходный взгляд на этот вопрос см.: Об устройстве крестьян Сапожского уезда // *Журнал землевладельцев*. 1858. № 10. С. 25–57. Цит. по кн.: *Панков А. А. Церковно-общественные вопросы...* С. 70.

<sup>39</sup> Обзор дискуссий того времени о приходе см.: *Иванов П. А. Реформа прихода*. С. 1–23; *Панков А. А.* 1) *Начало возрождения...*; 2) *Церковно-общественные вопросы...*; *Титлинов Б. В.* *Вопрос о приходской реформе...*

<sup>40</sup> *Даншлов И. Г.* Положения о сельском состоянии, дополненные всеми позднейшими узаконениями. СПб., 1891. Ч. 1 («Общее Положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости», пар. 44).

<sup>41</sup> *Полунов А. Ю.* Под властью обер-прокурора. С. 91.

<sup>42</sup> Определения Святейшего Синода от 18 июля – 8 августа 1884 г. по поводу ходатайства Московского губернского земского собрания об изменениях в устройстве городских и сельских приходов // *Справка по вопросу о*

преобразовании православного прихода. С. 98–107.

<sup>43</sup> См., например: *Freeze G. The Parish Clergy...*; *Oswalt J. Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung*; *Панков А. А. Церковно-общественные вопросы...*

<sup>44</sup> Это относится даже к таким реформам, как установление в 1859 г. приходских советов в Амурском регионе, которые принимали во внимание роль мирян. См.: *Восторгов И., прот.* К вопросу о приходе. С. 29–30.

<sup>45</sup> *Айвазов И. Г. Церковные вопросы...*; *Freeze G. The Parish Clergy...*; *Панков А. А. Церковно-общественные вопросы...*; *Руновский Н. П. Церковно-гражданские законоположения...*

<sup>46</sup> Обзор приходских реформ 1869 г. см.: *Freeze G. The Parish Clergy...* P. 315–319, 363–383. Попытка реформы окончилась полнейшей неудачей по причине волнений, которые она вызвала среди мирян, и к 1885 г. реформа была отменена.

<sup>47</sup> *Православный приход // ПЦВед.* 1907. № 36 (сентябрь). С. 1530.

<sup>48</sup> *Blochlinger A. The Modern Parish Community*. P. 21–27.

<sup>49</sup> Последующее рассуждение в значительной степени основано на наблюдениях Н. Заозерского («Что есть православный приход...»).

<sup>50</sup> Устав духовной консистории... См. особенно пар. 92–101. Подробное изложение этих наблюдений см.: *Заозерский Н.* Что есть православный приход... С. 5–8, 13–14.

<sup>51</sup> *Законы о состояниях // Свод законов Российской империи.* СПб., 1899. Т. 9.

<sup>52</sup> *Курьянов И.* Об управлении...; *Устав духовной консистории...* Пар. 130–149; *Инструкция церковным старостам.* Высочайше утвержденная 12 июня 1890 г. Пар. 1.

<sup>53</sup> *Законы о состояниях.* Ст. 443, 449. См. также: *Шингарев В., священник.* К вопросу о возрождении церковного прихода // *Справка по вопросу о преобразовании православного прихода.* С. 1031–1032.

<sup>54</sup> *Устав духовной консистории...* Пар. 134.

<sup>55</sup> *Курьянов И.* Об управлении... С. 12–15 (*Курьянов* также говорит о церкви как о единственном владельце и распорядителе собственности, но обсуждает «права» мирян в их противопоставлении с правами церкви).

<sup>56</sup> *Малевицкий А.* Инструкция церковным старостам... Пар. 8–18.

<sup>57</sup> Об официальной роли старосты см.: Там же. Пар. 54, 167, 168. Единственная привилегия, которой пользовался церковный староста, было освобождение его от других обязанностей, которые выполняли члены общины. Об истории должности церковного старосты в России см.: *К. И.* Что такое церковный староста.

<sup>58</sup> По закону, церковный староста должен был быть по крайней мере двадцати пяти лет от роду, предпочтительно грамотным и известным среди мирян своим благочестием и преданностью православной церкви. Те, кто ежегодно не исповедовался и не причащался, кто был под следствием по подозрению в совершении преступления, а также те, кто занимал должность волостного старшины или писаря, не имели права быть церковными ста-

ростами. См.: *Малевицкий А.* Инструкция церковным старостам... Пар. 7, 13–15.

<sup>59</sup> Там же. Пар. 24, 42.

<sup>60</sup> ПЦВед. 1908. № 13. С. 585; *Панков А. А.* Упадок православного прихода... С. 79.

<sup>61</sup> *Титлинов Б. В.* Вопрос о приходской реформе. С. 8. О законодательстве, регулирующем приходские попечительства, см.: Положение о приходских попечительствах... Обзор истории попечительств см.: *Кудрявцев А. Н.* Исторический очерк...; *Малышевский И. И.* О церковно-приходских попечительствах; *Никольский Н.* Об общественной благотворительности...; *Панков А. А.* Начало возрождения...; *Young G.* Into Church Matters. P. 367–384.

<sup>62</sup> *Малевицкий А.* Инструкция церковным старостам... С. 18–19. См. также замечания Н. Огнева в кн. «Чем должен быть православный приход?» (с. 2).

<sup>63</sup> Положение о приходских попечительствах... Пар. 8, 2.

<sup>64</sup> Дальнейшее обсуждение этого вопроса см.: *Заозерский Н.* Что есть православный приход... С. 36–37.

<sup>65</sup> *Панков А. А.* Церковно-общественные вопросы... С. 170–174.

<sup>66</sup> *Аксаков И. С.* Сочинения. М., 1886. Т. 4. С. 134.

<sup>67</sup> Там же. С. 142–150.

<sup>68</sup> *Панков А. А.* Церковно-общественные вопросы... С. 134. Следует, однако, заметить, что даже такое сравнительно сочувственное отношение к «народу» не было свободно от патерналистских и снисходительных оборотов. См., например: *Гумилевский А. В.* Заметки сельского священника: Темные люди // Странник. 1860. Т. 1 (январь). Отд. V: Смесь. С. 1–6; *Свирилин А.* О церковной проповеди // ДХ. 1861. Дек. С. 309. О возникновении более социально ориентированного духовенства см.: *Manchester L.* Secular Ascetics; *Hedda J.* Good Shepherds.

<sup>69</sup> Воспоминания протоиерея И. И. Базарова // Русская старина. 1901. Т. 107 (июль). С. 83–85.

<sup>70</sup> *Рункевич С. Г.* Приходская благотворительность... С. 1; *Бензин В. М.* Церковно-приходская благотворительность... С. 9.

<sup>71</sup> Воспоминания протоиерея И. И. Базарова. С. 84. Также о Гумилевском см.: *Lindenteyer A.* Poverty is Not a Vice. P. 132–134.

<sup>72</sup> Когда духовенство оказывалось разделенным на городское и сельское, Гумилевский обыкновенно был на стороне сельского. См.: *Скроботов Н. А.* Приходской священник А. В. Гумилевский. С. 320.

<sup>73</sup> *Freeze G.* The Parish Clergy... P. 398–449.

<sup>74</sup> *Глинский Б. Б.* Константин Петрович Победоносцев: Материалы для биографии // Исторический вестник. 1907. № 4. С. 247–274; *Преображенский И. В.* Константин Петрович Победоносцев...; *Byrnes R.* Pobedonostsev.

<sup>75</sup> *Кузнецов Н. Д.* Преобразования в Русской церкви.

<sup>76</sup> См. замечания о таком мышлении: *Мышцын В. М.* Общественно-освободительное движение и интересы церкви // БВ. 1905. Май. С. 200.

<sup>77</sup> См., например, его сочинение «Церковь» в кн.: *Победоносцев К. П.* Сочинения. СПб., 1996 (особенно с. 396–406).

<sup>78</sup> Макарий (Булгаков) преподавал догматическое богословие в Санкт-Петербургской Духовной академии и, прежде чем стать митрополитом Московским, был епископом Тамбовским, Харьковским и Латвийским. Он был активным сторонником реформы российских церковных школ. В 1854 г. его избрали членом Российской Академии наук, которой он пожертвовал на финансирование академических премий все доходы от продажи своих книг. См.: *Титов Г. И.* Макарий, митрополит Московский и Коломенский: В 2 т. Киев, 1895–1903.

<sup>79</sup> *Макарий (Булгаков).* Православно-догматическое богословие. С. 148.

<sup>80</sup> Далее вкратце представлены мысли Макария, как они изложены в его книге «Православно-догматическое богословие» (с. 162–180).

<sup>81</sup> В самом деле, многие историки России, задаваясь вопросом о формировании идей Хомякова, вспоминают в первую очередь немецкий романтизм, забывая при этом, что он был также весьма начитан в сочинениях отцов церкви. Именно их идеи, а также его собственный духовный опыт лежат в основе его экклесиологической системы. Собственные сочинения Хомякова о церкви находятся во втором томе собрания его сочинений. Хомяков и его церковные воззрения были предметом пристального изучения. См., например: *Riasanovsky N. V.* Khomiakov on Sobornost' // Continuity and Change... P. 183–196; *Christoff P.* An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism.

<sup>82</sup> On Spiritual Unity... P. 7.

<sup>83</sup> Ibid. P. 31.

<sup>84</sup> В этом отношении Макария и Хомякова можно рассматривать как представителей двух различных подходов к изучению церковной общины. Описание этих подходов см.: *Катанский А.* О научно-богословских определениях церкви // ЦВес. 1894. № 42. С. 657.

<sup>85</sup> *Хомяков А. С.* Церковь одна // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 41.

<sup>86</sup> *Хомяков А. С.* По поводу брошюры г-на Лоранси // Там же. С. 78.

<sup>87</sup> *Хомяков А. С.* Церковь одна. С. 41–42.

<sup>88</sup> On Spiritual Unity... P. 59.

<sup>89</sup> *Хомяков А. С.* По поводу брошюры г-на Лоранси. С. 91.

<sup>90</sup> *Christoff P.* Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. P. 152.

<sup>91</sup> *Pain J.* Sobornost'. P. 93–94; On Spiritual Unity... P. 8.

<sup>92</sup> *Kline G. L.* The Religious Roots of S. L. Frank's Ethics and Social Philosophy // Russian Religious Thought. P. 226.

<sup>93</sup> *Хомяков А. С.* О значении слов «кафолический» и «соборный» // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 279.

<sup>94</sup> *Певницкий В. Ф.* Православному обозрению // ТКДА. 1870. № 1. С. 729. См. также критику П. А. Флоренского в его книге «Около Хомякова».

<sup>95</sup> *Хомяков А. С.* Церковь одна. С. 49–50. Позднее в ходе полемики о понятии «соборность» некоторые деятели церкви утверждали, что в славянском переводе Символа веры, вопреки заявлению Хомякова, по отношению к церкви употреблялось слово «кафолическая», а не «соборная». См.: *Фео-*

досий, епископ. Что значит «соборная» (собственно кафолическая) Церковь Символа веры? // ПЦВед. 1906. № 2. С. 50–55.

<sup>96</sup> Хомяков А. С. Церковь одна. С. 48.

<sup>97</sup> Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 140, 142.

<sup>98</sup> В самом деле, одной из поздних интерпретаций слова «соборный» было значение «народный». См.: Управление и самоуправление в духовном мире // Новое время. 1905. 21 марта.

<sup>99</sup> Хомяков А. С. По поводу брошюры г-на Лоранси. С. 84.

<sup>100</sup> Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // БВ. 1900. № 11. С. 519–520. Оценку их Линицким см.: Линицкий П. По поводу защиты славянофильства в «Православном обозрении» // ТКДА. 1884. № 1. С. 88–90.

<sup>101</sup> См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 550.

<sup>102</sup> Павлов А. Об участии мирян в делах церкви... Другим примером деятеля церкви, чьи церковные воззрения были созвучны взглядам Хомякова, является прот. А. М. Иванцов-Платонов, статьи которого печатались в 1882 г. и позднее были опубликованы в виде сборника «О русском церковном управлении» (СПб., 1898).

<sup>103</sup> См., например, работу П. Смирнова «О церкви», в которой, при обсуждении четырех отличительных признаков церкви, представленных в Символе веры, он вообще не рассматривает тему вселенскости, или соборности. В большинстве трактатов о церкви термин «соборный» привычно использовался в смысле «вселенский», и при этом активная роль в церковных делах отводилась священнослужителям. См., например: Светлаков А. Изложение учения...; Малеванский С. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. С. 224–226, 251–253. В этой связи интересно мнение бывшего секретаря Российского посольства в Мадриде и секретаря канцелярии Министерства иностранных дел Ю. Колемина, который в 1915 г. выразил сожаление о том, что учение Хомякова о церкви не было частью православного катехизиса для студентов. См.: Колемин Ю. Авторитет в вопросах веры. Сергиев Посад, 1915. С. 14.

<sup>104</sup> Малеванский С. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. С. 232.

<sup>105</sup> Малиновский Н. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 524, 549–550.

<sup>106</sup> См., например, статью Е. Аквилонова «Церковь», в которой он сравнивал взгляд на церковь как на «общество» и поддерживал представление о ней исключительно как о «теле» и «организме». См. также раздел о духовенстве и мирянах в кн.: Остроумов С. Письма... С. 125–136. Начиная с 1860-х гг. журнал «Православное обозрение» стал распространять взгляды на церковь, которые во многих отношениях были близки к воззрениям Хомякова. См., например, оживленные дебаты, которые имели место между Ф. Смирновым и П. Линицким по поводу взглядов Хомякова на церковь,

священнослужителей и мирян: Линицкий П. По поводу защиты славянофильства. С. 77–94; Смирнов Ф. Вопрос о протестантизме в воззрении Хомякова // ПО. 1884. Март. С. 533–552.

<sup>107</sup> Аксаков Н. П. Духа не угашайте.

<sup>108</sup> Журналы и протоколы... Т. 1. С. 142. См. также замечания историка церкви А. И. Бриллиантова: Там же. С. 161; Лебедев А. Зачем нам нужен патриарх? // БВ. 1907. № 1. С. 12; Соколов В. Предстоящий Всероссийский церковный собор, его состав и задачи // БВ. 1906. № 5. С. 50.

<sup>109</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 220–223.

<sup>110</sup> Заслуживает внимания тот факт, что именно в этом контексте Хомяков рассматривал понятие «кафолический». Пытаясь определить суть протестантизма, Хомяков отрицал, что ее можно свести к протесту, реформе или к свободе познания – поскольку эти черты, как он утверждал, были свойственны христианству на протяжении всей его истории. Суть протестантизма, заявлял он, в отрицании духа кафоличности посредством действий отдельных лиц или общины безотносительно к церкви как к единому целому. Хомяков возводил истоки протестантизма не к реформам XVI в., а к римскому папству и католическому догмату о filioque в Никейско-Константинопольском Символе веры. Он отрицал какие-либо существенные различия между римским католицизмом и протестантизмом, видя в них две стороны одной медали. См.: Хомяков А. С. По поводу брошюры г-на Лоранси. С. 67–105.

<sup>111</sup> Историю Предсоборного Присутствия, а также обзор его основных задач и выводов см.: Cunningham J. A Vanquished Hope. Критическую оценку его состава можно найти в кн.: Озиев Н. Церковный собор... С. 9–10.

<sup>112</sup> См.: Особое мнение профессора Казанской Духовной академии Ильи Бердникова // Журналы и протоколы... Т. 1. С. 115. Ср. также замечания Н. Д. Кузнецова и А. Алмазова (Там же. С. 140, 144) и суждения священника Т. И. Буткевича и Н. Д. Кузнецова (Там же. Т. 3. С. 73–74, 89). Также ср. взгляд Антония, митрополита Волынского: Первая ответная докладная записка Святейшему Правительствующему Синоду // БВ. 1905. № 12. С. 698–710; Мышцын В. Н. Насколько обязателен авторитет церковных канонов // БВ. 1905. № 12. С. 819.

<sup>113</sup> Ср., например, замечания Ф. Д. Самарина, а также мнения архиепископа Херсонского Димитрия и А. Алмазова: Журналы и протоколы... Т. 1. С. 90–91, 137–139, 429.

<sup>114</sup> Эти две тенденции уже проявились в публичных обсуждениях и стали предметом рассмотрения: Болдовский А. Г. Возрождение...; Горанин А. Папковская теория прихода; Иванов П. А. Реформа прихода; Никольский С. Новая литературная попытка...; Попов Д. О возрождении церковно-приходской общины; Преображенский И. В. Периодическая печать...; Свиердский М. Вопрос о церковном приходе в Предсоборном Присутствии и в русской литературе до XX века // РСРП. 1913. Т. 19. С. 18–23; Тихомиров Л. А. Современное положение...; Титов Ф. И. Критико-библиографический обзор...

<sup>115</sup> Папков был одним из главных историков русского прихода в кон-

це XIX–начале XX в. См.: Папков А. А. 1) Древнерусский приход // БВ. 1897. № 2. С. 251–284; № 3. С. 373–395; № 4. С. 42–67; 2) Погосты в значении правительственных округов...; 3) Упадок православного прихода в XVIII–XIX вв.; 4) Начало возрождения церковно-приходской жизни в России; 5) Необходимость обновления...; 6) Воззвание к священникам...; 7) О благоустройстве...; 8) Беседы о православном приходе. В значительной степени именно взгляды Папкова легли в основу первой редакции приходского устава, так называемого Проекта нормального устава, разработанного четвертым отделом Предсоборного Присутствия. См.: Журналы и протоколы... Т. 2. С. 83–105. В то же время сам Папков полагал, что не все его идеи были представлены в этом документе, и потому составил свой собственный проект. В ходе заседаний Присутствия среди тех, кто обычно голосовал заодно с Папковым по вопросам прихода, были А. Аксаков, Н. Кузнецов и Н. Заозерский.

<sup>116</sup> Папков А. А. Воззвание к священникам... С. 4.

<sup>117</sup> Папков А. А. Беседы о православном приходе. С. 8.

<sup>118</sup> Папков А. А. Воззвание к священникам... С. 5–6.

<sup>119</sup> Папков А. А. Беседы о православном приходе. С. 55.

<sup>120</sup> Там же. С. 56.

<sup>121</sup> Например, в своей «Мистагогии» св. Максим Исповедник пишет: «Ибо велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся, сильно отличаются друг от друга <...> Оказываясь в церкви, они возрождаются Духом; она дарует и сообщает всем единый Божественный образ и наименование – то есть быть и называться Христовыми». Далее он цитирует Послание к Галатам (3: 28).

<sup>122</sup> Папков А. А. Воззвание к священникам... С. 5. Эта идея близка учению св. Максима Исповедника о единстве церкви как здания, символизирующего единство священников и верующих. Церковь как здание, которое делится на две разные части – алтарь и храм, возводит «эти части к своему единству, она освобождает их от выраженного наименования различия, являя тождество этих частей. Еще церковь показывает, что есть каждая часть для самой себя, когда существует взаимосвязь обеих частей» (Мистагогия. Пар. II; [http://st-jhouse.narod.ru/biblio/maximus\\_myst.htm#m2](http://st-jhouse.narod.ru/biblio/maximus_myst.htm#m2)).

<sup>123</sup> Папков А. А. 1) Воззвание к священникам... С. 11; 2) Беседы о православном приходе. С. 7–8.

<sup>124</sup> Папков А. А. Воззвание к священникам... С. 4–7.

<sup>125</sup> См. замечания епископа Могилевского Стефана: Журналы и протоколы... Т. 3. С. 352. См. также: Заозерский Н. Что есть православный приход... С. 14–17.

<sup>126</sup> Справка по вопросу о преобразовании православного прихода. С. 1027.

<sup>127</sup> См. замечания Н. Д. Кузнецова: Журналы и протоколы... Т. 3. С. 319. См. также: Бенеманский М. И. Отклики печати. Надежды и разочарования // БВ. 1907. № 1. С. 199–205.

<sup>128</sup> См., например: Кузнецов Н. Д. Церковь, духовенство и общество. С. 57; Руфимский П. М. Церковный приход... С. 4.

<sup>129</sup> Папков А. А. Проект нормального устава... Пар. 10–12. В этом уставе

прихода также прямо говорится о роли дьяконов в приходской жизни.

<sup>130</sup> О таких воззрениях см.: Тареев М. М. Церковность как принцип нравственного богословия // БВ. 1909. № 9. С. 81–83.

<sup>131</sup> Обзор видов деятельности, ожидаемых от приходских собраний и приходских советов, см.: Папков А. А. О благоустройстве... С. 19–42; Справка по вопросу о преобразовании православного прихода. С. 1038–1039.

<sup>132</sup> Папков А. А. Проект нормального устава... Пар. 58–60.

<sup>133</sup> Там же. Пар. 41. Папков отстаивал организацию «братских судов» в приходах для того, чтобы улаживать внутриприходские разногласия как среди мирян, так и между мирянами и духовенством (Папков А. А. О благоустройстве... С. 24–25).

<sup>134</sup> Единственные, кого Папков оставлял за пределами общины, были осужденные и обвиненные в преступлениях, так как они лишались своих гражданских и церковных прав (Папков А. А. О благоустройстве... С. 20–21). Другой вариант тех же самых воззрений, но даже с еще меньшим акцентом на значении приходского священника см.: Цветков Н. В. О приходе. С. 18–19.

<sup>135</sup> Папков А. А. О благоустройстве... С. 35–37.

<sup>136</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 318. См. сходную критику со стороны Н. Заозерского (Заозерский Н. Что есть православный приход... С. 36).

<sup>137</sup> Заозерский Н. Что есть православный приход... С. 56.

<sup>138</sup> Там же. С. 37. Заслуживает упоминания, что церковные деятели иерархического типа мышления также не поддержали попытку приходской реформы, предпринятую Синодом 18 ноября 1905 г. Как заметил епископ Тверской Серафим, многие епископы убедились, что вхождение «врагов церкви и духовенства» в церковные советы было крайне опасно. «Они захватили все дела в свои руки, отстранили пастырей от руководства и нарушили церковные порядки» (РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 6, л. 68 – Деяния и протоколы Священного Собора, № 82–89).

<sup>139</sup> Папков А. А. Проект нормального устава... Пар. 7.

<sup>140</sup> Журналы и протоколы... Т. 4. С. 10.

<sup>141</sup> Папков А. А. Проект нормального устава... Пар. 2.

<sup>142</sup> Папков А. А. О благоустройстве... С. 10–14.

<sup>143</sup> Цит. по кн.: Преображенский И. В. Периодическая печать... С. 31.

<sup>144</sup> Городцев П. Д. Религиозно-церковные вопросы. СПб., 1911. С. 87.

<sup>145</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 346–347.

<sup>146</sup> Взгляды Бердникова можно найти в его следующих очерках: Бердников И. С. 1) Сепаративный проект положения о православном русском приходе; 2) Что нужно для обновления православного русского прихода; 3) Комментарий г. Папкова и К. на суждения Предсоборного Присутствия по вопросу о реформе православного прихода; 4) О протестантском и православном приходе в Финляндии // ЦВед. 1907. № 48; 1908. № 4. Среди членов Предсоборного Присутствия, которые постоянно высказывали близкие к взглядам Бердникова воззрения, следует назвать Л. Тихомирова, А. Алмазова и А. Дмитриевского.

- <sup>147</sup> См. письмо Игнатия Антиохийского «To the Smyrnaeans» (Early Christian Fathers / Ed. С. С. Richardson. New York: Macmillan, 1970. P. 15).
- <sup>148</sup> Иванов П. А. Реформа прихода. С. 60.
- <sup>149</sup> Бердников И. С. Сепаративный проект...
- <sup>150</sup> Хомяков Д. А. Соборное завершение (репринт 1917 г. вышел под заглавием «Соборность, приход и пастырь»).
- <sup>151</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 288–289.
- <sup>152</sup> Иванов П. А. Реформа прихода. С. 29–30; Журналы и протоколы... Т. 3. С. 290–291.
- <sup>153</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 388–389.
- <sup>154</sup> Бердников И. С. Сепаративный проект... С. 19; Тихомиров Л. А. Современное положение... С. 12.
- <sup>155</sup> Бердников И. С. Сепаративный проект... С. 46.
- <sup>156</sup> Папов Д. Заметки приходского священника... С. 48.
- <sup>157</sup> Журналы и протоколы... Т. 4. С. 9–11.
- <sup>158</sup> См. замечания священника Т. И. Буткевича: Журналы и протоколы... Т. 3. С. 321.
- <sup>159</sup> Там же. С. 335, 390. Сходную критику попечительств см.: Фудель И. Основы церковно-приходской жизни. С. 10–15.
- <sup>160</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 381.
- <sup>161</sup> Бердников И. С. Особое мнение // Журналы и протоколы... Т. 1. С. 116.
- <sup>162</sup> Там же. С. 124. При этом Бердников ссылался на метафорические образы Игнатия Антиохийского в его письме к Эфесской церкви (Early Christian Fathers. P. 89).
- <sup>163</sup> См., например, замечания А. Алмазова: Журналы и протоколы... Т. 2. С. 427–428.
- <sup>164</sup> Там же. Т. 1. С. 124, 168–170.
- <sup>165</sup> Обсуждение сходных вопросов и тенденций в связи с идеей Собора см.: Valliere P. R. The Idea of a Council in Russian Orthodoxy // Russian Orthodoxy under the Old Regime. P. 183–201. О богословских воззрениях русской религиозной интеллигенции см.: Valliere P. R. Modern Russian Theology – Bukharev, Soloviov, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: Clark, 2000.
- <sup>166</sup> Цветков Н. В. О приходе. С. 4–5.
- <sup>167</sup> Показательный пример церковных воззрений пастырско-центристского толка можно найти в кн.: Группа петербургских священников. К церковному собору. См. также замечания священников из Грязовецкого района Вологодской епархии (ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19925, л. 27 об.).
- <sup>168</sup> Огнев Н. Чем должен быть православный приход? С. 1.
- <sup>169</sup> Смирнов Н. О централизации в церковном управлении // Север. 1907. 3 июля. С. 2.
- <sup>170</sup> Огнев Н. Чем должен быть православный приход? С. 7–8.
- <sup>171</sup> Пример значительных сборов в приходах в 1912 г. см.: Малевинский А. Инструкция церковным старостам... С. 141–142. Многочисленные сборы включали следующие: на помощь бедным и болеющим священникам и их

семьям, на Православное миссионерское общество, на возведение церквей в общинах переселенцев в Сибирь и на Дальний Восток, на содержание русской православной собственности в Святой Земле, на русское подразделение Красного Креста, на постройку церкви на Куликовом поле и церкви в память о моряках, погибших в Русско-японской войне. Многие представители духовенства несли ответственность за эти многочисленные сборы, поскольку благотворительная деятельность, особенно в более бедных и отдаленных районах России, была развита слабо. Этот вопрос был затронут при обсуждении приходской реформы в Третьей Государственной думе. См. об этом в кн.: Справка по вопросу о преобразовании православного прихода. С. 128–131.

<sup>172</sup> Огнев Н. Чем должен быть православный приход? С. 22–23. Об обращении к епископам относительно их намеренного отчуждения от остальной части церковного организма, которое было опубликовано в 1917 г. во многих газетах, включая «Биржевые ведомости», см.: «Светская печать» о ближайших церковных реформах // РСРП. 1917. № 10. С. 325–332.

<sup>173</sup> Терновец Н. М. Мысли мирянина... С. 7.

<sup>174</sup> Державин А., священник. Положительные стороны приходской реформы // Приходская жизнь. 1916. № 9. С. 519–520.

<sup>175</sup> Один священник утверждал, что выборное право для «темных масс» то же самое, что «нож в руках безумного». См.: Колубовский С., священник. По вопросам приходской реформы // Приходская жизнь. 1917. № 3. С. 134.

<sup>176</sup> Приходская жизнь. 1917. № 4–5. С. 204–214.

<sup>177</sup> Огнев Н. Чем должен быть православный приход? С. 9–10.

<sup>178</sup> Примеры дискуссий о приходе как о мелкой земской единице см.: Кропоткин А., князь. Призыв к оживлению прихода; Кулчинов И. П. Приход как мелкая земская единица; Ровинский К. Мелкая земская единица.

<sup>179</sup> Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности. С. 3–5. См. также: Щербатов А. Г. Приход и его значение в современном государственном строе.

<sup>180</sup> Свидерский М. Вопрос о церковном приходе в Предсоборном Присутствии и в русской литературе до XX века // РСРП. 1913. № 19. С. 5–8; Щербатов А. Г. Православный приход... С. 6–14.

<sup>181</sup> В. И. Преступность и приход // ЦВед. 1906. № 59. С. 1631–1635.

<sup>182</sup> Заметное исключение представляет собой очерк священника Николая Антонова «Возрождение церковно-приходской жизни в России».

<sup>183</sup> Папов Д. Заметки приходского священника... С. 10.

<sup>184</sup> Папков А. А. Вопрос о православном приходе в эпоху освобождения крестьян // Приходской священник. 1911. № 7 (19 февр.). С. 10–12.

<sup>185</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 387; Антоний (Каменский), епископ. Канонический приход...; Тихомиров Л. А. Современное положение...

<sup>186</sup> Антоний (Храповицкий), епископ. Восстановление прихода. С. 2; замечания Алмазова: Журналы и протоколы... Т. 3. С. 369. См. также замечания духовенства из Киевской епархии о создавшемся у них сходном впечатлении: РГИА. ф. 796, оп. 445, д. 223, л. 7.

- <sup>187</sup> Преображенский И. В. Периодическая печать... С. 75.
- <sup>188</sup> Антоний (Храновицкий), епископ. Восстановление прихода. С. 6. Сходную аналогию см. в замечаниях А. А. Алмазова: Журналы и протоколы... Т. 2. С. 427–428).
- <sup>189</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 286.
- <sup>190</sup> Там же. С. 304–305; Преображенский И. В. Периодическая печать... С. 91.
- <sup>191</sup> Отметим показательное (хотя в богословском смысле абсурдное) замечание М. А. Остроумова (Журналы и протоколы... Т. 3. С. 303), где он заявляет, что, по мнению Папкова, субъектом собственности является приход, в то время как, по мнению его противников, им является церковь.
- <sup>192</sup> Там же. С. 84.
- <sup>193</sup> Папков А. А. О благоустройстве...
- <sup>194</sup> См., например: Заозерский Н. Что есть православный приход... С. 43.
- <sup>195</sup> Кузнецов Н. Д. Церковь, духовенство и общество. С. 57–58.
- <sup>196</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 107, 303.
- <sup>197</sup> Бряжковский С., священник. Церковно-приходская жизнь на новых началах // Звонарь. 1906. № 5–6. С. 237–249.
- <sup>198</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 297.
- <sup>199</sup> Н. Чем подменено соборное начало в современном церковном строе // Церковно-общественная жизнь. 1907. № 24. С. 716.
- <sup>200</sup> Ознев Н. Церковный собор... С. 22, 31.
- <sup>201</sup> Соборянин. Приходская конституция // ЦОВ. 1912. № 14 (4 окт.). С. 5.
- <sup>202</sup> Протоколы Особого совещания были опубликованы в серии статей под заглавием «Православный Приход»: ПЦВед. 1907. № 36–40, 42, 49; 1908. № 1, 3–9, 17. Бердников и Папков приняли активное участие в работе этого совещания. В мае 1908 г. Синод одобрил версию его собственных предложений по организации приходской жизни.
- <sup>203</sup> ПЦВед. 1907. № 37. С. 1351.
- <sup>204</sup> Краткий обзор этой истории см.: РГИА, ф. 797, оп. 84, д. 396, л. 16 об.–27.
- <sup>205</sup> РГИА, ф. 796, оп. 84, д. 396, л. 39 об.
- <sup>206</sup> К реформе прихода: Толки печати // ОХ. 1912. № 1 (январь). Раздел «Церковное обозрение». С. 165–173.
- <sup>207</sup> РГИА, ф. 796, оп. 202, от. 2, ст. 2, д. 66а, л. 6.
- <sup>208</sup> Там же, оп. 445, д. 223.
- <sup>209</sup> Временное положение о православном приходе. С. 3–4.
- <sup>210</sup> РГИА, ф. 796, оп. 445, д. 223, л. 12.
- <sup>211</sup> Максимов К. Передача церковных земель, домов и капиталов...
- <sup>212</sup> Калужский церковно-общественный вестник. 1916. № 28–29. С. 3.
- <sup>213</sup> РГИА, ф. 796, оп. 445, д. 223, л. 39–40, 43. Другой наглядный пример разделения по этим линиям см.: П. Признаки разделения в духовенстве // РСП. 1917. № 13–14. С. 403–407.
- <sup>214</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 6, л. 6 (Деяния и протоколы Священного Собора. № 82–89).
- <sup>215</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви: Деяния.

- Кн. 10, вып. 1. Деяние 117. С. 34.
- <sup>216</sup> Там же. С. 33.
- <sup>217</sup> Там же. С. 41.
- <sup>218</sup> ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, д. 274, л. 22–50.
- <sup>219</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 38. л. 139; Васильев А. В. Патриаршество и соборность // Священный Собор Православной Российской Церкви: Деяния. Кн. 3. Деяние 31. С. 28–37.
- <sup>220</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 38, л. 156, 140.
- <sup>221</sup> Беляев А., священник. Церковная соборность и государственная демократичность // Калужский церковно-общественный вестник. 1917. № 20 (10 июля). С. 1–2.
- <sup>222</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 38, л. 144.
- <sup>223</sup> Верую... в соборную и апостольскую церковь // Церковный голос. 1906. № 3 (20 янв.). С. 65–67.
- <sup>224</sup> Соборный строй // ЦОВ. 1913. № 9. С. 6.
- <sup>225</sup> Верую... в соборную и апостольскую церковь. С. 65–67.
- <sup>226</sup> Титлинов Б. Истоки соборности // Русское слово. 1917. № 201 (2/15 сент.). С. 2.
- <sup>227</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 9, л. 51–52, 57.
- <sup>228</sup> Himes M. Ongoing Incarnation. P. 1–42.
- <sup>229</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 284–286. Папков сам писал о неприимости этих двух тенденций.
- <sup>230</sup> О том, за какой приходской устав проголосовали члены Всероссийского собора 1917 г., см.: Священный Собор Православной Российской церкви: Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 3. С. 1–41.
- <sup>231</sup> Valliere P. R. The Idea of a Council in Russian Orthodoxy // Russian Orthodoxy under the Old Regime. P. 199.
- <sup>232</sup> Духовенство и общество в их отношении к вопросу о возрождении и оживлении церковно-приходской жизни // Калужский церковно-общественный вестник. 1916. № 28–29. С. 3.



## Глава 2

## ДИАЛЕКТИКА ХРАМА

## Святое место и православное самознание

Освятите любящая благолепие дома Твоего; Ты тех воспрослави божественною Твоею силою.

*Божественная Литургия  
Иоанна Златоуста.  
Заамвонная молитва*

Поскольку слово «церковь» употреблялось не только в широком богословском смысле, но также означало определенное здание – храм, то само здание церкви служило постоянно меняющимся символом, к которому богословы и представители церкви разного толка прибегали в своих рассуждениях об основополагающих устоях христианской жизни. Очевидно, что даже в бытовом контексте, за пределами идейных разногласий, храм был не просто символом. Процессы жизни прихода и образы церковных проповедей, которые способствовали тому, что храм стал восприниматься как живой источник православного самосознания, были не менее сложными и динамичными, чем сами споры о церкви и о приходе.

В самом деле, храм был одним из тех определяющих признаков русского православия, который захватил воображение русских писателей и художников XIX в. Как у образованных, так и необразованных русских, здание храма вызывало самый широкий спектр чувств – от замечания драматурга Грибоедова о том, что «мы русские только в церкви», до изображения церкви художником Левитаном как единственного места отдохновения в суете быстротекущей человеческой жизни (ил. 2.1).<sup>1</sup>

Храм играл важнейшую роль в выражении и в формировании индивидуального и коллективного православного самосознания. Он создавал пространство, где не только иерархическое и общинное, но также личное и общее, частное и общественное, космологическое и историческое сливались в некое сложное семантическое целое, в ко-



2.1. И. И. Левитан. Над вечным покоем. 1894 г.  
Масло, холст. Государственная Третьяковская галерея, Москва (инв. № 1486)

тором верующие могли обрести нечто созвучное и близкое их душе. Для того чтобы в полной мере оценить, в какой степени храм способствовал формированию православного самосознания, следует рассмотреть понятие «храм» с трех сторон. Первая касается храма как материальной конструкции. Верующие, которые жили в провинции и в сельской местности, часто проявляли необыкновенную энергию во всем, что относилось к их приходской церкви. Несмотря на скудные средства, они неустанно строили и поддерживали свои приходские церкви, открывая в них новый священный и символический смысл и дополняя этот смысл новыми гранями. В определенном отношении сведения об усилиях по строительству и украшению храмов представляют собой историю участия прихожан в церковной жизни. Эту историю, однако, можно до некоторой степени сравнить с неммым кинофильмом, в котором мы следим за действием, не слыша диалогов. Действительно, лишь изредка документы и прошения, относящиеся к строительству или поддержанию приходских церквей, доносят до нас подробно изложенные размышления верующих о значении храма и о смысле, который в нем заложен. Зато сама деятельность этих людей проливает свет на то, как храм способство-

вал формированию общины и общности в русском православии по мере того, как он закладывался и строился.

В то же время очевидно, что возведение и поддержание церквей происходило не в культурном вакууме. Существовал более широкий исторический и религиозный контекст, который приносил в понятие «храм» более сложный смысл. Верующие постигали культурную семантику храма через проповеди, назидательную литературу и внебогослужebные беседы. Рассказы и идеи, содержащиеся в них, воспламеняли их религиозное воображение и часто поддерживали и поощряли их усилия во всем, что было связано с храмом. Для того чтобы полнее представить духовную культуру, которая формировалась под влиянием храма, далее в этой главе мы рассмотрим понятие «храм» также в свете религиозно-назидательной литературы.

Вместе с тем храм представлял собой нечто большее, чем «вдохновенное зодчество», – он также означал собрание людей и общину. Поэтому в последней части этой главы мы рассмотрим храм с точки зрения человеческих отношений, которые формировали культуру храма; мы проследим, каким образом миряне участвовали в создании этой культуры, и остановимся на способах управления храмом. Очевидно, что, в отличие от здания храма, церковную общину, которая управляла сельским православным храмом в XIX и XX вв., вряд ли возможно изобразить в идиллическом свете.

### Возведение и поддержание «Дома Господня»

В период с 1861 по 1917 г. в России было построено около тринадцати тысяч новых приходских и кладбищенских церквей, общее число которых увеличилось, таким образом, с 36 763 до 48 636. Даже если принять во внимание церкви и приходы в пограничных землях России, где миссионерские и государственные интересы превращали православное самосознание в политическую проблему и побуждали направлять государственные и церковные средства на создание новых церковных общин, мы тем не менее обнаружим немало областей, где созидание было всецело инициативой мирян. Беглый взгляд на отдельные епархии в период с 1861 по 1914 г. показывает, что даже в таких крупных епархиях, как Петербургская и Московская, шло бурное строительство храмов (см. таблицы 2.1, 2.2). Но в основном церкви создавались в сельской местности – в крупных и в большинстве мелких городов было достаточное количество храмов, и церковные власти в этих случаях обычно отклоняли новые строительные проекты.

Таблица 2.1

Количество приходских, приписных и кладбищенских церквей в некоторых областях европейской части России. 1861 г.\*

Епархии	Приходские церкви	Приписные или упраздненные	Кладбищенские
Московская	1146	109	47
Владимирская	1034	22	38
Черниговская	969	47	46
Костромская	948	8	31
Тверская	918	31	28
Курская	905	–	9
Тамбовская	886	13	46
Ярославская	836	19	20
Орловская	832	7	33
Рязанская	828	13	26
Тульская	819	14	25
Нижегородская	783	12	43
Воронежская	723	8	7
Вологодская	687	27	21
Новгородская	608	178	27
Калужская	603	19	11
Пермская	602	16	30
Саратовская	575	3	23
Симбирская	522	51	19
Псковская	382	16	18
С.-Петербургская	252	16	17
Олонецкая	239	108	7
Архангельская	229	182	15

\* Извлечения из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1861 г. (СПб., 1864). Приведенные числа отражают количество только тех церквей, строительство которых было уже завершено, и не включают храмы, находившиеся в процессе строительства.

Приходы, которые складывались вокруг этих церквей, не отличались однородностью. Сельские приходские общины сильно раз-

Таблица 2.2

Количество приходских, приписных и кладбищенских церквей в некоторых областях европейской части России. 1914 г.\*

Епархии	Приходские церкви	Приписные или упраздненные	Кладбищенские
Московская	1228	114	40
Тамбовская	1155	30	50
Владимирская	1124	67	25
Курская	1053	12	17
Костромская	1033	10	30
Черниговская	1029	90	—
Воронежская	984	28	13
Тверская	926	123	73
Рязанская	926	3	9
Нижегородская	893	24	65
Орловская	882	59	37
Ярославская	861	—	18
Тульская	836	61	23
Новгородская	753	119	39
Вологодская	748	89	33
Саратовская	733	64	23
Симбирская	703	136	16
Калужская	615	59	9
Архангельская	454	146	35
Пермская	428	72	23
Псковская	377	67	27
Петроградская	301	166	38
Олонецкая	292	208	20

\* Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания (Пг., 1915).

нились, чему способствовали географические, климатические и социально-экономические факторы. Причем такие различия наблюдались не только между приходскими общинами епархий, но и внутри одной и той же епархии. В некоторых областях в деревне могло

проживать более десяти тысяч человек и было несколько церковных приходов. В других областях приход объединял более тридцати или сорока деревень, причем некоторые из них могли находиться на расстоянии в сто верст от церкви, к которой были приписаны. Церковные храмы различались от прихода к приходу по своим размерам и по архитектурным стилям. В более бедных приходах обычно строили деревянные церкви; более состоятельные предпочитали камень (ил. 2.2, 2.3). В иных приходах, особенно в Северной, а иногда и в Центральной России, часто было две церкви – летняя и зимняя.

История сельских церквей в России свидетельствует, что, за исключением кратких перерывов, строительство церкви и ремонтные работы того или иного рода – перестраивание здания, обновление



2.2. Деревянная церковь. Ярославская губерния, Мологский уезд, Копоринская волость, деревня Перейма. РЭМ, С.-Петербург



2.3. Церковь Ап. Петра и Павла. Деревня Первинка. 1910 г.  
Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон

внутренней отделки, возведение колокольной башни, забора или стены вокруг церкви или роспись иконостаса – продолжались постоянно. Эта деятельность была свидетельством горячей и неустанной приверженности верующих храму, ибо сами верующие были инициаторами подобных поновлений и изыскивали для них средства. Говоря о своей приверженности к приходской церкви, крестьяне из деревни Павловское Пензенской епархии замечали: «Вот мы храм Божий не забываем, и нас Господь не забудет».<sup>2</sup>

Представители деревни Федосино в Новгородской епархии объясняли свои непрекращающиеся усилия следующим образом: «Мы обязаны во имя общей пользы всего настоящего и будущего населения нашего края всеми силами добиваться того, что для нас дороже всего на свете – то есть святого храма». Для верующих храм был священным местом, ибо они видели в нем Дом Божий.<sup>3</sup> Принимая во внимание значительность усилий, с которыми были сопряжены даже простые строительные проекты, следует признать, что вряд ли верующие тратили бы на них свое время и обычно довольно ограниченные средства, если бы храм не занимал видного места в их взгляде на мир. Как заметил один благочинный из Вологодской епархии,

если община решала построить церковь, фактически ничто не могло остановить верующих.<sup>4</sup>

Возведение новой церкви и образование нового прихода было далеко не легким делом. Процесс начинался с того, что сельская община направляла прошение в епархиальную консисторию дать разрешение на осуществление проекта. Причины, которые выдвигались в качестве оснований для подачи такого прошения, были различными. В 1861 г., например, двое крестьян из прихода Святого Василия (Кадниковский уезд) в Вологодской епархии написали, что члены церковного прихода хотели построить новую церковь на месте, где несколько лет назад была найдена икона. В 1863 г. жители деревни Шадрино в Вятской епархии обратились с прошением построить новую церковь во исполнение обета, который дали они во время пожара. В 1865 г. жители деревни Богородицкое в Рязанской епархии написали, что их приходская церковь расположена так далеко, что лишь немногие регулярно ее посещают. Как следствие этого, «они погрязли в невежестве и заблуждении; каждый, кто из них, как хочет, так и верует». Крестьяне из деревни Каменное Заделье в Вятской епархии взялись за сооружение церкви в 1895 г. по повелению их предков, которые дали обет ее построить.<sup>5</sup> В 1907 г. жители деревни Желудково в Тверской епархии жаловались, что, так как им нелегко добраться до церкви в течение всего года из-за непроходимых дорог, люди часто умирали без причастия, а младенцы оставались некрещеными.<sup>6</sup> Доверенные лица из деревни Лагерей в Харьковской епархии заявляли, что «сама природа» направила их на то, чтобы образовать новый приход, поскольку весенний паводок не позволял им добраться до тех приходских церквей, к которым они были приписаны.<sup>7</sup>

В соответствии с официальными установлениями, принятыми при Петре Великом в XVIII в., новая церковь строилась, только если сама община в силах была доказать необходимость этого. Необходимость при этом понималась как удаленность от существующей церкви или невозможность до нее добраться, либо те случаи, когда имеющееся здание было недостаточных размеров или пришло в негодность.<sup>8</sup> Поскольку епархиальные власти сами определяли условия, создающие «необходимость» в строительстве храма, и решали, существует ли такая необходимость в конкретном случае, то даже когда у верующих были другие, особенные причины для возведения церкви, они обычно указывали также и одну из тех, что считались общепринятыми.

Когда возведение церкви было связано с образованием нового

прихода, община должна была предложить также договор, или – как тогда говорили – «приговор», в котором указывались средства, на которые она собиралась содержать духовенство своего прихода. Хотя епархиальная консистория сама определяла минимальную денежную сумму на содержание приходского духовенства, однако источники, из которых формировалась эта сумма, были в каждом приходе свои и могли включать земельный участок, оплату особых треб – крещение, бракосочетание и т. п. – и регулярную ежегодную выплату деньгами или ругой.<sup>9</sup> Если прихожане не могли самостоятельно обеспечить приходское духовенство минимальным денежным содержанием, они обращались в Государственное казначейство с прошением, которое часто поддерживал епархиальный епископ, чтобы дополнительная оплата была покрыта из государственных средств. По закону община также должна была обеспечить священников жильем.

Когда вставал вопрос об образовании нового прихода, прохождение прошения по инстанциям сопровождалось проверкой финансовых возможностей прихожан обеспечить существование нового причта.<sup>10</sup> Консистория направляла местным церковным и государственным органам власти запросы о том, нет ли каких-либо обстоятельств, которые могли бы вызвать сомнения в способности общины содержать духовенство своего прихода.<sup>11</sup> Чиновники консистории интересовались, например, выполняли ли сельские общины должным образом другие свои финансовые поручительства и обязательства. Они также запрашивали, останутся ли платежеспособными те приходы, от которых отделялись деревни, долженствовавшие образовать новый приход. При отрицательных результатах такой ревизии консистория обычно отклоняла просьбу о постройке новой церкви.<sup>12</sup>

И наконец, епархиальные власти стремились убедиться в том, что проект возведения церкви и образования нового прихода пользуется поддержкой со стороны общин, которым предстоит в него войти. Например, в 1907 г. епархиальное начальство Тверской епархии вначале отвергло прошение деревни Желудково о строительстве новой церкви, отчасти потому что не все семьи в деревнях, к которым имел отношение этот проект, выразили желание поддержать его. И лишь тогда консистория отменила свое решение, когда деревенский сход сообщил, что крестьянские хозяйства, которые поначалу выражали сомнение, более не отказываются примкнуть к новому приходу, а только просят не возлагать на них каких-либо сборов по строительству храма ввиду их тяжелого материального положения.<sup>13</sup>

Как только епархиальное начальство убеждалось, что ново-учреждаемый приход в финансовом отношении будет вполне обеспеченным, оно запрашивало архитектурный план предполагаемой церкви. К этому времени в общинах уже бывал сформирован комитет по строительству, куда входили представители духовенства, церковный староста и избранные члены прихода.<sup>14</sup> Строительные комитеты, в свою очередь, нанимали архитекторов и инженеров для того, чтобы здание отвечало строительным стандартам и нормам, обеспечивающим безопасность.<sup>15</sup>

Больше всего времени, однако, уходило на сбор средств, что было обычным явлением в повседневной приходской жизни. Сбор средств на новую церковь был особенно интенсивным, пока продолжалось строительство храма, но, поскольку церкви нуждались в постоянном поддержании, поиск ресурсов, хотя и более сдержанный, происходил почти постоянно. Еженедельные кружечные сборы, собираемые за богослужение, являлись единственным постоянным источником денежных поступлений. Когда возникала какая-то особая нужда, например покупка колокола, который, как полагали верующие, своим звоном освобождает их от грехов, прихожане использовали более интенсивные методы по собиранию средств.<sup>16</sup>

Источники этих средств могут быть разделены на внутренние и на те, которые удавалось найти за пределами общины. Члены общины делали свой вклад в общее дело деньгами, материальными ценностями и затраченным временем. Прихожане иногда строили свои собственные кирпичные фабрики, чтобы обеспечить себя кирпичом и получить доход от продажи, который тоже шел на строительные нужды. Подготовка к строительству часто затягивалась. Например, десять деревень, которые сформировали Свято-Николаевский приход (Кадниковский уезд) в Вологодской епархии, потратили три года на то, чтобы собрать необходимые для строительства материалы.<sup>17</sup> Прихожане сами подвозили лес и песок, а также еду для рабочих.<sup>18</sup> В менее обеспеченных общинах заготовка всех материалов занимала еще больше времени, и строительство откладывалось на пять, десять или даже пятнадцать лет.<sup>19</sup>

Помимо сказанного, общины требовали от всех своих членов обязательные взносы на постройку храма.<sup>20</sup> Многие верующие полагали, что это грех – не жертвовать на приходскую церковь. Вдобавок прихожане жертвовали на строительство доход от аренды их земельной собственности и организовывали специальные мероприятия, чтобы вырученные средства направить на финансирование проекта. Например, некоторые общины отдавали в аренду часть земель,

находившихся в общинной собственности, и собирали вырученные средства в течение многих лет. Они также сдавали в аренду торговые будки на церковных землях местным крестьянам для торговли в них по воскресеньям и в дни особых церковных праздников. В церкви Св. Зосимы и Савватия (Тотемский уезд) в Вологодской епархии прихожане провели аукцион полученного ими в день ежегодного приходского праздника скота, а вырученные деньги направили на поддержание приходской церкви.<sup>21</sup>

Недостаточность данных не позволяет говорить о каких-либо закономерностях при сборе пожертвований на храм среди верующих конкретного прихода. Тем не менее мы знаем, что такие жертвования делались по-разному в зависимости от пола дарителей. Мужчины обыкновенно жертвовали деньги. Например, крестьянин из Калужской епархии делал гробы и продавал их бедным крестьянам по низкой цене, а затем отдавал вырученные средства на поддержание церкви. Мужчины обычно совершали поездки на заработки по обету, чтобы строительство церкви было осуществлено. Мужчины также покупали необходимые для церкви вещи, включая иконы, церковные одеяния, чаши, подсвечники, кадила и занавесы для царских врат.<sup>22</sup> Женщины обычно делали пожертвования иного рода и обычно дарили одежду, шерсть, шитые и покрытые вышивкой покровы для икон или скатерти и выпечку.<sup>23</sup>

Заслуживают упоминания два других источника финансирования, менее доходные, но часто игравшие решающую роль. Во-первых, приходы получали поддержку в виде земельной ренты и процентов от денежных сумм, завещанных церкви прихожанами, как мужчинами, так и женщинами, чаще всего одиночками или бездетными. Люди завещали церкви собственность или деньги, прося поминать их во время Божественной Литургии.<sup>24</sup> Помимо этого, прихожане часто приносили в дар деньги или материальные ценности, когда кто-то в их семье умирал, что символизировало последний дар умершего. Верующие также жертвовали деньги, когда неожиданно оправлялись от болезни.<sup>25</sup> Во-вторых, общины пытались получить подарки или взять деньги в долг у более состоятельных членов прихода.<sup>26</sup>

Хотя духовные консистории предпочитали утверждать те строительные проекты, которые общины могли осуществить на свои собственные средства, все же многие общины значительную часть средств добывали из внешних источников. Консистория признавала два вида помощи извне. Во-первых, разрешалось безвозмездно пользоваться лесами, растущими на государственных землях.<sup>27</sup> Во-вторых

(и это более важно), консистория позволяла членам церковноприходской общины собирать средства за пределами прихода.

Существование таких сборщиков представляет собой интересную черту храмовой культуры дореволюционной России (ил. 2.4).<sup>28</sup> Занявшись этим, чаще всего по собственному призванию, такие сборщики бродили по городам и весям, приведенные в движение своей общиной. Их можно было встретить повсюду, писал этнограф С. В. Максимов, – на площадях Москвы и Санкт-Петербурга, на провинциальных ярмарках, на сельских праздниках и на церковных папертях.<sup>29</sup>



2.4. Церковный сборщик. 1880–1924 гг.

Коллекция Франка и Френсис Карпинтер, Библиотека Конгресса США, Вашингтон

Сборщики разносили по городам и деревням весть о строительстве нового храма, тем самым стирая границы, отделявшие местный приход от соседних и удаленных общин. Они рассказывали повсюду не только о себе, но и о своей общине, в том числе и о злосчастиях, которые, случалось, постигали ее в ходе возведения храма. И наобо-

рот, они возвращались домой, готовые поделиться впечатлениями о находящихся вдалеке жертвователях, которых община принимала в приход как своих из-за их пожертвований на строительство храма.

По закону, каждый странствующий сборщик должен был носить с собой специальную сборную книгу, полученную из епархиальной консистории. В этих книгах находился документ, подтверждающий личность сборщика, указывалось, на что именно собираются деньги, и делались записи о суммах пожертвований, которые получил собиратель. В своих прошениях церковные общины указывали конкретное лицо, которое они выбрали на эту роль, и места, которые тот собирался обойти. Сборщиками могли становиться заслуживающие доверия члены общины, и поэтому они избирались на сельских сходах или церковноприходских собраниях. Их кандидатуры должны были получить одобрение со стороны приходских священников и местной полиции. Без санкции епархиальных властей никто не мог временно замещать избранного и утвержденного собирателя.<sup>30</sup>

Нелегко определить, по каким признакам люди попадали в церковные сборщики. Часто, но далеко не всегда, это были мужчины. Сборщиками становились, по-видимому, люди, которые испытывали исключительное «усердие и ревность к святой церкви» и которых община признавала в каких-то отношениях исключительными или праведными.<sup>31</sup> Иногда сборщиками становились во исполнение обета. В 1880-х гг. неграмотному состоятельному крестьянину Ивану Исаеву из Бойтковского прихода Калужской епархии приснился сон, который побудил его к тому, чтобы пожертвовать все свое состояние на обновление церкви. Когда его собственные средства были истрачены, он стал странствующим сборщиком.<sup>32</sup> В 1901 г. другой крестьянин – Самсон сам вызвался стать сборщиком средств на уже начатое строительство церкви в приходе Свт. Николая (Никольский уезд) в Вологодской епархии. Оправившись от заболевания, он дал обет собрать средства на возведение церкви в знак благодарности за милость Божию.<sup>33</sup>

Общины часто обращались с просьбой разрешить сборщикам перемещаться не только в другие епархии, но и в другие города и селения Российской империи.<sup>34</sup> Для того, чтобы удовлетворить эти просьбы, епархиальные власти должны были получить официальное разрешение от тех епископов, через чьи епархии сборщик намеревался проехать. Епископы давали такое дозволение сборщикам отнюдь не без предварительных размышлений. Например, в 1874 г. нижегородский епископ Иоанникий (Руднев) объявил, что он на время прекращает выдачу разрешений на проезд сборщиков через

его епархию, поскольку жители наиболее крупных торговых центров жаловались на их чрезмерное количество.<sup>35</sup>

Трудно определить точное число сборщиков, странствовавших по сельским и городским местностям России в течение какого-либо определенного срока, но факты свидетельствуют, что обеспокоенность Иоанникия не была беспочвенной. В 1880 г. санкт-петербургский владыка отметил, что более 350 сборщиков посещали столицу ежегодно.<sup>36</sup> В 1898 г. рязанский епископ сообщил, что он дозволил выдать двести сборных книг.<sup>37</sup> Эти цифры тем не менее не отражают реального масштаба распространения изучаемого явления. Несмотря на попытки епархиальных властей контролировать число сборщиков, случаи самовольных сборов были далеко не редкостью, и часто гражданские и церковные власти оставались в полном неведении о них.

Например, 36-летняя женщина из Вятки Раиса Кропачева редко получала епархиальное или архиерейское разрешение на свою деятельность по сбору вспомоществований. Родившаяся в крестьянской семье в деревне Боголюбская, в младенческом возрасте она выпала из своей колыбели. Хотя родители пытались вылечить ее, она осталась инвалидом на всю жизнь. В возрасте 22 лет она начала странствовать как паломница. Однажды ее застала под открытым небом сильная гроза, сопровождавшаяся градом, и она дала обет посвятить свою жизнь обновлению и украшению нуждающихся в этом церковью Вятской епархии. Хотя у Раисы не было официального разрешения, многие приходские священники поддерживали ее усилия и принимали ее приношения. За 12 лет ее деятельности по сбору средств она передала священные сосуды, одеяния, иконы и другие предметы в распоряжение примерно 17 церквей.<sup>38</sup>

Помимо самовольных и одобренных епархией сборщиков по России странствовали еще и другие – те, которые получили благословение в своих приходских общинах и не ходатайствовали о разрешении от епархии. Например, в 1897 г. местная полиция Костромской губернии информировала Вологодскую консисторию о том, что крестьянин из их епархии был признан виновным в том, что занимался сбором вспомоществований без надлежащего разрешения. Оправдываясь, крестьянин Галактион Степанович Маслов ссылался на то, что в стремлении к сбору средств его поддерживал священник его прихода, причем, как выяснилось, обвиняемый располагал и письменным свидетельством об этом. Когда консистория направила запрос к священнику относительно данного им свидетельства, тот признал факт «благословения» Маслова на сбор средств, однако

уточнял, что сборщик должен был ограничиться двумя соседними приходами. Маслов, следовательно, отправился в Костромскую губернию по своей собственной инициативе.<sup>39</sup>

Иногда сборщики отправлялись в путь, располагая лишь напутствием прихожан своего прихода. Попечители церкви в Свято-Николаевском приходе (Вельский уезд) Вологодской епархии, например, признали, что в 1879–1880 гг. они выдали письма, санкционирующие деятельность по сбору пожертвований, 28 членам упомянутого прихода. Попечители заявили, что они не знали об отсутствии у них полномочий выдавать такие письменные разрешения, поскольку они часто встречали сборщиков, располагавших подобными разрешениями от приходских священников и монастырей.<sup>40</sup> Приходские священники, в свою очередь, оправдывали свое благословение сборщиков тем, что те сами вызвались на такое благое дело.

Хотя странствующие сборщики собирали значительные суммы на возведение и обновление сельских приходских церквей, епархиальные власти одобряли эту деятельность с некоторой осторожностью. В особенности их беспокоили два обстоятельства. Во-первых, они смотрели неодобрительно на уловки, которыми многие сборщики пользовались в своей деятельности. Например, во время сбора для Спасо-Сенгавской церкви в Вологодской епархии крестьянин Ефим Артемьев носил на своей груди кусок материи, который напоминал воздух (ткань, которой покрываются потир и дискос в ходе богослужения), и икону на шее.<sup>41</sup> Также в 1891 г. два сборщика из Нижегородской епархии привязали многопудовый колокол к саням и вывесили большую икону Богородицы. Остановившись посреди маленькой торговой деревушки в Тотемском уезде Вологодской губернии, один из мужчин периодически ударял в колокол и просил пожертвований в пользу своей церкви.<sup>42</sup> Епархиальные власти рассматривали такие способы привлечь внимание верующих как деяния, граничащие со святотатством. Тем более что законы, установленные в XVIII в. и сохранившие свою силу в XIX столетии, гласили, что сборщики не имели права использовать в своей деятельности иконы, свечи или книги.<sup>43</sup>

Во-вторых, церковные власти были обеспокоены большим количеством сборщиков, и эта обеспокоенность нашла отражение в соответствующих церковных указах. В соответствии с синодальными распоряжениями, епархиальным властям рекомендовалось выдавать сборные книги только в том случае, когда приход по-настоящему нуждался в такой помощи. Члены Святейшего Синода боялись, что

возросшее число странствующих сборщиков повредит церковному благочестию: люди могли начать сомневаться в том, что деньги действительно собирались на возведение храмов, и уменьшить свои пожертвования.<sup>44</sup>

Несмотря на эти опасения и ограничения, странствующие сборщики были популярными фигурами в русском быту и широко отразились в творчестве деятелей культуры и церкви конца XIX в., о чем свидетельствуют их образы, присутствующие в духовной, этнографической и художественной литературе. Например, М. Е. Салтыков-Щедрин в сборнике рассказов «Пошехонская старина» изображает такого сборщика в ореоле святости.<sup>45</sup> В щемящем душу повествовании о самозваном сборщике по имени Сатир писатель показывает разительный контраст между беспощадной действительностью каждодневной жизни сборщика и высотой идеала, к которому тот стремится. Сатир – человек дворовый, и другие дворовые обычно застают его за перепиской молитв или глубоко задумавшимся. Считая его блаженным, его хозяева ничего не предпринимают, когда тот порой исчезает на целые месяцы, чтобы «послужить Богу». Несколько раз полиция задерживала его как «бегуна-сектанта», что было обычным делом, если сборщики странствовали без документов. Будучи человеком дворовым, который должен был работать на хозяина, Сатир утверждает свою действительную свободу через самовольное собрание пожертвований для церкви. «Не слуга я Богу, коли у меня паспорт в руках», – говорит он.<sup>46</sup> Возвышенный смысл его служения и деяний символизирует колокол, который местная приходская церковь смогла купить на собранные Сатиrom деньги.

Приходские общины усердно искали также другие источники средств для постройки и обновления церквей. Некоторые общины распространяли печатные объявления о своих строительных проектах и связанных с ними финансовых затруднениях или публиковали такие объявления в местных газетах в надежде, что люди откликнутся.<sup>47</sup> Другие, располагавшие чрезвычайно скудными средствами, обращались в казну или в Святейший Синод, ища поддержки деньгами или в виде богослужебных книг. Иногда в распоряжении Синода для таких целей имелись особые фонды. Например, в 1914 г. Синод располагал примерно 88 000 рублей, завещанными ему генерал-лейтенантом Вадковским-Дощинским на проекты по возведению и обновлению церквей. В тот год по меньшей мере 25 приходов получили помощь на свои проекты.<sup>48</sup> Некоторые общины направляли просьбы о пожертвованиях прямо на имя конкретных лиц за пределами своего прихода, в том числе царю, императрице или



известному священнику Иоанну Кронштадтскому.<sup>49</sup> Чаше, однако, община обращалась за помощью к лицам, которые уехали на заработки в другие места, как правило, в Санкт-Петербург или Москву, но сохраняли живую связь со своим прежним приходом.<sup>50</sup>

Многие сельские прихожане недвусмысленно выражали приверженность к своему храму и личными усилиями, и денежными приношениями, как индивидуальными, так и коллективными.<sup>51</sup> Верующие делали это из личных соображений – «всяк для своей души».<sup>52</sup> Независимо от того, делалось ли пожертвование во исполнение обета, данного во время серьезной болезни, или чтобы замолить свои грехи перед Богом, или чтобы заслужить благосклонность Бога к своим земным нуждам, или чтобы почтить память почивших предков, воспоминания о каждом пожертвовании бережно сохранялись в храме навеки.<sup>53</sup> Точно так же, как и при возведении средневековых соборов в Европе, эти кажущиеся разрозненными индивидуальные усилия сливались, ведя к достижению одной общей священной цели, образовывали одно священное сказание, которое часто писалось в течение десятилетий. В этом смысле храмы являлись вместилищами личных радостей и трагедий, участники которых обычно оставались безымянными, но хранить память о которых было долгом каждого.

#### Принятое православными определение священного места

Какие бы побудительные причины ни двигали людьми, когда они возводили и обновляли церкви, эта деятельность находилась в полном согласии с православными взглядами на храм, возникая под влиянием таких взглядов и в то же время укрепляя их. Проповеди и духовная литература того времени всячески подчеркивали роль храмов в христианской жизни. Любопытно, что православные писатели и проповедники черпали свое вдохновение главным образом не из Нового, а из Ветхого Завета, представляя царя Давида и царя Соломона в качестве образцов православного благочестия.<sup>54</sup> Опираясь в значительной мере на Псалтирь и историю возведения храма Соломоном, они подчеркивали преемственность между Иерусалимским храмом и православными церквями. Некоторые авторы даже проводили аналогии между судьбами России и Израиля и утверждали, что будущее России зависит от отношения верующих к храму.<sup>55</sup>

Во многих церковных трактатах и проповедях использовался библейский образ храма как жилища и места отдохновения Го-

спода. Признавая, что Бог может являться повсюду, проповедники утверждали, что Господь избрал храм местом, где Его присутствие ощущается наиболее полно.<sup>56</sup> Священник П. Светлов в проповеди, произнесенной в 1894 г., сравнивал божественное присутствие со светом: свет может быть повсюду, но тем не менее в одних местах его больше, чем в других. Следовательно, «все лучи божественного света сходятся во храме, как в своем сосредоточении, в такой степени, какая невозможна вне храма в силу особых законов и условий духовной жизни».<sup>57</sup>

Проповедники и православные публицисты, однако, не всегда ясно связывали библейскую образность со свидетельствами Нового Завета. В некоторых церковных высказываниях на эту тему совершенно не принимали во внимание новозаветное повествование о дне Пятидесятницы (Деян. 2: 1–47) и раннехристианский опыт церковного строительства.<sup>58</sup> Когда же все-таки заходила речь о ранних христианах, это делалось обычно с оговоркой, что отсутствие храмов у древнейших христиан «извинительно» в связи с бывшими тогда гонениями на веру. Писавшие не отдавали себе отчета в том, что ранние христиане могли иметь другие представления о молитвенном доме.<sup>59</sup>

Русские православные проповеди XIX столетия, в отличие от текстов Ветхого Завета, к которым они отсылали, признавали равноправное существование множества храмов, а также говорили о них как о месте пребывания Бога и Господа Иисуса Христа. Объяснения этих различий, которые предлагали проповедники, были, однако, не всегда ясными. В проповеди, произнесенной в 1908 г., например, один священник объяснил, что после Воскресения и Вознесения Христос не покинул своих последователей, «а основал здесь <...> свое вечное пребывание. Где же? Во Святой Церкви, в храмах святых».<sup>60</sup> В проповеди 1862 г. Макарий (Булгаков), тогда епископ Харьковский, объяснил, что Бог, Который из своей безграничной любви снизошел до того, что воплотился в человека, велел людям строить особые здания, «где Он Сам обетовал обитать для верующих особым таинственным образом во все дни».<sup>61</sup> Для того, чтобы объяснить замену единственного жилища, избранного Богом в Священной библейской истории, на множество храмов у христиан, православные мыслители часто цитировали Евангелие от Марка. Здесь Христос, очищая храм от торгующих, восклицает: «Не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов?» (Мк. 11: 17). Отсюда следовал вывод о необходимости множества храмов, чтобы разместить мировую христианскую общину во всем ее разнообразии.<sup>62</sup>

Другие авторы указывали на Евхаристию как на важнейшее свя-

зующее звено между ветхозаветными и новозаветными храмами. Священник П. Светлов, например, указывал, что если в Ветхом Завете о храме говорится как о Доме Господнем, то еще в большей степени эти слова применимы к храму в контексте Нового Завета. Здесь «Господь являет свое присутствие уже не в облаке славы, не под покровом и “мглою”, но непосредственно и особенно ощутительно является нам в великом таинстве Тела и Крови Христовой».<sup>63</sup>

Православные писатели и проповедники подчеркивали, что храм был местом, где божественное и человеческое сходятся. Точно так, как Моисей снял свою обувь, приблизившись к неопалимой купине, верующие, входящие в храм, должны были оставить за его пределами земные заботы.<sup>64</sup> Только таким образом они могли освободить свои мысли от суетного и настроить душу на вечное для того, чтобы вступить в общение с Богом.<sup>65</sup>

Таким образом, церковное здание должно было служить для обретения духовного зрения, знания и просвещения.<sup>66</sup> Проводившиеся в церквях богослужения оказывали всестороннее воздействие на людей, трогая, а возможно, даже и трансформируя их ум, душу и тело. Они осуществляли это, указывал отец Иоанн Кронштадтский, посредством «вытрезвления» верующих от «мирского обаяния и опьянения».<sup>67</sup> В этом отношении храм играл решающую роль в развитии религиозной чувствительности личности и ее богосознания. Соответственным образом православные писатели часто подчеркивали важность посещения церкви детьми, поскольку только храм мог инициировать зарождение религиозного чувства задолго до того, как человек начинал понимать божественное вероучение.<sup>68</sup>

О церковном здании, впрочем, говорилось не только в мистическом смысле, как о символическом отражении райской обители. Писатели и проповедники также подчеркивали его исторический аспект. Посредством богослужения и обряда храм вводил верующих в Священную историю, события и смысл которой еще до конца не раскрылись, и призывал их быть активными и сознательными участниками его.<sup>69</sup> Снова процитируем Иоанна Кронштадтского: «...весь храм представляется мне Священной историей в лицах, чудным глаголом дел Божиих <...> и все это ради человечества, ради меня».<sup>70</sup> Храм помогал приблизить библейское повествование к жизни каждого человека и придавал непосредственное значение отвлеченному учению о спасении. Смысл храма, следовательно, основывается не только на «святом сообществе» Богородицы и святых, о чьей жизни и испытаниях он свидетельствует, но также на связи храма с умершими родственниками прихожан и с историей самой

общины. Писатели, таким образом, подчеркивали, что храм был не только священным, но также и родным местом, где коллективная и индивидуальная память сплетались в нечто неразрывное.<sup>71</sup>

В духовной литературе говорилось о значении храма как для отдельного человека, так и для всей общины. Православные писатели и проповедники активно использовали новозаветное духовное понятие «храм» в его отношении к человеческой душе.<sup>72</sup> Они настаивали на прямой связи между церковным зданием и внутренним, духовным храмом личности. Они утверждали, что верующие строили церкви для того, чтобы в них и через них могли «созидаться» их собственные духовные храмы.<sup>73</sup> Церкви способствовали духовному развитию верующих, предоставляя своего рода теплицу для возвращения души.<sup>74</sup> Как написал об этом священник И. Демкин, здание церкви предоставляло средства, посредством которых отдельный человек мог сформировать свою душу. Все, что храм предлагал через посредство зрения, слуха и осязания – от материальных предметов, таких как церковные колокола и свечи, до молитв и церковных таинств, человеческая душа могла приспособить и использовать для того, чтобы приготовить себя к пребыванию Святого Духа.<sup>75</sup> В том же смысле Феофан Затворник объяснял, что церкви являют собой образец, которому верующий должен подражать, чтобы стать Домом Господним.<sup>76</sup>

Православные писатели и проповедники подчеркивали также значение храма как места собрания верующих, снова напоминая своим слушателям, что русское слово «церковь» означает и «храм», и «собрание». Хотя молитва и личное покаяние признавались необходимыми для каждого христианина, учителя церкви утверждали, что преображение личности не может свершиться без участия в коллективном опыте богослужения. Именно в этом заключается смысл предостережения верующих, чтобы они не отделяли себя от церковного тела. Только через общую молитву молящийся мог получить силу и свойства, необходимые для того, чтобы «воспарить».<sup>77</sup> В этом смысле Феофан Затворник сравнивал храм с сердцем человека: «Храм для нас есть то же, что сердце для тела», которое отражает любое движение тела – как проявления силы, так и слабости, как здоровья, так и болезни.<sup>78</sup>

Описывая отношение храма к собранию общины и к совместной молитве прихожан, православные писатели и проповедники часто олицетворяли церковь и говорили о ней как о «матери», точно так же, как это делали христиане на Востоке и на Западе в течение столетий. Этот образ, однако, в том виде, в каком он был представлен в русской духовной литературе, достаточно сложен. В то время

как авторы пользовались им в своих рассуждениях применительно к зданию церкви, этот термин часто обозначал также общее собрание. И все же метафорический образ церкви-матери употреблялся шире и скорее означал воплощение молитвы собравшихся правоверных. Проповедники говорили о церкви как о матери, которая молится устами молящихся и сопровождает верующих от их рождения до смерти и в загробной жизни. Она присматривала за ними, воспитывала и утешала их и радовалась, видя их ответную заботу о ней. О духовенстве говорили как о ее слугах.<sup>79</sup> Заслуживает внимания тот факт, что в своих прошениях, касающихся возведения церквей, сельские верующие также использовали образ матери. Так, в 1864 г. жители деревни Свистово в Рязанской епархии сравнивали религиозные познания, которые они приобретали благодаря церкви, что была в их деревне, с молоком, которым кормится ребенок из материнской груди.<sup>80</sup>

Принимая во внимание такой широкий спектр значений, приписываемых храму, неудивительно, что православные писатели и проповедники смотрели на него как на существенный аспект христианской жизни. Без храма, утверждали они, нет и спасения, поскольку только он может содействовать правильному становлению внутренней духовной жизни. Поскольку верующие стремились к союзу и единению с Богом, в силу своей природы они нуждались в структуре и побудительной силе, исходящей из земной материи. Церковный храм являлся основным источником воспитания и врачевания человеческой души на ее пути к Богу.<sup>81</sup>

Вместе с тем духовная литература постоянно подчеркивала, что Бог сам по себе вовсе не «нуждается» в храмах. Его обителью является весь мир, и Ему нужны храмы лишь постольку, поскольку в них нуждаются люди. Таким образом, любая деятельность только тогда угодна Богу, когда сами люди активно вовлечены в формирование собственной личности по образцу храмов Божьих.<sup>82</sup> Тем не менее проповедники часто подчеркивали, что Господь поддерживал усилия по возведению храмов, и в доказательство этого приводили примеры из житий святых.

Наиболее популярной в то время была история об Антонии и Феодосии, святых XI в., – о возведении Великой церкви знаменитого Киево-Печерского монастыря, который упомянутые святые основали. Как-то в монастырскую обитель прибыли из Константинополя четверо зодчих с наказом построить храм. Встретив удивленные взгляды Антония и Феодосия, они объяснили, что привела их в данное место Сама Богородица. Однажды ранним утром, в «тонком

сне», Она призвала их во Влахернскую церковь. Там Она явилась им и объявила, что хотела бы построить для Себя церковь в Киеве. Она открыла им план этой церкви и затем послала их к двум основателям монастырской общины.<sup>83</sup> Хотя Антоний и Феодосий не дожили до завершения строительства церкви, они стали святыми, которые покровительствовали работам по возведению храмов по всей Руси.

Несмотря на особое внимание к храму в духовной литературе, многие образованные русские люди критиковали пристрастие простых верующих к украшению церквей. Некоторые священнослужители, например, считали церковноприходские попечительства неудачной идеей, поскольку верующие тратили собранные деньги скорее на поддержание и украшение церковных зданий, чем на содержание приходского духовенства. Светская интеллигенция, в свою очередь, обращала внимание на то, что верующие предпочитают заниматься украшением церкви, а не помощью бедным. Светские публицисты приписывали такое предпочтение недостаточному интеллектуальному развитию простецов, слепой приверженности ритуалу и неспособности разумно верить в Бога.<sup>84</sup> С этим склонны были согласиться даже некоторые церковные деятели, считавшие исключительную приверженность прихожан к зданию церкви легкомыслием. Они также приписывали такое пристрастие недостаточной осведомленности среднего человека в религиозных вопросах и непониманию этим человеком смысла христианской благотворительности.<sup>85</sup>

Так, например, в 1909 г. епископ Вологодский Никон (Рождественский) отговорил прихожан церкви Благовещения Тотьминского уезда, которые хотели истратить 200 рублей на обновление своей церкви. В ответ на их прошение он писал: «Сказал Господь наш Иисус Христос: “Милости хочу, а не жертвы”. Его святой закон велит прежде долг уплатить, потом уже можно и дар в жертву принести. Только тогда Ему и приятна жертва, когда приносящие исполняют заповедь Его любви к ближнему <...> Святые Отцы говорят, что послушание выше поста и молитвы и дела любви христианской приятнее Богу всякой жертвы».<sup>86</sup>

Вопрос о дарении и приношении в православной культуре, однако, с официальной точки зрения был более сложным, чем можно заключить из слов епископа Никона. Многие церковные и светские мыслители различали два вида «дарения», которые в русском языке разграничиваются не всегда четко. Термин, который обычно применялся для обозначения пожертвований на украшение церкви – «благотворительность», мог также означать «милостыню» или «милосердие».

сердие». Чтобы разграничить два вида благодеяний, предпочитали использовать разные слова: «пожертвование», «жертва», которые обычно связывались с приношениями на церковное украшение, и «милость» – слово, которое обычно ассоциировалось с подачей милостыни.

Многие представители церкви и светской элиты хотели изменить понимание слова «благотворительность» в двух отношениях. Во-первых, они хотели, вслед за Никоном, чтобы добрые дела понимались больше как милосердие, чем как жертва. Именно поэтому на рубеже XIX–XX вв. проявился интерес к идее создания церковно-приходских попечительств. Дискуссия о реформе приходов перешла от вопроса о материальном содержании духовенства к обсуждению темы прихода как жизнеспособной единицы, через которую можно решать социально-экономические проблемы сельской бедноты.<sup>87</sup> В связи с этим некоторые представители церкви предлагали исключить украшение церквей из списка задач по попечению за приходами и видели главную задачу попечительства в общественной благотворительности.<sup>88</sup> Во-вторых, образованные миряне и священнослужители также надеялись, что деятельность попечительств приведет к смене преобладающего понимания благотворительности в смысле частного поступка новым пониманием ее как организованного и совместного благодеяния. Многие ставили вопрос об эффективности копеечного подаяния, полагая, что эта практика поощряет и закрепляет нищенство.<sup>89</sup>

Сельские жители, которые с XVIII в. привыкли, что забота общины о бедных лежит на сельской, а не на церковноприходской общине, часто противились таким новым веяниям. Для них пожертвование на церковь как священное деяние было прежде всего частным делом.<sup>90</sup> Более того, такой взгляд находил поддержку в православной традиции, которая, отнюдь не умаляя важности служения бедным, поощряла деятельность, направленную на украшение церкви, как одно из самых добрых дел, которые только может совершить верующий. Ссылаясь на евангельский рассказ о том, как Христос восхвалял женщину, которая возлила дорогое миро на его голову (Мф. 26: 7), духовная литература утверждала, что всякие благие дела начинаются с заботы о приходском храме.<sup>91</sup> Даже социально ориентированный реформатор приходов А. А. Папков считал поддержание и украшение храмов одной из важнейших задач прихода.<sup>92</sup> Феофан Затворник также разделял этот взгляд, утверждая, что верующие ответственны за поддержание своего тела и души, равно тел и душ своих ближних. Таким образом, признавая благодетельным строитель-

ство школ, больниц и сиротских домов, Феофан тем не менее считал более ценным воздвижение и украшение храмов. Попечение о храмах, утверждал он, было даже более великим деянием, «потому что храм Божий есть и училище, и лечебница, и странноприимница».<sup>93</sup> Другой автор упоминал украшение церкви как дело духовного милосердия.<sup>94</sup> В то же время иные говорили о помощи бедным как о наилучшем украшении храма.<sup>95</sup>

Обосновывая эту точку зрения, проповедники часто вспоминали относящийся к XIII в. рассказ о преподобном Еразме Печерском. Обладая большим богатством, монах Еразм пожертвовал большую часть своего состояния на украшение храмов. Но затем он стал сожалеть о том, как использовал свои деньги, полагая, что было бы лучше отдать их нищим, отчего впал в уныние и тяжело заболел. Незадолго до смерти он неожиданно «встал, как здоровый», и рассказал пораженной братии, что ему явились Антоний и Феодосий Печерские: они сказали, чтобы люди молились Богу, и Он даровал ему время для покаяния. Ему также явилась Богоматерь, которая провозгласила: «За то, что ты украсил церковь Мою, я украшу тебя и возвеличу славою в Царстве Сына Моего».<sup>96</sup> Такие рассказы прямо подвергали сомнению скептическое отношение разных людей к усилиям мирян по созиданию и украшению храмов.<sup>97</sup> В повествовательной форме они несли идеи, которые были отзвуком учения отцов церкви об онтологическом характере красоты. В соответствии с этим учением, одним из имен Бога является Красота, к которой человек стремится по самой своей природе.<sup>98</sup> Такие рассказы, хотя бы в сознании некоторых людей, превращали поиск средств и пожертвование из чисто мирских дел в ритуальные священные действия.

### Миряне и храмовое богослужение

Храмовая культура православия не ограничивалась одним строительством. Для того чтобы храм был активным носителем смысла и воспринимался прихожанами как «живой», в нем также должны были регулярно проводиться богослужения, независимо от того, присутствовали ли на них прихожане. Как часто проводилось богослужение и какие праздники обычно отмечались в приходах?

В то время как приходы имели право устанавливать свое расписание служб, общий принцип был, в основном, таков: утренняя служба с Божественной Литургией по воскресеньям и основным праздникам и более частые богослужения, по будним дням, в тече-

ние Великого поста.<sup>99</sup> У большинства сельских священников не было времени для совершения более частых служб, особенно в будние дни, поскольку поздней весной, летом и ранней осенью они занимались хозяйственными делами, а поздней осенью, зимой и ранней весной учили крестьянских детей. Литургия служилась в будние дни только по просьбе прихожан и обычно только по случаю деревенских праздников или в дни поминовения усопших.

В дополнение к расписанию служб, предписанных православным литургическим календарем, частное и общее богослужение живущих в селе верующих включало требы – личные и семейные богослужения, сопровождающие различные события в жизни прихожан: рождение, бракосочетание, смерть. Оно включало также множество богослужений по разным поводам, относящимся к жизни деревенской общины (сбор урожая, погода, копанье колодцев, здоровье скота и т. д.).<sup>100</sup>

Расписание служб в сельских приходах стало плотнее к концу XIX в., частично потому, что священники стали меньше работать на земле. Кроме того, церковные власти в это время стали побуждать приходское духовенство к тому, чтобы служить также вечернюю по воскресеньям и праздникам. По синодальному распоряжению 1886 г., священники должны были после вечерних служб также читать акафист и вести беседу, чтобы привлечь в церковь больше народу, в особенности во время Великого поста.<sup>101</sup>

Участие прихожан в приходском богослужении довольно сильно разнилось от прихода к приходу и зависело от многих факторов. Во-первых, поскольку воскресные службы часто начинались в пять утра и продолжались до полудня, те, кто жил на большом расстоянии от приходской церкви, причащались Святых Даров нерегулярно.<sup>102</sup> Это в наибольшей степени касалось детей и пожилых людей. В самом деле, многие крестьяне, которые жили далеко от своей церкви, почитали хождение в церковь уделом людей зрелого возраста, который условно начинался после бракосочетания.<sup>103</sup> Нередко случалось, что крестьяне, особенно те, у кого не было лошади, посещали церковь всего несколько раз в течение своей жизни.<sup>104</sup>

Во-вторых, посещение воскресного богослужения зависело от времени года, причем зимой ходили в храм чаще, чем летом, на которое приходились полевые работы. Посещение службы также в большой степени зависело от характера труда поселян. Там, где было много отхожих рабочих, в церковь ходили реже. Рабочим, вернувшимся в деревню из города, было трудно снова привыкнуть к местной приходской жизни, даже если они не попали под расту-

щее в то время влияние марксистских идей. Богослужение посещали также реже в приходах, расположенных около крупных торговых центров, куда многочисленные толпы устремлялись в воскресные и праздничные дни.<sup>105</sup> Вдобавок более бедные люди ходили на службу реже из-за нехватки надлежащего платья. Считая храм священным местом, верующие были убеждены, что им следует входить туда только «чистыми». Требование быть «чистыми» распространялось и на платье, так что верующие считали грехом войти в церковь в своей рабочей одежде.<sup>106</sup> Наконец, крестьяне редко посещали церковь всей семьей, вместо этого ходили туда по очереди.<sup>107</sup> Вопрос о том, кто посещал службу чаще – мужчины или женщины, дети или старики, решался также в зависимости от расположения храма относительно деревни, где жили те и другие.<sup>108</sup>

Посещение церкви, в особенности в менее населенных сельских областях, было лишь одним – и не всегда наиболее существенным – способом развития и проявления чувства принадлежности к церкви. То, что с точки зрения статистики кажется нерегулярным посещением храма, вполне могло восприниматься совсем иначе самими верующими. Более того, в качестве некоего символа храм, в котором регулярно проводились богослужения, был способен развить религиозные чувства и понимание истин христианства в верующих независимо от того, регулярно ли они сами присутствовали на службе.

Мы можем сделать вывод о большой потребности верующих в литургически активных храмах, если рассмотрим отношение прихожан к так называемым приписным церквям – церквям, в которых не было своего постоянного духовенства, но которые были приписаны к другим приходам.<sup>109</sup> После освобождения крестьян церковь могла получить такой статус одним из трех способов. Во-первых, в результате реформы церковных приходов 1869 г. епархиальные власти придали статус приписной церкви многим прежде независимым церквям. Увеличивая таким образом размеры приходов, инициаторы реформы надеялись создать более надежную основу для материальной поддержки приходского духовенства.<sup>110</sup> Во-вторых, епархиальные власти отменяли или, по крайней мере, угрожали отменить независимый статус церквей, когда сельские общины уменьшали размер обеспечения и поддержки местного приходского духовенства, нарушая достигнутое ранее соглашение. Святейший Синод начал поощрять подобную практику в 1890-х гг., и епархиальные власти стали активно ее применять, особенно в ходе волнений 1905 г. Наконец, епархиальные консистории давали статус приписной церкви приходским общинам, которые действительно обеднели и не мог-

ли поддерживать существование своего духовенства.<sup>111</sup> Такие случаи стали, по-видимому, все чаще встречаться по мере приближения 1917 г. Экономические затруднения и возрастающая неспособность общины достичь согласия относительно финансовой поддержки духовенства часто вели к долгим переговорам между живущими по селам верующими и епархиальными властями.

Большинство верующих выражало недовольство, когда их приходской храм получал статус приписного. В своих прошениях о том, чтобы их приход имел постоянного священника, сельские общины выражали ясное убеждение, что ценность храма определяется регулярно совершаемым в нем богослужением. В приписных церквях, в лучшем случае, применяли сокращенное расписание богослужений, но иногда в таких храмах служили всего несколько раз в году. Живущие по селам верующие указывали на то, что столь редко совершаемая служба не давала «молитвенного успокоения» и оставляла «невыносимо тягостную» пустоту.<sup>112</sup> Кроме того, многие подчеркивали важность регулярного богослужения в местной церкви, независимо от их собственного присутствия на службах. Одного вида запертой церкви по воскресеньям и в праздники было достаточно для того, чтобы вызвать у многих верующих жалобы на «охлаждение» религиозного чувства в их общинах и обвинять епархиальные власти в совращении верующих с истинно «христианского пути».<sup>113</sup> Когда Владимирская епархиальная консистория решила сделать приписной церковь небольшого прихода, церковный староста общины написал в своем прошении: «Взирая на закрытый храм, душа волнуется и наводит на мысль, ужели храм внутренний христианской души так же может быть закрытым».<sup>114</sup> Подобные чувства объясняют, почему многие крестьяне-православные так и не смогли привыкнуть к своему статусу «приписных». Прихожане деревни Бабичево в Калужской епархии неустанно в течение 25 лет обращались с прошениями о том, чтобы был восстановлен независимый статус их церкви.<sup>115</sup>

Поскольку сельские верующие думали, что церковь, в которой богослужения проводились редко, была негодна Богу и лишала их «самого главного»,<sup>116</sup> они шли на все, чтобы обеспечить проведение регулярных богослужений в своей церкви. Когда они не могли доказать свою способность обеспечить священника, они иногда сами искали и нанимали диакона.<sup>117</sup> Прихожане Свято-Георгиевской церкви Грязовецкого уезда Вологодской епархии писали в 1874 г.: «Нам бы только самостоятельную церковь, и если из священников никто не будет у нас служить и не захочет работать, то мы дадим одобрение диакону. Он работать будет. Нам довольно и его. Была бы только служба».<sup>118</sup>

Деревенские люди-миряне также настаивали на регулярном богослужении в церкви по той причине, что храм, где совершается Литургия, укреплял их духовную связь с предками.<sup>119</sup> Пустая церковь была оскорблением памяти предков, которые поддерживали и посещали ее. Нерегулярность богослужения нарушала также литургическую преемственность между поколениями. Прихожане, в чьих церквях редко проводилось богослужение, писали о том, что их храм остался «осиротелым». Они часто неохотно посещали «чужую» церковь, к которой были приписаны, ощущая, что они «оставили» своих предков на церковном кладбище.<sup>120</sup> Крестьяне из деревни Горетово в Рязанской епархии объясняли, что у них и их предков общее священное место; поэтому они не желали оставлять свою церковь, которая объединяла поколения с «незапамятных времен».<sup>121</sup> По этим же причинам, когда прихожане Богоявленской церкви Борисоглебского уезда в Ярославской епархии в конце концов вновь обрели церковь независимого статуса, они полагали это столь значительным событием, что дали обет ежегодно отмечать день установления независимости служением Божественной Литургии.<sup>122</sup>

Разумеется, церковнослужители поощряли прихожан в их литургическом рвении. В духовной литературе и проповедях участие мирян в богослужении поддерживалось и побуждалось посредством впечатляющих рассказов. Например, в одном часто приводимом рассказе, действие которого относилось к векам раннего христианства, речь шла о бедной семье, которая для того, чтобы избежать голода, продала в рабство своего единственного сына. Печально прощаясь с сыном, отец дал ему свое родительское наставление: «Когда будешь проходить мимо Божьего храма и увидишь, что в нем идет богослужение, войди и не уходи до тех пор, пока оно не завершится». Этот совет в конце концов спас юноше жизнь. Неожиданный приход в храм и присутствие на Божественной Литургии помешали намерению хозяев героя убить его, намерению, возникшему вследствие ложных обвинений в его адрес со стороны другого раба.<sup>123</sup>

Заслуживает упоминания тот факт, что в религиозной литературе для народа приобщение Святых Даров не всегда связывалось с посещением ими храма. Например, один священник, убеждая своих прихожан поддерживать «храмовое сознание», в летние месяцы, когда они работали в поле, советовал им представлять себе сотворенный Богом мир как храм. При этом он использовал ряд метафорических параллелей: между звездами и свечами, ветром и милостью, которую Бог даровал молящимся, птичьим щебетанием и священным песнопением – и ни разу прямо не упомянул Евхаристию.<sup>124</sup>

Это вовсе не означает, что духовенство не рассматривало Евхаристию как нечто основополагающее в христианской жизни и в церковной практике. Церковные деятели ясно говорили о Евхаристии и о Слове Божьем как о первичных формах духовного окормления и поддержки, а также как о средствах, через которые верующие могли в этой жизни войти в общение с Богом и друг с другом.<sup>125</sup> «Общение верных в таинстве Евхаристии – это предвкушение того единства», которое ожидало верующих, как они полагали, в Царстве Божиим. Средство, которым духовная болезнь, обусловленная грехом, преодолевалась и смерть превращалась в жизнь – Евхаристия, как заметил один епископ, предлагалось свободно и каждому. Почему тогда, спрашивал он, церкви не заполнены битком в течение Божественной Литургии жаждущими приобщиться Святым Таин?<sup>126</sup>

В то же самое время православие в России до Октябрьского переворота 1917 г. следовало той тенденции в христианской традиции, которая стремилась внушить чувство страха перед литургическими Дарами, которые символизировали присутствие Христа.<sup>127</sup> Освященные хлеб и вино связывались с «землей обетованной», как и неопалимая купина, в которой Бог явил Себя Моисею (Исх. 3: 4–6).<sup>128</sup> Вследствие этого приступление к чаше требовало определенных приготовлений. По свидетельству А. В. Балова, гражданского чиновника из Ярославской епархии, верующие обычно посещали богослужение в течение всей недели, прежде чем причаститься. Поскольку большинство верующих приобщалось Святым Таин во время Великого поста, они могли присутствовать при следующих службах: утреня и Литургия преждеосвященных Даров и повечерие в среду, а также утреня и Литургия преждеосвященных Даров в пятницу. Вслед за этой последней службой священник читал молитвы, приготавливающие к исповеди – таинству, совершение которого могло длиться весь вечер. Пока прихожане исповедовались, в храме служили вечерню вместе с предписанными молитвами, включая каноны Иисусу Христу, Богородице и Ангелу хранителю. Есть и пить после исповеди до причащения Святым Даров считалось грехом. В субботу утром те, кто собирался причаститься, присутствовали на заутрене, вслед за которой читались подготовительные молитвы. Только после этого служили Божественную Литургию.<sup>129</sup> Поскольку такие приготовления считались нормой, частое причащение Святым Таин было просто невозможно, в особенности для тех верующих, кто жил далеко от своих приходских церквей.

Верующие также считали время сразу после причащения особенно священным. Например, в тот день они воздерживались от

того, чтобы плевать или целоваться. Среди верующих было совсем не редкостью продолжить предписанное на время Великого поста воздержание в течение двух дней после принятия Святым Даров.<sup>130</sup> Другие строго следили за своим поведением в течение шести недель после причащения, лишь бы не осквернить таинство обряда. Поскольку многие верующие полагали, что супружеские отношения нарушают святость таинства Евхаристии, неудивительно, что вступающие в брак крестьяне стремились избежать исповеди и причащения в течение всего первого года супружества.<sup>131</sup>

Поэтому не следует прямо и непосредственно связывать понимание важности Евхаристии с частотой причащения. Многие верующие причащались относительно редко не потому, что считали это делом неважным или незначительным, а потому, что Евхаристия ассоциировалась у них с чувством трепета и особенной святости. Некоторые из них даже ходили на исповедь, но воздерживались от причащения Святым Таин, опасаясь, что оно принесет им скорее осуждение, чем спасение.<sup>132</sup> Такое отношение также находило опору в том факте, что надлежащее благочестие, как это определялось законом, предписывало православному христианину ходить на исповедь («быть на духу», как говорили крестьяне) и причащаться раз в году, предпочтительно в течение Великого поста. Хотя духовенство в своих писаниях и проповедях призывало верующих делать это чаще, многие миряне считали вполне возможным пропустить участие в таинстве на год, на два или даже на три.<sup>133</sup> По свидетельству авторов сообщений в Тенишевское бюро, подобное отношение можно было скорее приписать боязни перед исповедью, чем небрежению по отношению к самому евхаристическому обряду. Как подмечено в письме из Пензенской епархии, крестьяне начинали считать веротступниками тех, кто не исповедовался и не причащался в течение семи лет. По синодальному постановлению от сентября 1858 г., однако, священники должны были докладывать о тех, кто не выполнял этой «христианской обязанности» в течение трех лет подряд.<sup>134</sup> В любом случае, в сознании большинства мирян участие в богослужении было связано не с Евхаристией как таковой, а с общей молитвой – действием, которое могло происходить и вне храма.

Необходимо отметить два нововведения в приходской жизни, имевшие место в течение XIX в., которые способствовали хождению мирян в церковь. Первое – это появление церковных хоров. До второй половины XIX столетия в сельской церкви обычно пел только псаломщик. Следовательно, богослужения часто не были столь торжественными, как это предполагает современный стереотип рус-

ской православной службы. В пореформенный период, в ходе всеобщей кампании по просвещению крестьян, церковные власти стали придавать большое значение правильному церковному пению как важнейшему средству духовного воспитания и образования. Хоры не только позволяли мирянам участвовать в богослужении, но также вполне доступным образом знакомили верующих со Священной историей, о событиях которой рассказывалось в песнопениях. Как объяснил один священник, церковное пение было «великой объединяющей и вдохновляющей силой для прихожан», и поэтому любые усилия возобновить приходскую жизнь следует начинать с правильной ее организации.<sup>135</sup>

Характер этих хоров в разных приходах отличался в значительной степени. Например, в Халежском приходе Кадниковского уезда Вологодской епархии было два хора (всего около 200 человек), которые сходились в церкви и пели в унисон.<sup>136</sup> В других приходах хоры были скромнее и могли быть смешанные, либо только мужские или женские. Впрочем, в большинстве сельских приходов хоры состояли из детей, обычно мальчиков, из близлежащих школ.<sup>137</sup> Духовенство расценивало церковное пение как основное средство вовлечь детей в церковную жизнь и познакомить их с началами веры. Приходские священники часто отмечали, что в приходах, где были детские хоры, прихожане охотнее посещали церковь.<sup>138</sup>

Прощение в Вологодскую консисторию от 1902 г. из села Парчегское свидетельствует, насколько идея церковного детского хора была притягательна для верующих. Селяне хотели построить церковь поблизости, потому что слышали детский хор в своем приходском храме, который они, по причине удаленности этого храма, посещали редко. Теперь, когда в их селе открылась церковноприходская школа, они надеялись, что их дети смогут образовать такой хор.<sup>139</sup>

Детские хоры не только привлекали взрослых в храм, но также побуждали их участвовать в пении. Общенародное пение в храме представляло собой другое значительное явление в литургической жизни России в конце XIX в.<sup>140</sup> Многие священники старались содействовать более широкому признанию богослужения как коллективного действия – «как торжества нашего общения с Богом», которое вовлекало в него всех присутствующих.<sup>141</sup> Как заметил один священник, всеобщее пение было средством направить и выразить неоформленные религиозные чувства, поскольку «музыка <...> есть язык чувства».<sup>142</sup> Многие священники надеялись, что отклик мирян на эти усилия будет столь же обнадеживающим, как тот, что был выражен группой прихожан из Вологодской епархии: «Теперь не как раньше:

сходишь в церковь раз да и погодишь; нет, теперь раз побываешь в церкви, а в другой поневоле идешь, потому что завлекает».<sup>143</sup>

Не все духовенство и не все миряне, однако, встречали эти новшества с одинаковым энтузиазмом. Некоторые полагали, что общецерковное пение в эстетическом отношении уступало хоровому. Других, в особенности священников, оттолкнули практические сложности в организации общецерковного пения.<sup>144</sup> Некоторые священники жаловались, что, поскольку их приходы были большими и разнородными, общенародное пение в церкви должно опираться на небольшое ядро из постоянных прихожан. В свою очередь, миряне также были не всегда восприимчивы к церковному пению. Некоторые смотрели на общенародное церковное пение как на нововведение и считали его нарушающим каноны.<sup>145</sup>

Тем не менее общенародное церковное пение стало средством активного привлечения прихожан к служению Божественной Литургии. Большинство пояснений к Литургии, изданных в то время, сводилось к предписаниям присутствующим на богослужении воспринимать таинство Литургии как воплощение ключевых моментов в жизни Христа.<sup>146</sup> Комментарии часто освещали исторические подробности, рассказывая о том, как возникли конкретные песнопения и обряды и тем самым воплотили сакральные события прошлого для соборного празднования в настоящем.<sup>147</sup> Комментаторы не только ассоциировали каждое движение и каждый жест священника со священной историей Спасителя, но также направляли мысли и чувства верующих в это же русло.<sup>148</sup> Они наставляли верующих в том, что именно те должны чувствовать и представлять в своем воображении в различные кульминационные моменты службы. Некоторые даже предлагали вводить индивидуальные молитвы и жесты, которые позволили бы верующим выразить их активное участие в службе.<sup>149</sup> Сторонники и оппоненты общенародного литургического пения спорили о том, обогащает ли эта форма участия в богослужении смысл обряда или, напротив, отвлекает от него.

Вторым явлением в приходской жизни, которое привлекало прихожан к участию в богослужении, было введение так называемых внебогослужебных бесед. В противоположность проповедям и катехизическим поучениям, которые звучали в храме в контексте службы, эти беседы происходили между богослужениями или следовали сразу за Литургией. Они также отличались от проповедей и катехизических бесед по своему характеру, поскольку проходили в неформальной обстановке и в них уделялось меньше внимания систематическому представлению христианской доктрины. Это был



новый тип проповеди, при котором использовались вошедшие тогда в моду волшебные фонари, во многих приходах это стало популярной формой религиозного образования взрослых.<sup>150</sup>

В то время как в XVIII–начале XIX в. такие беседы могли иметь место лишь в отдельных приходах, в 1860-е гг. сельское духовенство начало повсеместно вводить эту форму общения с прихожанами. К 1890-м гг. внебогослужебные беседы стали обычной чертой приходской жизни.<sup>151</sup> Священнослужители часто подчеркивали популярность бесед, отмечая, что подчас собравшихся прихожан было так много, что они не могли всех их усадить. Посещаемость бесед была различной от прихода к приходу, все зависело от личности выступавшего, размеров прихода и удаленности деревень от церкви. Посещаемость возрастала в ходе Великого поста; она была ниже в тех приходах, где было сильное влияние старообрядцев, и в больших торговых городах. Тем не менее, как отмечали священники, не имело значения, все ли прихожане присутствовали. Те, кто присутствовал, по возвращении домой передавали содержание беседы своей семье и друзьям, и в этом отношении беседы находили более широкую аудиторию.<sup>152</sup> В некоторых приходах тем не менее посещаемость была весьма впечатляющей. В Южском приходе Никольского уезда Вологодской епархии, например, более 1500 прихожан присутствовали на подобных собраниях еженедельно.<sup>153</sup> К концу XIX в. многие священники приписывали более активное посещение церковных служб и причащение Святых Таин влиянию именно этих бесед.<sup>154</sup> Например, священник из Никольского уезда Вологодской епархии сообщал, что многие родители начали чаще приводить своих детей на воскресные богослужения. Он отметил, что в одном из приходов его церковного округа 150–200 детей регулярно посещали церковь по воскресеньям. Это было и в самом деле существенным изменением, поскольку вследствие дальнего расстояния и суровых погодных условий дети обычно не слишком часто посещали церковь. Поскольку исповедь, даже по закону, не требовалась от детей до семилетнего возраста, многие родители, как правило, не брали своих маленьких детей на Литургию. Исповедальные ведомости в большинстве приходов подтверждают частые пропуски таинств исповеди и причащения детьми.

Очевидно, что усилия духовенства оказались до некоторой степени плодотворными и способствовали обогащению культуры, которая была жизненно необходима для укрепления духовности мирян. Тем не менее в той религиозной культуре, которая во многих отношениях была выработана самими прихожанами, степень влия-

ния духовенства зависела от решения сложного и отчасти противоречивого вопроса об управлении храмом. Как вообще строилась жизнь храма, в котором богослужение было организовано по иерархическому принципу, но сами основы которого были общинными и «соборными», и каковы были конкурирующие модели его управления на местном уровне?

### Управление храмом

Без сомнения, наиболее сложным и порождающим конфликты аспектом в культуре храма было управление. Самой заметной и важной фигурой на административной арене был приходской священник, который – так по крайней мере предполагалось – надзирал за бытием русской церкви или, как говорили раньше, «радел о храме». Его роль в жизни приходской общины не была точно определена, но на этот счет можно высказать несколько суждений общего порядка.

Приходской священник являлся главой церковной общины в традиционном богословском смысле: он был предстоятелем,<sup>155</sup> духовным пастырем прихожан, наставляющим в соблюдении заповедей, которое приближило бы паству к Царству Божьему. Верующие признавали за священником эти функции и ценили его присутствие и службу. Хотя крестьяне хорошо сознавали, что жить без священника дешевле, не многие верующие из православных были бы довольны, если бы остались без него. Вдобавок мало кто из верующих согласился бы иметь одного священника на два прихода. Поскольку верующие воспринимали приходскую церковь как свою собственную, они также выражали желание иметь своего собственного священника.

Приходской священник был авторитетом не только в богослужебных делах. Прихожане признавали его учителем и наставником не только в религиозных и этических вопросах, но также часто в более мирских делах. Они прибегали к нему как к незаменимому свидетелю и посреднику в случае разногласий внутри общины.<sup>156</sup> Часто он был единственным во всей округе человеком с медицинскими или ветеринарными познаниями, приобретенными в семинарии, где эти предметы нередко были неотъемлемой частью учебного плана.<sup>157</sup> Крестьяне также часто обращались к священнику за советом по сельскохозяйственным вопросам или – как нередко случалось в северных губерниях в начале XX в. – по вопросам об устройстве кооперативных хозяйств.<sup>158</sup> Сказанным объясняется, почему верующие

обычно с уважением относились к сану священника, признавали его значение в богослужбной и воспитательной деятельности.

Находясь под влиянием идеализированных представлений о священнике, прихожане редко терпели священника, если тот небрежно и несвоевременно исполнял свои обязанности в отношении священных обрядов, в особенности если речь шла о крещении больных детей или причащении умирающих. Для крестьян такого рода небрежение было равносильно злоупотреблению доверием пациента.<sup>159</sup> Миряне чувствовали себя оскорбленными, если священник не выказывал должного уважения к своему сану. Они жаловались епархиальным чиновникам, если священники прерывали богослужение громкими приказами псаломщику, или делали явные ошибки в чине богослужения, или публично увещевали кого-то из членов общины в ходе проповеди.<sup>160</sup>

Таковы были высокие требования общины к приходскому священнику в его роли пастыря. Однако реальные отношения между священником и общиной складывались несколько иначе. Он не мог действовать совершенно независимо, без поддержки деревенского старосты, церковного старосты, собрания прихожан, церковного пекаря и часто приходских попечителей.<sup>161</sup> Более того, даже эта небольшая группа не функционировала как независимая система управления, поскольку все члены приходской общины регулярно проявляли интерес к делам своего прихода. Таким образом, в решении административных вопросов священник чувствовал себя не столько на вершине иерархической системы, сколько составляющей в сложной сети взаимоотношений. Вся сложность этой сети становится очевидной, если принять во внимание весьма разнородный состав приходской общины.

Даже несмотря на то что в сельской России не было религиозного плюрализма в современном смысле этого слова и каждый крестьянин на законных основаниях мыслился православным, все же приходская община обычно состояла не только из верующих добровольных и убежденных. Официально, конечно, крестьянство считалось однородной в отношении вероисповедания группой, за исключением незначительного меньшинства, которое местные церковные власти регистрировали или как старообрядцев, или как сектантов.<sup>162</sup> До принятия в 1905 г. законов о религиозной терпимости такое положение вещей делало фактически невозможным разграничение убежденных и номинальных верующих, а также неверующих в отдельно взятой сельской общине. Даже после 1905 г. стереотипное представление о том, что все русские являются православными, по-

прежнему искажало имевшую место картину, которая в действительности была гораздо сложнее.

Религиозная община (приходское общество или приходская община) и гражданская община (сельское общество или сельская община) во многом совпадали, хотя в административном и юридическом отношениях их разграничивали.<sup>163</sup> Особенно существенную роль в системе местного прихода играл сельский сход, поскольку он отвечал за различные сборы на поддержание церкви.<sup>164</sup> По гражданскому законодательству, содержание приходского духовенства и поддержание приходских церквей, включая сбор средств на проекты по возведению и ремонту церквей, находились в компетенции сельских сходов.<sup>165</sup> Помимо этого, сходы располагали властью решать вопросы, касающиеся благотворительности, такие как содержание стариков и бедных. Кроме того, хотя закон изымал это из их ведения, сельские сходы иногда рассматривали такие вопросы, как празднование деревенских праздников, возведение часовен, приобретение икон и жалобы на духовенство.

Принимая во внимание эту роль сельских сходов, приходские собрания в большинстве областей оказывались излишним элементом в церковной системе управления и проводились только по особым случаям: во время выборов приходских попечителей; в случае разногласий внутри прихода, когда благочинный или гражданский чиновник должны были прояснить какой-то закон или постановление; или же когда священник хотел вынести на обсуждение новое и значительное начинание, такое как постройка приходской школы или нового храма. Более того, когда приходской священник хотел ввести новые порядки, такие как порядок проведения крестного хода, то церковный староста часто настаивал на том, чтобы вопрос обсуждала вся деревенская община.<sup>166</sup> Если сельская община, в свою очередь, имела особые пожелания относительно сбора или расходования церковных средств, она обсуждала это с духовенством через посредство церковного старосты или попечителей прихода.<sup>167</sup> Однако, несмотря на видную роль сельского схода в делах прихода, в основных пореформенных актах, касающихся управления приходскими, он даже не упоминался.<sup>168</sup> Официально церковь не признавала какой-либо роли сельского схода в делах прихода.

Тот факт, что статус приходского собрания не был четко определен законом, только усиливал стремление верующих полагаться на сельский сход в делах, касающихся управления храмом.<sup>169</sup> К тому же некоторые правила по управлению приходскими собраниями отличались от правил управления сельскими сходами, и такое положе-

ние вещей приводило к путанице в порядке проведения приходских собраний. Например, по Положению о приходских попечительствах от 1864 г., кворум приходского собрания считался соблюденным, когда присутствовала десятая часть из числа тех, у кого было право в нем участвовать.<sup>170</sup> Решения, которые касались сбора средств на осуществление конкретных проектов, были обязательными только для тех членов прихода, которые соглашались внести свой вклад. С другой стороны, для проведения сельского схода требовался кворум в две трети от числа тех, кто имел право в нем участвовать. Решения сельского схода, по крайней мере по вопросам гражданского характера, были обязательными для всех членов общины, даже если они не присутствовали на сходе. К тому же местные гражданские власти не заставляли выполнять решения приходского собрания, поскольку, в сравнении с нормами сельских сходов, они были «неправильно составлены». Если местные гражданские власти не считали решения, принятые приходскими попечительствами или приходскими собраниями, имеющими законную силу, то принудить общину к их выполнению не было никакой возможности.<sup>171</sup>

Отношения между приходом и деревней были еще более осложнены из-за того, что сельская община включала всех проживающих в данном регионе, независимо от их религиозных пристрастий и убеждений. Вообще говоря, лица, не связанные или слабо связанные с православной церковью (например, старообрядцы, представители различных сект, православные только номинально и вообще неверующие), могли образовать если не большинство, то по крайней мере решающую силу на сходе.<sup>172</sup> К тому же, как отмечало приходское духовенство, более усердные члены прихода часто не посещали сельские сходы. Они избегали неприятных впечатлений и неприятных чувств, которые возникали у них от частых столкновений с «торлопанами» или «крикунами» – как они называли тех, кто предводительствовал на сельских сходах, благодаря своей дерзости и способности перекричать других.<sup>173</sup>

Отношения между приходом и деревней, таким образом, были сложными.<sup>174</sup> Приход, будучи далеко не самостоятельной организационной единицей, во многих отношениях функционально зависел от людей, которые порой не разделяли религиозные чаяния и интересы прихода. Поскольку все члены приходской общины должны были делать различные взносы и пожертвования на нужды церкви и духовенства, сельский сход с мирской точки зрения был естественной ареной для обсуждения вопросов, относящихся к приходу. Однако с церковной точки зрения такое положение вещей могло приводить к

определенным затруднениям: вопросы, не касающиеся жизни прихода, могли повлиять на обсуждение вопросов церковного порядка, и проблемы прихода становились предметом заботы людей, которые действовали вовсе не обязательно от имени церковной общины.

Тот факт, что верующие воспринимали себя и частью прихода, и частью деревенской общины, определял их видение своей особой роли внутри церковной общины. В связи с этим необходимо указать на два важных обстоятельства. Во-первых, отношение верующих к церкви формировалось под влиянием двух культурных сфер, различавшихся по преобладающим в каждой сфере интересам: одни интересы были связаны с родной для людей деревней, другие – относились к их церкви. Часто между этими сферами не было никакого конфликта интересов, но иногда складывались ситуации, когда интересы деревенской общины одерживали верх.

Таков наиболее очевидный случай, когда со стороны прихожан выдвигались обвинения священника в вымогательстве. Контракты общины со священником, или, как тогда говорили, «приговоры общины», обычно содержали перечень денежных выплат и разных пособий, которые прихожане обещали священнику в качестве вознаграждения за выполнение треб – крещений, бракосочетаний, похорон и т. п. Мало кто мог прожить на таком обеспечении. Обычно статьи в церковных журналах говорили о деградации и унижении, которые испытывал священник, будучи вынужден жить на такие выплаты. В то же время светская пресса преимущественно изображала священника как какого-то вымогателя, наживающегося на богослужении, который не станет крестить больного ребенка или не отпустит грехи умирающей старухе, пока не получит свое вознаграждение.<sup>175</sup>

Случаи, когда многие члены сельской общины обвиняли приходского священника в вымогательстве, были в действительности нередки. Такое обвинение было очень серьезным и влекло за собой тяжелое наказание священника, если он признавался виновным. По церковным установлениям, священника, уличенного в вымогательстве за исполнение церковных треб, отзывали из прихода, к которому он был приписан, и низводили в причетники. Если он обвинялся повторно, ему угрожало лишение сана.<sup>176</sup> Разумеется, случалось, что священник и правда не проявлял должного внимания к своим прихожанам, а также к исполнению своих обязанностей, и его вполне заслуженно признавали виновным в попытке заставить крестьян платить за церковные службы. Однако даже тогда, когда священник

бывал оправдан, он часто чувствовал себя деморализованным и нередко просил, чтобы его перевели в другой приход.

Внимательное рассмотрение разных случаев обвинения в вымогательстве показывает, что люди нередко использовали подобные обвинения как средство для достижения каких-то других целей. Показательной в этом отношении является жалоба, поданная в 1916 г. от 27 крестьян из Свято-Георгиевского прихода в Вологодской епархии (Никольского уезда), в состав которого входило несколько деревень. Помимо прочего, в жалобе было сказано, что священник требовал завышенных выплат за определенные требы и отказывался выполнять требы, если прихожане не могли заплатить вперед. Опросив прихожан данного прихода, благочинный обнаружил, что жалобы на этого священника были только у жителей одной деревни. Действительной причиной, как оказалось, был не вопрос о вымогательстве, а спор об участке земли под пастбища.

Благочинный также выяснил, что многие селяне, которые подписали прошение сами, или те неграмотные, за которых его подписали другие, заявили, что они ничего не знают об истории с вымогательством. Также многие заявили, что они даже не присутствовали на сельском сходе, на котором было принято решение о подаче жалобы на священника. Некоторые утверждали, что они не знали, что именно содержалось в этой жалобе. Тем не менее все те, чьи подписи появились под прошением, заявили, что они согласны с жалобой, поданной сельским сходом. Как объяснил настоятелю 57-летний крестьянин Евгений Гомзиков: «Сам не был, когда подписывали жалобу, и не знаю, что в ней написано, но с десятским я вполне согласен». Другой крестьянин, 78-летний Павлин Кубоков, которого также не было на сходе, заявил, что подписал прошение просто потому, что его попросили сделать это те, кто присутствовал на сходе: «От десятка я не отказываюсь».<sup>177</sup>

Все это показывает, что даже верующие не всегда могли удержаться от давления, которое на них оказывала крестьянская община при рассмотрении чисто церковных дел. Они привыкли к постоянным переговорам по мирским, административным вопросам и прилагали к делам прихода правила, выработанные для управления их местной «моральной экономией».<sup>178</sup> Вполне вероятно, что то же самое отношение переносилось и на вопросы религиозного порядка: церковные власти были вовсе не обязательно единственным авторитетом, к которому нужно было прислушиваться, когда речь шла о делах церковных.

Второе обстоятельство, которое свидетельствовало о столкно-

вании разных интересов при формировании отношения сельских верующих к их приходу, заключалось в том, что верующие привыкли управлять делами храма вне церковного контекста, и это имело прямые последствия для местного понимания церкви. Например, многие представители церкви определяли пожертвования на церковь как дары Богу, которые принадлежали приходской церкви как учреждению. Епископу и его представителю – приходскому священнику надлежало смотреть за этой собственностью.<sup>179</sup> Но стирание различий между деревней и приходом успешно подрывало такой взгляд. Священники жаловались, что миряне относились к церковной собственности как к «своей неотъемлемой собственности»; аналогичным образом, миряне протестовали, когда церковные власти «неправомерно», с их точки зрения, отстраняли их от участия в управлении «их» церковной собственностью.<sup>180</sup>

Приходскому священнику, который официально управлял и надзирал за организационными делами храма, не разрешалось участвовать в деревенских сходах.<sup>181</sup> Условия жизни в деревне, таким образом, давали мирянам особые права, которых они не имели в церковноприходской общине. Если сельский сход полагал необходимым согласовать вопрос с приходским священником, он направлял к нему представителя.<sup>182</sup> И наоборот, если священнику нужно было обсудить некоторые вопросы с сельским сходом, он также часто делал это через посредника, например церковного старосту.<sup>183</sup>

Практические следствия вовлеченности деревни в дела прихода были самыми драматическими в том, что касалось материального обеспечения приходского священника. Дело в том, что, хотя пастыри, особенно в бедных областях, получали государственную помощь, местные общины также содержали приходских священников в сельских районах Европейской России вплоть до 1917 г. и даже позднее. Во многих областях содержание духовенства определялось «приговором»-контрактом, в котором были перечислены формы материальной поддержки, предоставляемой священнику. Хотя такие соглашения существовали в некоторых общинах до 1861 г., они стали непременным атрибутом приходской жизни в пореформенный период, когда церковные власти уделяли особое внимание улучшению материального благосостояния приходского духовенства.<sup>184</sup>

Поддерживая заключение формальных контрактов, церковные власти надеялись как-то упорядочить отношения между священником и его паствой. С одной стороны, документально фиксируя обязанности паствы по отношению к священнику, они хотели обеспечить стабильность его существования. Следует иметь в виду, что на

христианском Востоке не было практики отчислять церковную десятину и верующие полагали, что любую материальную поддержку духовенства или пожертвования на обновление церковного здания следует осуществлять исключительно на добровольной основе.<sup>185</sup> С другой стороны, церковные власти полагали, что контракты защитят прихожан от духовенства, которое могло взимать завышенную плату за церковные требы. Таким образом, предполагалось, что «приговоры» уберегут как духовенство, так и прихожан от неопределенности и нестабильности, которые могли произойти при устной договоренности между пастырем и его паствой.<sup>186</sup>

Несмотря на добрые намерения, эти соглашения оказались лишены какой бы то ни было силы почти с самого начала. Многие священники жаловались, что достигнутые договоренности редко соблюдались.<sup>187</sup> Некоторые крестьянские хозяйства были слишком бедны, чтобы предложить что-либо, в то время как другие попросту избегали делать какие-либо взносы на содержание приходского духовенства и избегали этого неизменно.<sup>188</sup> В тех приходах, в которых священник получал достаточные выплаты из государственной казны, прихожане были еще менее склонны жертвовать на его содержание. Одна из проблем, связанных с контрактами, заключалась в том, что их составляли обычно сельские сходы, а не приходские собрания. Соответственно, их условия распространялись в равной мере на всех членов сельской общины, независимо от личного отношения каждого к православной вере и к церковным властям. Общинное исполнение соглашения зависело, таким образом, от признания контракта в качестве обязательного документа в юридическом или, по крайней мере, в моральном отношении. Хотя церковные власти рассматривали такие соглашения как обязательные, многие крестьяне не разделяли их взглядов и не относились к «приговорам» как к обязательным гражданским договоренностям.<sup>189</sup>

Как епархиальные власти, так и приходское духовенство пробовали различные средства, чтобы придать упомянутым контрактам силу закона. Например, епархиальные власти рекомендовали, чтобы сбор обещанных духовенству взносов производил не сам священник, а назначенный общиной сборщик, лучше всего местный сборщик податей, который собирал бы эти взносы вместе с государственными и местными налогами. Они надеялись, что если обязанности по сбору взносов будут возложены на общину, то и ответственность за них будет вся община, и тогда это уже не будет вопросом частных отношений между священником и каждым членом прихода.<sup>190</sup>

До 1892 г. приходские священники иногда пытались добить-

ся того, чтобы пресловутые соглашения соблюдались, обращаясь к гражданским властям, надзирающим за крестьянским сословием. Однако такое обращение обычно только подрывало моральные основания приходской жизни. К 1892 г. количество жалоб со стороны пастырей на неисполнение общинами письменных соглашений, полученных Святейшим Синодом, достигло такого числа, что Синод считал необходимым выступить с заявлением. В тот год Синод постановил, что епархиальные епископы не должны позволять священникам обращаться в гражданские суды для разрешения этой проблемы, но должны побуждать их использовать только «моральное воздействие» в подобных спорах.<sup>191</sup> В тех случаях, когда крестьяне все же отказывались соблюдать условия соглашения, местный епископ мог перевести священника в другую местность, отменить независимый статус прихода и приписать его к соседней приходской церкви.<sup>192</sup> Таким образом, если местные сельские власти не могли обеспечить выполнение контрактов, составленных на сельских сходах, разрешение спора оставалось предоставленным доброй воле каждого члена общины.<sup>193</sup> Один вконец расстроенный благочинный хотел знать: «Отчего же все приговоры, засвидетельствованные волостными правлениями и другими присутственными местами, имеют законную силу и полное право на владение, а свидетельствующие в пользу церкви и причтов не имеют такой законности?»<sup>194</sup>

Если учесть противоречия между сельской и церковной общинами относительно их участия в управлении приходом, нетрудно будет найти причину невыполнения приговора. Враждебность, простое равнодушие к священнику и к храму или принадлежность к иной конфессии, например приверженность к старообрядчеству, — все это могло служить для некоторых селян причинами, вызывавшими уклонение от уплаты предписанных взносов. Однако прихожане также отказывались соблюдать соглашения, пользуясь тем, что они считали себя вправе участвовать в решении вопросов, относящихся к храму. Такое «регулирование» положения пастыря имело место довольно часто, при полном отсутствии каких-либо скрытых идеологических мотивов, определявших подобное поведение прихожан.

Например, в течение 1903 и 1904 гг. священник церкви Воскресения (Вельского уезда) в Вологодской епархии жаловался, что прихожане не выполняли своих обязательств по приговору. Он возлагал вину за их действия на то, что не существовало никакого наказания по закону для тех, кто не исполнял условия контракта. В ходе епархиального расследования этого дела, однако, оказалось, что между ним и прихожанами существовали разногласия в вопросе о ремон-

те двух церквей. Прихожане утверждали, что священник без их согласия решил обновить одну церковь еще до завершения работ по ремонту другой, на который прихожане собрали средства и работы по которому они уже начали. Они жаловались, что священник не советовался с ними по этому поводу. Когда они высказали ему свои возражения, он продолжил осуществление своего плана, невзирая на их протесты, и использовал для этого пожертвованные ими средства.<sup>195</sup>

Аналогичным образом в 1909 г. священник из церкви деревни Короваво во Владимирской епархии пожаловался церковным властям, что его прихожане постоянно нарушали условия приговора. В конце концов епархиальные власти лишили приходскую церковь статуса независимой, перевели священника в другое место и приписали прихожан к соседнему приходу. В последовавших за этим прошениях церковный староста Всеволод Маторин объяснил, что прихожане в принципе не отказывались от исполнения своих обязанностей, но протестовали против поведения священника. Не выполнив условия их соглашения, они надеялись вынудить его искать себе другое место и получить вместо него другого священника.<sup>196</sup>

Путаница, происходившая из-за стирания границ между приходом и деревней, стала особенно очевидной в ходе беспорядков на местах, связанных с революцией 1905–1907 гг., при зарождении так называемого освободительного движения.<sup>197</sup> В течение этого периода крестьяне во многих местностях в одностороннем порядке изменяли условия своего контракта с приходским священником. Тем не менее единообразное истолкование этих случаев невозможно. В некоторых селах местные активисты из крестьян инициировали изменение соглашений под влиянием новых, революционных идей. Эти активисты совсем не претендовали на то, чтобы их считали православными, и в целом их действия были направлены против церкви как учреждения. В таких случаях подвижные границы между деревней и приходом давали им возможность подрывать взаимоотношения между прихожанами для достижения собственных целей и запугивать поселян, чтобы те последовали за ними.<sup>198</sup>

Например, в 1907 г., после вынесения нового решения, которое уменьшало материальное обеспечение священника, сельский сход в Смоленской епархии назначил в каждой деревне «понятых», которые должны были следить за тем, чтобы никто не платил духовенству сверх только что установленных расценок. Крестьяне также приказали этим «понятым» присутствовать на богослужениях, чтобы следить за тем, сколько платили прихожане за дополнительные

церковные службы.<sup>199</sup> Такая тактика часто вселяла страх в сердца верующих. В другом случае группа прихожан из церкви Рождества Христова (Сольвычегодский уезд) в Вологодской епархии послала ходатайство, в котором объявляла о несогласии с отказом исполнять свои обязанности по отношению к духовенству, выраженным их сельской общиной. Они писали о давлении, которое меньшинство оказало на сходе на других; они заявляли, что опасаются за себя, если станет известным, что они стоят за приходского священника. Поэтому они не поставили подписей под своим прошением.<sup>200</sup>

Однако не всякое изменение приговора или аннулирование его было непременно антицерковным актом. Часто эти случаи отражали растущее самосознание крестьян как православных мирян. С помощью таких действий миряне выказывали себя активными членами церковной общины, поскольку они рассматривали подобные случаи как осуществление своего права участвовать в управлении делами собственного приходского храма. Многие верующие воспользовались напряженной атмосферой 1905–1907 гг., чтобы выразить недовольство своим приходским священником, с которым у них был давний конфликт.<sup>201</sup> В других случаях прихожане оставляли свой контракт со священником неизменным, но отказывались платить общине епархиальные взносы, которые шли на оплату нужд всей епархии, как, например, на образование в семинарии. В 1906 г. прихожане церкви Сретения Господня Вятской епархии постановили, по причине своей бедности, использовать деньги, собранные для епархиальных взносов, на обновление собственной церкви.<sup>202</sup> Прихожане из деревни Абрамовка в Симбирской епархии с еще большим ощущением права на это отказывались вносить епархиальные взносы: «Наша церковь – это дом Божий, дом молитвы, а не торговое какое-то заведение. Она была выстроена на деньги, кровью добытые мужиков, а потому ни к каким оброчным статьям не принадлежит».<sup>203</sup>

Поэтому в каждом случае трудно определить мотивы поведения «мирян» или «селян» как чисто политические или чисто религиозные.<sup>204</sup> Решения, вынесенные на сельских сходах, нельзя трактовать однозначно, так как они – хотя представлены как единогласные – часто таковыми не были.<sup>205</sup> Крестьяне из разных приходов отказывались исполнять приговор в силу различных причин; и когда изменения в соглашении были инициативой отдельных лиц, причины тоже были разные. Без знания деталей каждого отдельного случая определить намерения тех, кто пытался изменить или расторгнуть приговор, невозможно. В Вологодской епархии, например, за попытками аннулировать контракт часто стояли весьма неболь-

шие группы крестьян. Как писали крестьяне, которые активно поддерживали свой приход материально: «Кто сам ничего никогда не платил, тот громче всех и кричит, того только и слышно, что надо сбавить доходов».<sup>206</sup> Священник из соседнего уезда аналогичным образом отмечал, что крестьяне, которые никогда ничего не вносили на содержание их духовенства и которых выводило из себя то, что другие селяне делали это, часто требовали отменить контракты.<sup>207</sup>

Та же самая сложная динамика отношений между деревней и приходом характеризовала другие аспекты управления приходом, например такой, как использование земли.<sup>208</sup> По закону крестьяне, желавшие сформировать новый независимый приход, должны были выделить участок земли определенного размера, который должен был принадлежать приходской церкви и использоваться в соответствии с ее нуждами. Однако крестьяне часто не рассматривали эту землю как неотъемлемую часть церковного имущества. Напротив, они полагали, что это они позволяют духовенству временно пользоваться своей землей, которая в конечном счете по-прежнему принадлежит им.<sup>209</sup> Таким образом, когда сельская община или отдельные ее члены решали, что эта земля нужна им самим, они не видели ничего несообразного в том, чтобы потребовать ее обратно.

Такие представления крестьян о справедливости в особенности повлияли на связанные с приходом вопросы о земле в ходе волнений, предшествовавших и последовавших за восстанием 1905 г. В течение тех лет многие приходские общины, в особенности те, в которых уже была некоторая напряженность в отношении использования их земли церковью, оказались втянуты в затяжные споры. В 1906 г. две деревни из одного прихода в Вологодской епархии уведомили своего священника, что у них сейчас «самая необходимая нужда в пахотной и кустарной земле» и что поэтому они решили «отобрать в наше пользование» такие земли, находившиеся до этого момента в распоряжении приходского духовенства. Их отцы, писали они, дали духовенству эту землю, чтобы оно извлекало из нее доход. При этом они приводили тот аргумент, что, поскольку духовенство стало получать дотации от государства, оно больше не нуждается в крестьянской земле и оставлять ее в его пользовании было бы несправедливостью.<sup>210</sup>

Как только заходил вопрос о земле, многие крестьяне – в особенности неверующие – относились к приходскому священнику ничуть не лучше, чем к любому другому деревенскому жителю, а к приходской земле так, как будто она была крестьянской. Они не считали церковную землю священной и не воспринимали церковное право

собственности на землю как имеющее какие-либо преимущества над правом крестьян на ее обработку. Особенно в тех случаях, когда при размежевании земель не разграничивались приходские земли и земли, принадлежащие крестьянским общинам, и тогда, когда у церкви не было никаких документов, подтверждающих ее право на землю, приходской священник оказывался во власти сельского схода. «Что и как десяток прикажет, то вы и должны исполнять», – так одному священнику объяснили обычаи, которым нужно было следовать в вопросе о том, кому обрабатывать землю.<sup>211</sup> Церковная собственность, включая землю, возделываемую духовенством, была в большей степени предметом оспаривания, чем собственность крестьян.

Итак, значительное влияние сельского схода в приходских делах прямо сказывалось на роли пастыря на самых разных уровнях. Столкнувшись с такой системой, священники часто обнаруживали, что им приходится обслуживать прихожан разного рода. Вместо того чтобы сосредоточиться на пастве с общими интересами и заботами, священник часто видел, что он имеет дело с отдельными группами прихожан, между которыми мало общего, помимо того что они приписаны к одной и той же приходской церкви. За исключением, может быть, вопросов украшения храма, часто было трудно объединить паству для достижения общих целей, таких, например, как благотворительность, так как у каждой деревни были свои интересы и приоритеты.

Более того, сельский священник должен был одновременно подчиняться нормам и принципам двух различных сфер. С одной стороны, он выполнял литургические обязанности и был представителем епископа, со всеми надлежащими нормами поведения и функциями, которые следовали из его положения. С другой стороны, он не отделял себя от местной сельской общины, в которой были свои порядки, обычаи и неписанные правила разрешения разногласий и организации деятельности. Миряне не так легко меняли свои обычаи и привычки на другие, которые церковные власти считали более пристойными. Поскольку забота о храме входила в круг интересов сельской общины, на сходе обсуждали различные вопросы, связанные с храмом, включая личность священника. Но в процессе сельского схода крестьяне относились к священнику не столько как к представителю духовенства, сколько как к члену их общины. Здесь его роль как наставника земледельцев и как отправителя Божественной Литургии отступала на задний план. Зато более заметными становились в этом контексте черты его характера: его прямота, честность, отношение к деньгам и умение работать с людьми.<sup>212</sup>

Церковный староста и, до некоторой степени, члены приходского попечительства также были посредниками между деревней и приходом. С одной стороны, прихожане выбирали церковного старосту как своего представителя и считали своим правом делать это.<sup>213</sup> С другой стороны, церковный староста непосредственно подчинялся приходскому священнику, местному благочинному и, в конечном счете, епархиальным властям.<sup>214</sup> Неудивительно, что такое положение вещей могло привести и иногда приводило к конфликтам. Церковные старосты, чувствуя за собой поддержку сельского схода, часто считали себя главными распорядителями в приходских делах. Священники, придерживавшиеся на этот счет другого мнения, иногда не ладили с кандидатом, выбранным мирянами, и тогда пытались оказывать воздействие на исход этих выборов.<sup>215</sup> Например, в 1869 г. священник из Саратовской епархии Григорий Феликосов жаловался, что прихожане относились к церковной собственности как к принадлежащему им имуществу. Он полагал, что назначение другого старосты могло бы снять растущее в приходе напряжение. Сельский сход, в свою очередь, пожаловался епархиальным властям и обвинил священника в самоволии, поскольку тот упорно отстаивал свое право все делать самостоятельно, не спрашивая мнения общины.<sup>216</sup>

Такие жалобы мирян были довольно распространенным явлением. Они обвиняли представителей духовенства в «самовольном» поведении – и обычно посылали подобные жалобы епископу. Прихожане на селе часто чувствовали себя задетыми, если их пастыри не спрашивали прямо их мнения о всем, что относится к приходу. В 1860-е гг. прихожане церкви в Вологодской епархии обвинили своего священника в «своеволии», поскольку он действовал «не как должно» – это означало, что он действовал, не заручившись одобрением прихода.<sup>217</sup> Такие жалобы прямо ставили под сомнение убеждение духовенства в том, что оно играет первостепенную роль в управлении церковной общиной. Любопытно, что епархиальные консистории обычно в таких случаях поддерживали прихожан и советовали священнику не решать все вопросы без согласия приходской общины.

Случай, произошедший в 1905 г. в Юзско-Воскресенской церкви Вологодской епархии, может служить иллюстрацией сложного положения церковного старосты, находившегося между священником и деревней, которые – те и другие – были уверены, что именно им принадлежит власть. Епархиальные власти приказали приходу купить дом их бывшего псаломщика для того, чтобы приход имел постоянное жилье для духовенства. Когда церковный староста получил известие об этом приказе, он сообщил о нем прихожанам. Игнори-

руя данный приказ, прихожане запретили церковному старосте покупать дом. В течение нескольких недель священник пытался убедить церковного старосту в важности покупки, но все было безуспешно. Церковный староста продолжал настаивать, что он должен принять во внимание мнение прихожан. Когда же наконец староста уступил и решил выделить деньги на покупку, известие об этом быстро распространилось среди членов сельской общины. Крестьяне собрались на объединенный сельский сход и решили значительно уменьшить размер содержания для своего священника. К тому же они назначили трех представителей общины, чтобы тщательно проверить расходование церковных средств, которым заведовал староста.<sup>218</sup>

Деревенский храм и его существование имели двойное подчинение: церковный староста как избранный представитель прихожан, с одной стороны, и приходский священник как представитель епископа – с другой.<sup>219</sup> Поскольку староста отвечал перед всеми зарегистрированными законным порядком прихожанами и в то же время был ответственным перед сельским сходом, он часто действовал от их имени, не советуясь с приходским священником. В свою очередь, сельский сход рассчитывал, что – в случае конфликта – староста поставит их интересы и желания над интересами и желаниями приходского священника. Когда деревенская община считала, что церковный староста этого не делает, она выражала свой протест. В 1902 г. сельский сход деревни Черново в Рязанской епархии пожаловался епархиальным властям, что избранный ими староста Дмитрий Губин вместе с приходским священником Николаем Смирновым не отчитались перед сходом о своей финансовой деятельности в связи с проектом возведения церкви. Чтобы поправить положение, они избрали своих собственных представителей, которые должны были проследить за исполнением оставшейся части проекта.<sup>220</sup>

Сложные отношения между сельской и приходской общинами привлекли к себе активное внимание церковных властей. Как заметил один епископ в 1905 г., «в сельских приходах трудно и теперь разъяснить <...> различия между приходским собранием <...> с одной стороны <...> и сельским обществом <...> в состав которого входят и не имеющие отношения к церкви – с другой».<sup>221</sup> Церковные власти смотрели на проявления крестьянского самоуправления как на нарушение нормальной жизни в приходе, надзирать и координировать которую должен был, как полагали многие, священник – причем не только в области богословия и образования, но также и в финансовой сфере.<sup>222</sup> В течение периода, последовавшего за освобождением крестьян, как приходские священники, так и епархиальные власти



делали ограниченные и иногда непоследовательные попытки сбалансировать отношения между деревней и приходом.

Во-первых, многие представители духовенства хотели расширить свое влияние на деревенскую общину посредством участия (или даже председательства) в сельских сходах. В 1880-е гг. несколько епископов внесли такое предложение в Присутствие по делам православного духовенства. Митрополит Вятский Аполлон (Беллев), например, не соглашался с исключением духовенства из поселковых и деревенских сходов, поскольку на сходах часто обсуждали вопросы, имеющие отношение к приходской жизни. Более того, он считал, что, поскольку приходские священники живут в сельских общинах бок о бок с крестьянами, то они должны участвовать в принятии решений деревенской общиной. Митрополит Аполлон также утверждал, что участие пастыря в этом процессе поднимет моральные и этические нормы в жизни крестьянской общины. И наконец, поскольку поселковые старосты и сельские писари не всегда сочувственно относились к вопросам, связанным с церковью, Аполлон предлагал, чтобы приходским священникам было бы дано право утверждать лиц, которых общины избирали на эти места.<sup>223</sup>

Многие архиереи высказали сходное мнение в 1905 г. в своих ответах Святейшему Синоду по вопросу о церковной реформе. Большинство епископов согласилось с тем, что духовенству вообще – и приходским священникам, в частности – должно быть позволено непосредственно участвовать в гражданских организациях. Епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), например, заявлял, что подобное участие было бы только естественным в стране, где церковь и государство так тесно связаны между собой.<sup>224</sup> Многие епископы считали это необходимым, в особенности потому, что сельские и городские органы администрации часто состояли из лиц, которые считали себя православными только номинально или вообще придерживались другой конфессии и которые, таким образом, не заботились о соблюдении интересов прихода. К тому же, поскольку сельские сходы часто решали вопросы, относящиеся к приходу, одновременно с вопросами, касающимися образования и благотворительной деятельности, участие в них приходского священника, по их мнению, было бы вполне логичным.<sup>225</sup>

На самом деле, имеющее в виду выровнять отношения между деревней и приходом предложенное участие пастырей в деревенской жизни могло бы только еще более спутать структуры и функции этих и без того уже частично совпадающих общин. Архиереи, которые выступили против данного предложения, считали, что свя-

щенникам следует заниматься вопросами, относящимися к церковной сфере, и не пытаться «быть слугой двух господ». Причем они заняли эту позицию, несмотря на отчетливо выраженное убеждение, что православная церковь должна остаться основным религиозным институтом в Российском государстве.<sup>226</sup> Другие архиереи выступали за ограниченное участие духовенства в органах местной администрации и лишь в тех случаях, когда там решались вопросы, относящиеся к строительству церквей, обучению детей или благотворительности.<sup>227</sup>

Не рассматривая подробно вопрос о границах между деревней и приходом, сельский священник Павел Руновский указывал на значение этих разных сфер при определении роли пастыря. В статье, озаглавленной «Желательно ли участие пастыря в мирских сходах?», он утверждал, что такое участие только снизило бы репутацию священника в глазах прихожан. Руновский припоминал, как, будучи молодым священником, он полагал, что ему достаточно только появиться на сельском сходе – и его авторитет священника и наставника тут же позволит ему установить в собрании порядок, ограничить роль «крикунов», а также регулировать и направлять ход обсуждения. Теперь, став пожилым священником, он осознал, что этот взгляд был идеалистическим. В крестьянской общине, по его мнению, установился свой собственный порядок. Крестьяне, даже те, кто в целом относились к священнику с большим уважением, не считали, что участвовать в каждодневных делах сельской общины – это дело священника, даже тогда, когда община обсуждала вопросы, относящиеся к приходу. Регулярно появляясь на сходе как его член с правом голоса, священник действовал бы вне церкви и вторгся бы в особую область, в которой порядок диктовали крестьяне. В лучшем случае, он мог бы пользоваться только уважением и правами, которыми обладал любой крестьянин. Однако более вероятно, что крестьяне остерегались бы его как чужака.<sup>228</sup>

Церковные власти также пытались изменить существующую динамику отношений между деревней и приходом, ограничивая относящийся к храму круг вопросов, которые дозволено было обсуждать на сельских сходах. В 1887 г. Святейший Синод издал указ, содержащий перечень вопросов, которые могли решать сельские или городские сходы. Помимо вопросов, упомянутых в законодательстве о крестьянском самоуправлении, такие как сбор средств на строительство и ремонт церквей и материальное обеспечение духовенства, дела прихода – в особенности, если они относятся к личным качествам приходского священника – не должны были обсуждаться на

сельских сходах.<sup>229</sup> В связи с этим Синод счел некоторые прошения и письменные постановления, которые сельские сходы представили епархиальным властям, незаконным вторжением в церковные дела и распорядился, чтобы епархиальные власти не рассматривали их.<sup>230</sup> Несмотря на подобные попытки представить деревню и приход как самостоятельные единицы, ряд общин продолжал обсуждать вопросы, касающиеся прихода, на сельских сходах, часто в обход распоряжений местных гражданских властей.<sup>231</sup>

Многие крестьяне были за то, чтобы решения по финансовым вопросам принимались не на приходских, а на сельских сходах. Последние были более удобной формой собрания, и их решения, в отличие от решений приходских собраний, по крайней мере внешне имели видимость авторитетности. По причине такой асимметрии духовенство также желало видеть определенные изменения в правилах, по которым созывались приходские собрания. Например, помимо стремления установить для последних такой же кворум, что и для сельских сходов, оно хотело, чтобы решения приходских собраний пользовались тем же весом, что и постановления сельских сходов. В 1913 г. обер-прокурор Святейшего Синода В. К. Саблер поставил эти вопросы перед министром внутренних дел. Было решено, что любое действие в данной области должно быть нацелено на подготовку будущей реформы приходов.<sup>232</sup>

Наконец, недостаточное разграничение сфер административной деятельности между деревенской и приходской общинами в сельской России запутывало вопрос о православном самосознании в двух существенных отношениях.

Во-первых, с точки зрения мирян, сельский сход, или мир, являлся традиционным и понятным способом решения вопросов, относящихся к храмовой культуре, которую они так старательно и самоотверженно поддерживали. Сход позволял людям обсуждать церковные темы в привычной бытовой обстановке и организовывать повседневную религиозную жизнь в соответствии с насущными потребностями деревни. Но, принимая решения на сельском сходе, миряне тем самым отделяли себя от церковного организма. Они создавали необходимость постоянных переговоров не только с приходским духовенством, но также с теми членами деревенской общины, взгляды которых на религию отличались от их собственных. Решение вопросов приходской жизни на сельских сходах все более и более осложнялось после 1905 г. и особенно после 1917 г. В течение всего этого периода политическое и религиозное расслоение в сельских областях России выявило как особенно важное дело ранее оста-

вавшееся неясным смешение вопросов, касавшихся сельской жизни вообще и касавшихся церкви.

Во-вторых, стирание границ между деревней и приходом в решении вопросов, связанных с храмом, делало затруднительным для духовенства определить, кто является их паствой. Об этом свидетельствует то, как епархиальные власти воспринимали процесс политического и религиозного расслоения в российской деревне в период после 1905 г. Отчеты епископов Святейшему Синоду за это время содержат противоречивые наблюдения о религиозных чувствах и склонностях паствы. Некоторые епископы говорили об упадке религиозности среди мирян, в то время как другие отмечали рост православного самосознания среди крестьян.<sup>233</sup> Эти противоречивые свидетельства можно лучше всего объяснить не как следствие географических различий, но как отражение процесса одновременного отчуждения от религии широких масс и углубления веры у более сознательных верующих, процесса, характерного для многих обществ в период модернизации.

Определить паству оказалось еще труднее в ходе Всероссийского церковного собора 1917–1918 гг., участники которого не пришли к взаимопониманию при решении вопроса о том, кто именно составляет теперь «приход». Являются ли прихожанами попросту все номинально «православные», проживающие на обозначенной территории прихода? Как заметил мирянин А. С. Васильев, ясно, что приход должны составлять только «истинные христиане». Тем не менее все знали, что среди тех, кто был зарегистрирован как «православный», существовало немало атеистов. Вопрос состоял в том, как определять «истинных христиан» среди миллионов людей, которые официально были зарегистрированы как «православные»?<sup>234</sup> Это был вовсе не праздный вопрос, особенно когда вставала проблема распределения церковной собственности, поскольку здесь возникал вопрос о пределах доверия. Можно ли было доверить распоряжаться церковной собственностью «мирянам», если не все они были истинные православные?<sup>235</sup> Этот вопрос приобрел для православной церкви еще большую значимость в советский период.

В сельской культуре предреволюционных десятилетий храм был многозначным явлением. Разные и частично пересекающиеся значения этого понятия имели отношение к одной из трех взаимосвязанных функций храма в России той эпохи. Во-первых, храм был «официальной» структурой и значение его определялось историей и контекстом, которые не были связаны с непосредственным местона-

хождением той или иной церкви. Своим существованием в данной местности храм, таким образом, придавал этой местности особое значение. Через приписанное к нему духовенство и использование им храмового пространства, обрядов, языка и образов храм оказывался особым культурным миром, в который нужно было войти, а не создавать или определять его заново.

Вместе с тем храм также являлся своеобразной сокровищницей текстов и преданий, которые активно и творчески вовлекали мирян, обращавшихся к нему как к ориентиру личного и общинного религиозного опыта. Священность храма в глазах мирян определялась многими факторами, включая такие, как воспоминание о Боге и предках, утешение и «полнота» литургической молитвы и возвышающее дух чувство божественного присутствия, которое привносило в их жизнь порядок и перспективу. Вкладывая средства для поддержания храма и участвуя в проводимых в нем богослужениях, верующие связывали себя с храмом через богатейшую гамму чувств; они наполняли его своими собственными значениями и тем самым делали храм своим как неотъемлемую часть их сознания и бытия и совместного владения. Храм являлся общедоступным местом, где верующие могли познать глубокий смысл своей жизни.

Наконец, являясь точкой пересечения двух форм жизни – приходской и сельской, храм в дореволюционной России был форумом, в котором отразилась диалектическая связь внутренней жизни религиозной общины и внешнего мира. Управляя делами храма, исходя из условий сельской общины, а не только приходской, верующие находили способ, как проявить чувство ответственности и реальное влияние в церковном мире, в котором занимаемое ими положение было не всегда ясным и часто оспаривалось. В данном отношении храм являлся средством укрепления у мирян ощущения их особого места в этом мире.

В то же время, поскольку области сельской и церковной общин внутренне переплетались, храм оказывался в сфере диалектики священного и мирского или, временами, в сфере диалектики самих представлений о священном и мирском. Эта диалектика приобрела еще большую значимость в советский период, когда верующие и неверующие боролись между собой за контроль над храмовой культурой. В той сфере, в которой верующие пользовались влиянием, деревня предоставляла им возможность проведения светского собрания, на котором они пытались сохранить и защитить свое религиозное и духовное наследие. Но вовлеченность деревни в церковные дела делала храмовую культуру уязвимой и подверженной

разрушению со стороны неверующих и манипуляциям со стороны революционных сил.<sup>236</sup>

<sup>1</sup> Цит. по: П. К. Из заметок о храме // РСРП. 1901. № 45. С. 225.

<sup>2</sup> РЭМ, д. 1307, л. 41. В своих ежегодных отчетах Святейшему Синоду в период с 1861 по 1914 г. архиереи обычно отмечали, что относительно немногие церкви находились в небрежении. Годовой отчет архиереев Святейшему Синоду см.: РГИА, ф. 796, оп. 442. Корреспонденты сообщений в Тенишевское бюро также постоянно свидетельствовали о том, что сельские жители активно и ревностно жертвовали на украшение своих приходских церквей. См., например: РЭМ, д. 63 (Владимир); д. 416 (Вятка); д. 533 (Калуга); д. 676 (Новгород). Это, однако, не означает, что стандарты, которые имеются в виду в данных утверждениях, были единичными или всегда высокими.

<sup>3</sup> РГИА, ф. 796, оп. 186, д. 2087, л. 3 (1905). Об отношении верующих к храму как к дому Божию см.: РЭМ, д. 536, л. 4 (Калуга); оп. 2, д. 1120, л. 4 (Орел).

<sup>4</sup> ГАВО, ф. 796, оп. 1, д. 19366, л. 97 об.

<sup>5</sup> См. подобные случаи, соответственно: РГИА, ф. 796, оп. 142, д. 2135; оп. 133, д. 1296, л. 7; оп. 146, д. 1244, л. 14; оп. 198, от. 2, ст. 2, д. 493.

<sup>6</sup> РГИА, ф. 796, оп. 159, д. 1211 (Тамбов, 1878); оп. 188, от. 2, ст. 2, д. 2222 (Тверь, 1907); оп. 198, от. 2, ст. 2, д. 604 (Вятка, 1914); оп. 185, от. 2, ст. 2, д. 2106 (Новгород, 1904).

<sup>7</sup> РГИА, ф. 796, оп. 153, д. 1628, л. 1.

<sup>8</sup> Устав духовной консистории. Пар. 45.

<sup>9</sup> О стандартных земельных наделах и оброке с крестьян за их использование см.: *Ивановский Я.* Обзорение... С. 97.

<sup>10</sup> Устав духовной консистории. Пар. 46.

<sup>11</sup> О тех случаях, когда подобные сомнения возникали, см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13939 (1865); д. 17187, л. 10 (1897); РГИА, ф. 796, оп. 141, д. 691 (Воронеж, 1861); оп. 145, д. 1247 (Рязань, 1864); оп. 171, д. 900 (Вятка, 1890); оп. 173, д. 1074 (Воронеж, 1892); оп. 185, д. 2117, л. 1 (Курск, 1904); оп. 186, д. 2078 (Новгород, 1905); оп. 191, д. 642 (Воронеж, 1910). См. также: *Малевицкий А.* Инструкция настоятелям... С. 70.

<sup>12</sup> РГИА, ф. 796, оп. 144, д. 1296 (Вятка, 1863); оп. 145, д. 1247 (Рязань, 1864); оп. 180, д. 1599 (Тамбов, 1899); оп. 185, д. 2389, л. 7 (Калуга, 1904).

<sup>13</sup> РГИА, ф. 796, оп. 188, от. 2, с. 2, д. 2222, л. 2. Другие случаи обеспокоенности епархий в связи с поддержкой проекта общиной см.: оп. 173, д. 1110 (Воронеж, 1892); оп. 176, д. 1428, л. 3 (Вятка, 1895); оп. 180, д. 2455, л. 8 (Вятка, 1899); оп. 188, от. 2, ст. 2, д. 2386, л. 14 (Вятка, 1907).

<sup>14</sup> См., например: *Стефановский Т.* Приходская летопись...; *Клевель В. П.* Права и обязанности. С. 2. Участие членов прихода в этих комитетах частично зависело от источников финансирования. Если, например, церковь возводилась на средства, собранные в основном приходским попе-

чительством, строительный комитет включал попечителей. Если финансирование шло прямо от крестьянской общины, строительный комитет обычно включал деревенского старосту и других членов общины, избранных на сельском сходе. См.: Справочная книга. С. 384–385.

<sup>15</sup> К концу XIX в. почти в каждой епархии был свой собственный архитектор, который осуществлял надзор за проектированием и строительством церквей. О епархиальных архитекторах см.: *Калашников С. В.* Алфавитный указатель... С. 23, 26. О строительном кодексе см.: Устав духовной консистории. Пар. 48. Церкви, например, не могли располагаться вблизи шумных мест, таких как трактиры или торговые точки (*Ивановский Я.* Обозрение... С. 87). О роли провинциальных гражданских чиновников в утверждении архитектурного плана и в возведении церкви см.: Там же. С. 87–88.

<sup>16</sup> РЭМ, д. 1143, л. 30 (Рязань).

<sup>17</sup> Историческая записка по устройству Николаевского Филисовского храма, находящегося в Вологодской губернии // ВЕВ. 1909. № 3. С. 44. См. также: *Моломская Михайло-Архангельская церковь* Никольского уезда Вологодской губернии. СПб., 1904. С. 11.

<sup>18</sup> О таких совместных усилиях см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16631, л. 33–46 (1894); д. 18753 (1909); д. 19376, л. 144 об. (1913); РГИА, ф. 796, оп. 185, от. 2, ст. 2, д. 2106 (Новгород, 1904); РЭМ, д. 274, л. 19 (Вологда); д. 1307, л. 47 (Пенза); *Молчанов И., прот.* Церковная летопись... С. 155–159; Местночтимые иконы Тверской епархии. Тверь, 1890. С. 303.

<sup>19</sup> Примеры из Вологодской епархии см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16502, л. 306–315 (1893); д. 16634 (1894); д. 17187, л. 48 (1897); д. 17475, л. 56 (1899); д. 18372, л. 9 (1906); РГИА, ф. 796, оп. 176, д. 1176 (Псков, 1895).

<sup>20</sup> *Малевицкий А.* Инструкция настоятелям... С. 70; *Калашников С. В.* Алфавитный указатель... С. 334. О решениях деревенского схода относительно таких взносов см.: РЭМ, ф. 796, оп. 155, д. 1263 (Тамбов, 1874); оп. 178, д. 1808 (Новгород, 1897); оп. 183, д. 1830 (Самара, 1902); оп. 185, от. 2, ст. 2, д. 2106 (Новгород, 1904); оп. 188, от. 2, ст. 2, д. 2222, л. 2 (Тверь, 1907).

<sup>21</sup> О чувстве греховности в связи с уклонением от поддержки приходской церкви см.: РЭМ, д. 583, л. 3 (Кострома). О суммах арендной платы за землю см.: ГАВО, ф. 1063, оп. 85, кор. 226, д. 22, л. 40; РЭМ, д. 630, л. 15 (Курск); д. 1369, л. 4 (Пенза); РГИА, ф. 796, оп. 173, д. 1110 (Воронеж, 1892); оп. 183, д. 1671, л. 4 (Воронеж, 1902). О суммах арендной платы за церковные лавки см.: ГАВО, ф. 1063, оп. 93, д. 26, л. 15 об.; д. 23, л. 57; ф. 495, оп. 1, д. 17807, л. 23; РГИА, ф. 796, оп. 188, д. 2386, л. 2 (Вятка, 1907); *Линьков А.* Описание Тиксенской Преображенской церкви... С. 20. О поднесении в дар церкви скота см.: РЭМ, д. 345, л. 14–15. Описание сходного аукциона см.: д. 385, л. 8. Другие корреспонденты описывали приходы, в которых крестьяне приносили в дар товары на продажу, чтобы вырученные деньги употребить на ремонт церкви. Такие приношения общины и продажа приходом товаров имели место в особенности тогда, когда шли работы по строительству храма.

<sup>22</sup> РЭМ, д. 540, л. 2 (Калуга). Пример приношения во исполнение обе-

та см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13807, л. 163–164. О других видах приношений см.: *Розанов А.* Воскресенская церковь... С. 51; Стрелицкая Преображенская церковь Тотемского уезда Вологодской губернии // ВЕВ. 1902. Часть неофиц. № 6. С. 155–157; № 7–8. С. 230. Вообще, многие авторы, которые опубликовали историю того или иного прихода, замечали, что большинство предметов внутреннего убранства церкви в сельских приходах поступало в церковь от прихожан.

<sup>23</sup> РЭМ, д. 385, л. 8 (Вологда); д. 540, л. 2 (Калуга); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19367, л. 219 об.; ф. 1063, оп. 85, кор. 255, д. 22, л. 39.

<sup>24</sup> Примеры приношений в форме завещания, см.: РГИА, ф. 797, оп. 53, от. 3, ст. 4, д. 48, л. 16 об.; РЭМ, д. 326, л. 14 (Вологда). Другие случаи завещания крестьянами земли или денег их приходом см.: ГАВО, ф. 496, оп. 2, д. 14975; д. 16463, л. 124 об.; д. 18156; д. 18592; *Розанов Д.* Воскресенская церковь... С. 60; Описание церкви Воскресения Христова, что в Раслове, Грязовецкого уезда Вологодской губернии // ВЕВ. 1897. Часть неофиц. № 1. С. 143. О правилах и законах, регламентировавших получение церковью завещанных средств, см.: *Малевицкий А.* Инструкция настоятелям... С. 77.

<sup>25</sup> РЭМ, д. 262, л. 6; РГИА, ф. 797, оп. 53, от. 3, ст. 4, д. 48, л. 16 об.

<sup>26</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15950 (1887); д. 16297, л. 9 (1891); д. 18605, л. 91 (1908). См. также: ГАВО, ф. 1063, оп. 102, д. 13, л. 26; РГИА, ф. 796, оп. 198, от. 2, ст. 2, д. 908 (Владимир, 1914); оп. 442, д. 2629, л. 30 об. *Молчанов И., прот.* Церковная летопись... С. 155. Также следует заметить, что приходские священники и их супруги иногда завещали собственные сбережения своему приходу.

<sup>27</sup> Как только такая необходимость была признана оправданной, консистория обращалась по этому поводу в Управление земледелия и государственных имуществ. См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17187 (1897); д. 18153 (1904); РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1549, л. 9.

<sup>28</sup> Странствующие собиратели были известны под разными именами: сборщики, прошаки, запрошники, кубраки. См.: *Максимов С. В.* Бродячая Русь... С. 4. О чувстве восхищения, которое они часто вызывали у других верующих, см.: *Агапий Максимович: Сборщик на церковь.*

<sup>29</sup> *Максимов С. В.* Бродячая Русь... С. 4.

<sup>30</sup> *Смирнов С.* Алфавитный сборник... С. 387–388; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17818, л. 11–12 (1901).

<sup>31</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15429 (1881). Максимов замечает, что особенно часто эту роль исполняли монахини. Обычно сборщиками становились крестьяне, хотя бывали и горожане, а также вернувшиеся со службы солдаты.

<sup>32</sup> РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 2, ст. 1, д. 362 (Калуга, 1909).

<sup>33</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17818, л. 14.

<sup>34</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14180, л. 214 (1867); д. 18153, л. 231 (1904); РГИА, ф. 796, оп. 149, д. 1334 (Калуга, 1868). См. также доклад тульского епископа за 1908 г., в котором он упомянул, что по заведенному порядку дозволил сборщикам проезд в другие епархии: ф. 796, оп. 442, д. 2306, л. 16–16 об.

<sup>35</sup> Малевичский А. Инструкция благочинному... С. 51; ЦВед. 1903. № 37. С. 345; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14848 (1874).

<sup>36</sup> РГИА, ф. 796, оп. 161, д. 934, л. 11. Сходную цифру называет и Максимов (Максимов С. В. Бродячая Русь... С. 4).

<sup>37</sup> РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1743, л. 8 об.

<sup>38</sup> Там же, оп. 199, от. 6, ст. 3, л. 1–1 об. Описание женщины-сборщика из Вологодской губернии см.: Церковь Успения Пресвятыя Богородицы, что на Песочном, Вологодского уезда // ВЕВ. 1897. Часть неофиц. № 17. С. 337–338. В статье сообщается, что крестьянка Наталия Андреевна Рябинина, оправившись от тяжелой болезни, дала обет посвятить свою жизнь сбору денег, необходимых для обновления и украшения церквей. Один священник из Вологодской епархии засвидетельствовал, что только на его церковь Рябинина собрала подношений на сумму более 10 000 рублей.

<sup>39</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17210 (1897). Другие примеры того, как священники или попечители уполномочивали сборщиков без официального епархиального разрешения, см.: д. 14970, л. 11 об.–12; д. 15429 (1881); д. 15713, л. 20 об.–21 (1885); д. 15841 (1886); д. 16297, л. 6; д. 18130, л. 27–38 (1904).

<sup>40</sup> Там же, д. 15374, л. 3 (1880).

<sup>41</sup> Там же, д. 14970 (1891).

<sup>42</sup> Там же, д. 16297, л. 102 (1891).

<sup>43</sup> Устав благочиния и безопасности // Свод законов Российской империи. СПб., 1914. Т. 14. См. также синодальный указ от 31 октября 1865 г.: Маврицкий В. А. Церковное благоустройство. С. 300.

<sup>44</sup> Маврицкий В. А. Церковное благоустройство. С. 298–299.

<sup>45</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Пошехонская старина // Салтыков-Щедрин М. Е. Полн. собр. соч. СПб., 1906. Т. 12. С. 346–355. Другой литературный портрет сборщика принадлежит С. В. Максиму (Максимов С. В. Бродячая Русь... С. 18–33). Более благочестивые изображения см.: Новгородский П. Ф. Народный собеседник. С. 327–330; Никольский П. Храм Божий. С. 30–31.

<sup>46</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Пошехонская старина. С. 349.

<sup>47</sup> Правила, которые регламентировали подобные объявления, см.: Маврицкий В. А. Церковное благоустройство. С. 302–303; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16075 (1888); см. также: РГИА, ф. 796, оп. 176, д. 1176 (Псков, 1895); РЭМ, д. 135, л. 2 (Орел).

<sup>48</sup> РГИА, ф. 796, оп. 198, от. 2, ст. 2, д. 133. Другие варианты прошений см.: оп. 176, д. 1176; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16502, л. 354 (1893); д. 17197, л. 272 (1897); д. 17789 (1901); д. 18153 (1904); д. 19415 (1913). Хотя Святейший Синод располагал особыми средствами для поддержки проектов по строительству и обновлению церквей, эти средства были достаточно ограниченными, чтобы удовлетворить все прошения. Примеры таких прошений см.: РГИА, ф. 796, оп. 173, д. 1335 (Тамбов, 1892); оп. 176, д. 1352 (Тамбов, 1895); оп. 198, от. 2, ст. 2, д. 237.

<sup>49</sup> Примеры пожертвований на строительство сельских церквей см.: РГИА, ф. 796, оп. 2262, л. 16–16 об.; д. 2379, л. 20. Примеры прошений на

имя императрицы см.: Там же, оп. 147, д. 1501 (Самара, 1866). Примеры прошений на имя Иоанна Кронштадтского см.: ГАВО, ф. 1063, оп. 85, кор. 255, д. 22, л. 44; РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1768, л. 22 об. О жертвованиях Иоанна Кронштадтского на нужды других см.: Kizenko N. A. Prodigal Saint.

<sup>50</sup> Примеры таких жертвований приходским церквам от прихожан, которые работали и жили в Санкт-Петербурге или в Москве, см.: РЭМ, д. 336, л. 44 (Вологда); РГИА, ф. 796, оп. 191, от. 2, ст. 2, д. 51, л. 3 (Калуга, 1910); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14760, л. 1 об.; д. 16629, л. 47 об.; д. 18136, л. 98, 110 об.; ф. 1063, оп. 85, кор. 255, д. 22, л. 38 об. См. также: Чем должен быть приход? // РСП. 1906. № 13. С. 336; также ср. наблюдения Максимова: Максимов С. В. Бродячая Русь... С. 36.

<sup>51</sup> Примеры того, как сельские верующие с гордостью говорили о таких усилиях, см.: РГИА, ф. 896, оп. 148, д. 527, л. 1 (Калуга, 1867); оп. 185, д. 2389, л. 2 (Калуга, 1904); оп. 196, от. 2, ст. 2, д. 40 (Тверь, 1913); ф. 797, оп. 57, от. 3, ст. 5, д. 28 (Нижний Новгород, 1887).

<sup>52</sup> РЭМ, д. 63 (Владимир); д. 540, л. 2 (Калуга).

<sup>53</sup> РЭМ, д. 341, л. 3 (Вологда); д. 416, л. 17 (Вятка); д. 536, л. 6 (Калуга); д. 676, л. 9 (Новгород); д. 1293 (Пенза); д. 1307, л. 42 (Пенза).

<sup>54</sup> См., например: Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. С. 193–199; Кальнев М. О святости и почитании...; Троицкий Н. К. Поучение о хождении в храм...

<sup>55</sup> Орнатский Ф. О значении святого храма... С. 5. См. часто приводимую в связи с этим цитату из Библии: 3 Цар. 9: 3–9.

<sup>56</sup> Проповедники часто рассказывали истории, почерпнутые из житий святых, которые свидетельствовали о божественном присутствии в храме. См., например: Поселянин Е. Храм как дом Божий // Приходское чтение. 1910. № 3 (июнь). С. 72–74.

<sup>57</sup> Светлов П. О значении храма... С. 4.

<sup>58</sup> В проповедях по случаю дня Пятидесятницы могли даже не упомянуть «церковный опыт», но говорить только о Святом Духе. См. в качестве примера проповедь «Что поучительного в истории праздника Сошествия Святого Духа на Апостолов?» (Шумов П. С. Сборник общедоступных поучений на все воскресные и праздничные дни. С. 109–113).

<sup>59</sup> Обязанности христианина... С. 3; Никольский П. Храм Божий. С. 7, 34. Об исключении из общепринятой практики не вспоминать о раннехристианском периоде см.: Павлов А. Н. Храм Божий.

<sup>60</sup> Что такое храм Божий... С. 8.

<sup>61</sup> Здесь Макарий ссылается на библейский эпизод: 3 Цар. 9: 3. См. его проповедь «О значении жертвований на святые храмы».

<sup>62</sup> О широком использовании этого евангельского эпизода см.: Кальнев М. О святости и почитании... Сходные аргументы приводит Е. Зубарев (О святых храмах. С. 2).

<sup>63</sup> Светлов П. О значении храма... С. 6.

<sup>64</sup> Булгаковский Д. Храм Божий... С. 19.

<sup>65</sup> Что такое храм Божий... С. 5.

<sup>66</sup> Булгаковский Д. Храм Божий... С. 20; Пустошкин В. Ф. Храм Божий... С. 7–8.

<sup>67</sup> О святом храме: По руководству о. Иоанна Кронштадтского. М., 1896. С. 10.

<sup>68</sup> Иванов И. О значении храма... С. 25; Павлов А. Н. Храм Божий. С. 5. Пример того, как посещения храма в детстве отпечатались в воспоминаниях взрослого человека, см.: Максимов В. Сельская церковь. СПб., 1897.

<sup>69</sup> Павлов А. Н. Храм Божий. С. 6; Пойдем в церковь. М., 1886. С. 6; Светлов П. О значении храма... С. 6.

<sup>70</sup> О святом храме: По руководству о. Иоанна Кронштадтского. С. 8–9.

<sup>71</sup> Такие чувства ярко выразила одна верующая в связи с освящением приходской церкви. См.: Совершилось: Из дневника христианики. Саратов, 1910. См. также: Усинин А. А. Несколькo слов об обязанностях... С. 2; Обязанности христианина... С. 3; Обязанности прихожан...

<sup>72</sup> См., например: 1 Кор. 3: 16; 1 Пет. 2: 5.

<sup>73</sup> Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения... С. 63.

<sup>74</sup> Светлов П. О значении храма... С. 3; Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения... С. 26.

<sup>75</sup> Демкин И. О любви к храму... С. 14–15. Сходные сравнения личности как духовного храма и церковного здания см.: Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. С. 196; Светлов П. О значении храма... С. 3; Левашев А. Поучения сельского священника. С. 3–5; Шумов П. С. Как христианину сделаться храмом Божиим // Шумов П. С. Сборник общедоступных поучений... С. 150–154.

<sup>76</sup> В этой проповеди, произнесенной в 1866 г. по случаю освящения церкви во Владимирской епархии, епископ Феофан дал типологическое сопоставление частей скинии с частями человеческой души. См.: Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения... С. 68.

<sup>77</sup> Демкин И. О любви к храму... С. 2; Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. С. 268–271; 279–283; Пастырь-проповедник. С. 165–167; Левашев А. Поучения сельского священника. С. 123–124; После поднятия колокола // Троицкие листки. 1900. № 35; Никольский П. Храм Божий... С. 4.

<sup>78</sup> Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения... С. 17.

<sup>79</sup> Амфитеатров Я. К. Беседы... С. 23, 27, 32, 79; Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. С. 195, 283–285; Мир Божий – храм Божий // Троицкие листки. 1883. № 182; О святом храме: По руководству о. Иоанна Кронштадтского. С. 11; Павлов А. Н. Храм Божий. С. 15. Говоря о церкви как о матери, профессор гомилетики начала XIX в. Я. К. Амфитеатров, чьи сочинения широко распространялись и позднее, ссылаясь на эпизод в Гефсиманском саду, когда обнаружилось отношение Христа к его ученикам (Мф. 26: 39–44). Как Христос, который три раза приближался к своим ученикам в саду и, решив не беспокоить их, стал молиться в одиночестве, писал Амфитеатров, так и Церковь, словно любящая мать, наблюдает за верующими, в то время как они «спят», и, время от времени пытаясь пробудить их, продолжает непрестанно молиться о них, коль скоро они предпочитают оставаться спящими. См.: Амфитеатров Я. К. Беседы... С. 71–79.

<sup>80</sup> РГИА, ф. 796, оп. 145, д. 1247, л. 4. Другой пример использования образа матери применительно к зданию церкви см.: оп. 164, д. 1035, л. 2 (Рязань, 1883); оп. 184, д. 2170, л. 4 (Псков, 1903).

<sup>81</sup> Демкин И. О любви к храму... С. 4; Что такое храм Божий...; Павлов А. Н. Храм Божий. С. 4, 6; Левашев А. Поучения сельского священника. С. 123; Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения... С. 65.

<sup>82</sup> Дьяконов О. О храме Божиим. Саратов, 1915. С. 1; Обязанности христианина... С. 4; Макарий, епископ. О значении пожертвований на святые храмы. Харьков, 1862. С. 2–3; Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. С. 209.

<sup>83</sup> Небесная помощь в строении храмов. Киев, 1913. С. 1–4; Булгаковский Д. Храм Божий... С. 1–4.

<sup>84</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18371, л. 10. Корреспонденты Тенишевского бюро часто отмечали, что крестьяне считали пожертвование на украшение церкви одной из наивысших жертв.

<sup>85</sup> Там же, д. 16463, л. 92; д. 19925, л. 64 об.

<sup>86</sup> РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2323, л. 38 об.

<sup>87</sup> О подобных дискуссиях см.: Малинин П. К вопросу о нищенстве // РСРП. 1903. № 47. С. 339–341; Е. П. Приходская благотворительность // РСРП. 1906. № 6. С. 161–169. Распространенное объяснение этого возросшего интереса к приходу как христианской общественной единице см. в опубликованной дискуссии: Церковно-приходская община. М., 1892.

<sup>88</sup> Кудрявцев А. Н. Нищенство как предмет попечения... с. 82.

<sup>89</sup> Ильинский В. А. Благотворительность в России; Никольский Н. Об общественной благотворительности...; Прижов И. Нищие на святой Руси. Подробности этих дебатов см.: Lindenmeyr A. Poverty is Not a Vice. P. 136–141.

<sup>90</sup> О популярной духовной литературе, описывающей душеполезность мелких пожертвований, см.: Христианская милостыня; Милостыня // Ново-Афонские листки. 1894. № 13; Наставление по Прологу о милостыне; О благотворении: По руководству о. Иоанна Кронштадтского; Поучение о любви к нищим // Сеятель. С. 346–352.

<sup>91</sup> Павлов А. Н. Храм Божий. С. 10; Макарий, епископ. О значении пожертвований на святые храмы. С. 4.

<sup>92</sup> Панков А. А. Беседы... С. 8.

<sup>93</sup> Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения... С. 27.

<sup>94</sup> Обязанности христианина... С. 5.

<sup>95</sup> Что такое храм Божий... С. 8; Демкин И. О любви к храму... С. 11–12.

<sup>96</sup> The Paterik of the Kievan Caves / Trans. by M. Heppell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. P. 137–138. Как этот рассказ преподносился в духовной литературе, см.: Булгаковский Д. Храм Божий... С. 7; Любящим благолепие дома Божия // Троицкие листки. 1895. № 784; Освящение храма Преосвященнейшим Митрофаном, еп. Пензенским и Саранским, в селе Троицком, Максимовка тож, Чембарского уезда // ПЕВ. 1892. Часть неофиц. № 22. С. 939–940.

<sup>97</sup> Н. К. Вопрос о церковно-приходских попечительствах // Беседа. 1872. № 23. С. 246. Цит. по: Freeze G. The Parish Clergy... P. 294. Аналогичным об-

разом успех попечительств в поздний период Российской империи лучше всего оценивать не только в политических терминах – как неповиновение духовенству или пренебрежительное отношение к государству, но также в религиозно-моральных понятиях, таких как «добрые дела» и стремление к их совершению. Политический анализ поведения крестьян см.: *Young G. Into Church Matters*. P. 367–384.

<sup>98</sup> *Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Divine Names // Pseudo-Dionysius. The Complete Works / Trans. by K. Luibheid. New York: Paulist Press, 1987. P. 76–79; Basil, bishop of Caesarea. Gateway to Paradise / Ed. O. Davies; Trans. by T. Witherow. New York: New City Press, 1991. P. 75–76.*

<sup>99</sup> Следует отметить, что всенощные накануне праздника стали обычной практикой в сельских приходах только в начале XX столетия. См.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17993. Число служб также сильно зависело от количества священников в приходской церкви. См.: *Булгаков С. В. Настольная книга... С. 732–733.*

<sup>100</sup> РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 87, л. 26 об.

<sup>101</sup> *Булгаков С. В. Настольная книга... с. 734; Всеподданнейший отчет обер-прокурора... за 1886 год. СПб., 1887. С. 63.*

<sup>102</sup> По вопросу о рекомендованном времени богослужений см.: *Булгаков С. В. Настольная книга... С. 735.*

<sup>103</sup> РЭМ, д. 346 (Вологда).

<sup>104</sup> РЭМ, д. 441, л. 3 (Вятка).

<sup>105</sup> РЭМ, д. 540, л. 1 (Калуга); д. 938, л. 9 (Орел).

<sup>106</sup> См., например: РЭМ, д. 1307, л. 38–39. См. часто встречающийся в духовной литературе рассказ о святой Юлиане, который приводили, чтобы оспорить это представление (*Никольский П. Храм Божий. С. 10–11*).

<sup>107</sup> РЭМ, д. 1307, л. 37 (Пенза); РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1659, л. 21 (Вологда). См.: *Попов А. Воспоминания... С. 210, 216–217.*

<sup>108</sup> Различные свидетельства о посещении церкви мужчинами и женщинами см.: РЭМ, д. 63, л. 1 об. (Владимир); д. 433, л. 17 (Вятка); д. 443, л. 15 (Вятка); д. 536, л. 4 (Калуга); д. 603, л. 1 (Кострома); д. 676 (Новгород).

<sup>109</sup> Приписных церквей было больше в северных, менее населенных епархиях России – таких как Архангельская и Олонецкая. В 1909 г., например, в Архангельской епархии было 445 самостоятельных приходских церквей и 133 приписных. В Олонецкой епархии было 323 самостоятельных прихода и 179 приписных. В то же время в Костромской епархии было 1015 самостоятельных и только 9 приписных приходов, а в Тамбовской епархии 1143 самостоятельных прихода и 48 приписных. См.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора... за 1908–1909. СПб., 1911. Прил. 4.

<sup>110</sup> Общие сведения о церковноприходской реформе 1869 г. и о ее влиянии на жизнь приходов см.: *Freeze G. The Parish Clergy... P. 315–319, 363–383.* Усилия по проведению этой реформы были признаны неэффективными в 1885 г., когда новая попытка изменить границы между приходами уже не стимулировала приписывание церквей к другому приходу.

<sup>111</sup> РГИА, ф. 796, оп. 159, д. 1211 (Тамбов, 1878); оп. 178, д. 1503 (Вятка, 1897); оп. 178, д. 1663 (Тамбов, 1897); оп. 202, от. 2, ст. 2, д. 30 (Тамбов, 1916).

<sup>112</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14858, л. 311.

<sup>113</sup> Там же, д. 14760, л. 146 (1873); л. 232–233 (1864); д. 14858, л. 21, 74 (1874); РГИА, ф. 796, оп. 148, д. 527, л. 2 (Калуга, 1867); оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 841 (Владимир, 1909).

<sup>114</sup> РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 841, л. 7 (Владимир, 1909).

<sup>115</sup> Там же, оп. 178, д. 2199.

<sup>116</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18376, л. 2 (1906). См. также замечания П. Шамшина, помещика из Калужской епархии, который в 1909 г. поддержал длившуюся десятилетиями кампанию крестьянской общины за то, чтобы их церковь обрела самостоятельность: РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 362, л. 11–12.

<sup>117</sup> РГИА, ф. 796, оп. 178, д. 1665, л. 3 (Тамбов, 1897).

<sup>118</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14858, л. 76 (1874). Стоит отметить, что диакон не имел права один служить Божественную Литургию, но мог руководить общественной молитвой в форме чтения – в виде «обедницы». См. также: д. 14760, л. 97, 116 (1873), и другой случай, когда крестьяне заявляли, что наймут священника сами: РГИА, ф. 796, оп. 186, д. 2405 (Калуга, 1905).

<sup>119</sup> В связи с идеей, что церковь представляла собой духовный приют, см. также замечания прихожан из деревни Мармыжей в Калужской епархии: РГИА, ф. 796, оп. 148, д. 527, л. 2 (1867). Утверждения крестьян о том, что местная церковь дает им возможность поддерживать духовную связь с предками, см. в их прошениях об отмене ее статуса как приписной: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14877, л. 8–9 (1877); РГИА, ф. 796, оп. 148, д. 1271, л. 2 (Чернигов, 1867); оп. 150, д. 1509 (Тверь, 1869); оп. 445, д. 250, л. 35 (Тамбов, 1917); ф. 797, оп. 54, от. 3, ст. 5, д. 84 (Ярославль, 1884).

<sup>120</sup> Нередко верующие вместо того, чтобы регулярно посещать приходскую церковь, к которой они были приписаны, ограничивали свое присутствие на богослужении теми редкими случаями, когда службу справляли в их собственной церкви: РГИА, ф. 796, оп. 148, д. 527, л. 1 (Калуга, 1867).

<sup>121</sup> РГИА, ф. 796, оп. 178, д. 1757, л. 1.

<sup>122</sup> Там же, оп. 153, д. 331, л. 1.

<sup>123</sup> *Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. С. 199; Никольский П. Храм Божий. С. 12–13.*

<sup>124</sup> Однако он упомянул святость крещения: *Мир Божий, храм Божий // Троицкие листки. 1883. № 182.*

<sup>125</sup> *Булгаковский Д. Храм Божий... С. 28; Павлов А. Н. Храм Божий. С. 6; Остроумов С. Письма... С. 97.*

<sup>126</sup> *Макарий, епископ Томский. Беседа о святом причащении: Тело и кровь Христова как всеильное средство от болезни и смерти // ПЦВед. 1897. № 14. С. 515–518.*

<sup>127</sup> *Dix D. The Shape of the Liturgy. P. 480.*

<sup>128</sup> *Дьяченко Г. Проповедническая энциклопедия. С. 551.*

<sup>129</sup> РЭМ, д. 1826, л. 17–18.

<sup>130</sup> РЭМ, д. 467, л. 30.

<sup>131</sup> Б-ский А. Великий пост в деревне // РСР. 1866. № 12. С. 405–407.

<sup>132</sup> РЭМ, д. 1501, л. 20 (Саратов).

<sup>133</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16317, л. 59 об. См. также замечания на этот счет: РЭМ, д. 153, л. 8 (Вологда); РГИА, ф. 796, д. 1120, л. 18 об.; д. 1608, л. 52.

<sup>134</sup> П. З. О неправильном ведении исповедных росписей // РСР. 1882. № 50. С. 419. Дети до семилетнего возраста не должны были исповедоваться. См.: Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 19 // Свод законов Российской империи. 3-е изд. СПб., 1902. Т. 14. Следует заметить, что, как правило, священники не представляли епархиальным властям имена прихожан, которые не ходили на исповедь в течение трех лет подряд.

<sup>135</sup> Подробнее о сельских церковных хорах в дооктябрьский период см.: Shevzov V. Popular Orthodoxy... P. 137–144.

<sup>136</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16353, л. 151 об.

<sup>137</sup> РЭМ, д. 938, л. 9 (Орел).

<sup>138</sup> РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 17768, л. 26 об. (Вологда); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19367, л. 145 об.; ф. 1063, оп. 85, кор. 255, д. 22, л. 40; РЭМ, д. 938 (Орел).

<sup>139</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17919, л. 42–58.

<sup>140</sup> Успехи по делу введения общенародного пения в церквах // РСР. 1886. № 20. С. 85; Общее пение как желательная принадлежность христианского православного богослужения и возможный способ его введения // РСР. 1894. Т. 43. С. 206–210; Булыгин К., священник. Мечты и действительность // ВЕВ. 1916. Часть неофиц. № 7/8. С. 129. Подробный отчет о том, как взрослые учились петь у своих детей, см.: О том, как повелось в одном сельском приходе общее церковное пение // Троицкие листки. 1903. № 185.

<sup>141</sup> Нечаев В. Толкование на Божественную Литургию... С. 100. Несмотря на поддержку среди священников, общее церковное пение имело также своих противников среди духовенства. Особенно неблагоприятно смотрели на эту новую практику те, кто ценил красоту церковного пения. См. замечания по этому поводу: Н. Враги и супостаты общего пения при совершении богослужения // РСР. 1887. № 51. С. 473–482.

<sup>142</sup> П-ский В. Об улучшении церковного пения в сельских приходах // РСР. 1901. № 38. С. 57–62.

<sup>143</sup> Отчет о деятельности Вологодского Православного Братства за 1890–1891. Вологда, 1892. С. 18.

<sup>144</sup> Н. Кому не нравится всенародное пение в церкви // РСР. 1886. № 25. С. 241–243.

<sup>145</sup> См. замечания: Успехи по делу введения общенародного пения // РСР. 1886. № 20. С. 82; РГИА, ф. 797, оп. 57, от. 3, ст. 5, д. 28, л. 13–24 (Новгород, 1887).

<sup>146</sup> Заметным исключением среди подобных толкований была позиция Нечаева (см: Нечаев В. Толкование на Божественную Литургию...), который не разделял взгляд на Литургию как хронологическое воссоздание жизни Христа, а рассматривал ее как одну продолжительную проповедь.

<sup>147</sup> Например, многие комментаторы связывали происхождение Трисвятой песни с известным случаем, имевшим место во время царствования Феодосия I в IV в., когда во время землетрясения весь народ с царем и патриархом приняли участие в общественной молитве. Мальчик, который присутствовал при этом, был «восхищен» на небо и слышал там ангелов, поющих Трисвятую песнь перед треном Господа. Когда он засвидетельствовал это перед людьми, они также начали петь «Трисвятую» («Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный...»). См.: Стратилатов А. Катехизические беседы... С. 115.

<sup>148</sup> Приведенные далее наблюдения взяты из следующих источников: Антонов В. Г. Объяснение Божественной Литургии; Молчанов М. О храме, его происхождении и значении для христиан и об общественной молитве в нем // РСР. 1894. № 49–52; Стратилатов А. 1) Краткое поучение...; 2) Катехизические беседы...; Изъяснение вечерни, утрени и литургии.

<sup>149</sup> Например, в некоторых толкованиях рекомендовалось тихо проговаривать 50-й псалом, пока священник открывает Царские Врата в начале Херувимской песни. См.: Изъяснение вечерни, утрени и литургии. С. 27.

<sup>150</sup> Воскресные и праздничные внебогослужебные собеседования... С. 15.

<sup>151</sup> Замечания об использовании внебогослужебных бесед священниками до середины XIX в. см.: Попов А. Воспоминания... С. 14–16. К этому времени многие епархиальные архиереи в своих ежегодных отчетах Святейшему Синоду упоминали такие беседы как обычную черту приходской жизни.

<sup>152</sup> В прошлом исследователи недооценивали влияние этих бесед на религиозную жизнь верующих. См., например: Young G. The Power and the Sacred... P. 18.

<sup>153</sup> Отчет о деятельности Вологодского Православного Братства за 1890–1891. Вологда, 1892. С. 10.

<sup>154</sup> Подробнее об этих беседах см.: Shevzov V. Popular Orthodoxy... P. 144–155.

<sup>155</sup> От греческого proistamenos. См.: Рим. 12: 8; 1 Фес. 1 Тим. 3: 4–5; 5: 17.

<sup>156</sup> РЭМ, д. 150, л. 5; д. 151, л. 1–1 об. (Вологда).

<sup>157</sup> РЭМ, д. 327, л. 5 (Вологда); д. 1400, л. 30 (Пенза). Священники часто были единственными людьми в сельской местности, к которым можно было обратиться за помощью в случае вспышки эпидемий. См., например: Деятельность духовенства Пензенской епархии по прекращению холерной эпидемии // ПЕВ. 1892. Часть неофиц. № 23. С. 991–993. О подготовке священников в семинарии см.: Freeze G. The Parish Clergy... P. 443–437; Manchester L. Secular Ascetics. Chap. 6.

<sup>158</sup> См. замечания об этом: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19367, л. 266–267; д. 18137, л. 88 об.; Мечты в действительности // ВЕВ. 1916. Часть неофиц. № 21. С. 416–422; З. К., священник. Заметка о пользе кооперации для прихода // Там же. № 22. С. 434–438.

<sup>159</sup> Например, см.: РГИА, ф. 797, оп. 186, от. 3, ст. 5, д. 116, л. 7 (Новгород, 1886); оп. 153, д. 331 (Ярославль, 1872); оп. 154, д. 1469 (Воронеж, 1873); оп. 154, д. 1514 (Рязань, 1873); оп. 155, д. 1749 (Симбирск, 1874). Когда епархиальные



<sup>130</sup> РЭМ, д. 467, л. 30.

<sup>131</sup> Б-ский А. Великий пост в деревне // РСП. 1866. № 12. С. 405–407.

<sup>132</sup> РЭМ, д. 1501, л. 20 (Саратов).

<sup>133</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16317, л. 59 об. См. также замечания на этот счет: РЭМ, д. 153, л. 8 (Вологда); РГИА, ф. 796, д. 1120, л. 18 об.; д. 1608, л. 52.

<sup>134</sup> П. З. О неправильном ведении исповедных росписей // РСП. 1882. № 50. С. 419. Дети до семилетнего возраста не должны были исповедоваться. См.: Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 19 // Свод законов Российской империи. 3-е изд. СПб., 1902. Т. 14. Следует заметить, что, как правило, священники не представляли епархиальным властям имена прихожан, которые не ходили на исповедь в течение трех лет подряд.

<sup>135</sup> Подробнее о сельских церковных хорах в дооктябрьский период см.: Shevzov V. Popular Orthodoxy... P. 137–144.

<sup>136</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16353, л. 151 об.

<sup>137</sup> РЭМ, д. 938, л. 9 (Орел).

<sup>138</sup> РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 17768, л. 26 об. (Вологда); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19367, л. 145 об.; ф. 1063, оп. 85, кор. 255, д. 22, л. 40; РЭМ, д. 938 (Орел).

<sup>139</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17919, л. 42–58.

<sup>140</sup> Успехи по делу введения общенародного пения в церквях // РСП. 1886. № 20. С. 85; Общее пение как желательная принадлежность христианского православного богослужения и возможный способ его введения // РСП. 1894. Т. 43. С. 206–210; Булыгин К., священник. Мечты и действительность // ВЕВ. 1916. Часть неофиц. № 7/8. С. 129. Подробный отчет о том, как взрослые учились петь у своих детей, см.: О том, как повелось в одном сельском приходе общее церковное пение // Троицкие листки. 1903. № 185.

<sup>141</sup> Нечаев В. Толкование на Божественную Литургию... С. 100. Несмотря на поддержку среди священников, общее церковное пение имело также своих противников среди духовенства. Особенно неблагоприятно смотрели на эту новую практику те, кто ценил красоту церковного пения. См. замечания по этому поводу: Н. Враги и супостаты общего пения при совершении богослужения // РСП. 1887. № 51. С. 473–482.

<sup>142</sup> П-ский В. Об улучшении церковного пения в сельских приходах // РСП. 1901. № 38. С. 57–62.

<sup>143</sup> Отчет о деятельности Вологодского Православного Братства за 1890–1891. Вологда, 1892. С. 18.

<sup>144</sup> Н. Кому не нравится всенародное пение в церкви // РСП. 1886. № 25. С. 241–243.

<sup>145</sup> См. замечания: Успехи по делу введения общенародного пения // РСП. 1886. № 20. С. 82; РГИА, ф. 797, оп. 57, от. 3, ст. 5, д. 28, л. 13–24 (Нижний Новгород, 1887).

<sup>146</sup> Заметным исключением среди подобных толкований была позиция Нечаева (см.: Нечаев В. Толкование на Божественную Литургию...), который не разделял взгляд на Литургию как хронологическое воссоздание жизни Христа, а рассматривал ее как одну продолжительную проповедь.

<sup>147</sup> Например, многие комментаторы связывали происхождение Трисвятой песни с известным случаем, имевшим место во время царствования Феодосия I в IV в., когда во время землетрясения весь народ с царем и патриархом приняли участие в общественной молитве. Мальчик, который присутствовал при этом, был «восхищен» на небо и слышал там ангелов, поющих Трисвятую песнь перед тронном Господа. Когда он засвидетельствовал это перед людьми, они также начали петь «Трисвятую» («Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный...»). См.: Стратилатов А. Катехизические беседы... С. 115.

<sup>148</sup> Приведенные далее наблюдения взяты из следующих источников: Антонов В. Г. Объяснение Божественной Литургии; Молчанов М. О храме, его происхождении и значении для христиан и об общественной молитве в нем // РСП. 1894. № 49–52; Стратилатов А. 1) Краткое поучение...; 2) Катехизические беседы...; Изъяснение вечерни, утрени и литургии.

<sup>149</sup> Например, в некоторых толкованиях рекомендовалось тихо проговаривать 50-й псалом, пока священник открывает Царские Врата в начале Херувимской песни. См.: Изъяснение вечерни, утрени и литургии. С. 27.

<sup>150</sup> Воскресные и праздничные внебогослужебные собеседования... С. 15.

<sup>151</sup> Замечания об использовании внебогослужебных бесед священниками до середины XIX в. см.: Понов А. Воспоминания... С. 14–16. К этому времени многие епархиальные архиереи в своих ежегодных отчетах Святейшему Синоду упоминали такие беседы как обычную черту приходской жизни.

<sup>152</sup> В прошлом исследователи недооценивали влияние этих бесед на религиозную жизнь верующих. См., например: Young G. The Power and the Sacred... P. 18.

<sup>153</sup> Отчет о деятельности Вологодского Православного Братства за 1890–1891. Вологда, 1892. С. 10.

<sup>154</sup> Подробнее об этих беседах см.: Shevzov V. Popular Orthodoxy... P. 144–155.

<sup>155</sup> От греческого proistamenos. См.: Рим. 12: 8; 1 Фес. 3: 4–5; 5: 17.

<sup>156</sup> РЭМ, д. 150, л. 5; д. 151, л. 1–1 об. (Вологда).

<sup>157</sup> РЭМ, д. 327, л. 5 (Вологда); д. 1400, л. 30 (Пенза). Священники часто были единственными людьми в сельской местности, к которым можно было обратиться за помощью в случае вспышки эпидемий. См., например: Деятельность духовенства Пензенской епархии по прекращению холерной эпидемии // ПЕВ. 1892. Часть неофиц. № 23. С. 991–993. О подготовке священников в семинарии см.: Freeze G. The Parish Clergy... P. 443–437; Manchester L. Secular Ascetics. Chap. 6.

<sup>158</sup> См. замечания об этом: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19367, л. 266–267; д. 18137, л. 88 об.; Мечты в действительности // ВЕВ. 1916. Часть неофиц. № 21. С. 416–422; З. К., священник. Заметка о пользе кооперации для прихода // Там же. № 22. С. 434–438.

<sup>159</sup> Например, см.: РГИА, ф. 797, оп. 186, от. 3, ст. 5, д. 116, л. 7 (Новгород, 1886); оп. 153, д. 331 (Ярославль, 1872); оп. 154, д. 1469 (Воронеж, 1873); оп. 154, д. 1514 (Рязань, 1873); оп. 155, д. 1749 (Симбирск, 1874). Когда епархиальные

власти признавали священника виновным в этом злоупотреблении, его или смещали с должности и назначали причетником «до раскаяния и исправления», или ссылали в монастырь и налагали епитимию. См.: Устав духовной консистории. Пар. 183.

<sup>160</sup> Примеры оскорбления священниками религиозных чувств паствы в отношении богослужения см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13197; д. 16019, л. 113–133; д. 18 719; РГИА, ф. 797, оп. 53, от. 3, ст. 5, д. 48 (Кострома, 1883).

<sup>161</sup> Просвирней была обычно пожилая женщина или вдова. Подробное описание требований, предъявляемых к этим лицам, см.: *Shevzov V. Popular Orthodoxy...* P. 107–128.

<sup>162</sup> О том, как понимались различия между ними, см.: *Грацианский Д.* Что такое секта вообще и «рационалистическая» и «мистическая» в частности // МО. 1904. № 5 (май). С. 971.

<sup>163</sup> Исторически в России сельская и приходская общины рассматривались как одно и то же. См.: Сельская община и ее значение в церковно-приходской жизни // РСР. 1905. № 37. С. 32–33. Четкое описание различий между этими общинами в XVIII в. см.: *Freeze G. The Disintegration of Traditional Communities.* P. 32–50. Об этом явлении в связи с модернизацией и секуляризацией см.: *Cassanova J. Public Religions...* P. 45–48.

<sup>164</sup> См.: Сельская община и ее значение... С. 34–36.

<sup>165</sup> Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости, ст. 178 // *Данилов И. Г.* Положения о сельском состоянии, дополненные всеми позднейшими узаконениями. СПб., 1891. Ч. 1. Также см. ст. 51, 78. Положения последующего законодательства на этот счет см.: *Волков Н. Т.* Сборник положений о сельском состоянии, состоящий из пяти частей. СПб., 1910. Ч. 1.

<sup>166</sup> Дни общественных богомолений на полях // РСР. 1892. № 14. С. 413.

<sup>167</sup> Например, когда несколько деревень хотело объединиться в независимую приходскую общину, все вопросы о финансовой поддержке будущего приходского духовенства, о земельных наделах, а также финансово-организационные вопросы по поводу строительства новой церкви обсуждались на сельском сходе. Однако переписку с епархиальными властями обычно вел церковный староста.

<sup>168</sup> Примеры этого см.: Инструкция церковным старостам; Положение о приходских попечительствах...

<sup>169</sup> См. свидетельства на сей счет из Министерства внутренних дел и Министерства юстиции: РГИА, ф. 796, оп. 196, д. 141, л. 4, 8.

<sup>170</sup> Положение о приходских попечительствах... Пар. 12.

<sup>171</sup> *Брояковский С., священник.* О приходских попечительствах // РСР. 1908. № 23. С. 136–137. Обсуждение вопроса о том, что местные власти не обращали серьезного внимания на решения, принятые приходским собранием, см.: РГИА, ф. 796, оп. 196, от. 2, ст. 2, д. 141.

<sup>172</sup> С. К. Беспорядки крестьянского самоуправления, препятствующие успешному ходу борьбы православной церкви с расколом и сектантством // РСР. 1891. № 35. С. 470–473.

<sup>173</sup> Беспорядки крестьянского самоуправления... С. 472; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19925, л. 28. Многие корреспонденты Тенишевского бюро также отмечали ведущую роль, которую такие крестьяне играли на сельских сходах. См.: РЭМ, д. 346, л. 5–6 (Вологда); д. 1401 (Пенза).

<sup>174</sup> Пример неопределенности этих отношений см.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 1910–1911.

<sup>175</sup> См., например: *Руминский В.* Духовенство и народ. С. 33–34; С. По поводу нареканий на поборы духовенства // РСР. 1872. № 41.

<sup>176</sup> Устав духовной консистории. Пар. 184. Редакцию устава до 1885 г. см. в пар. 194.

<sup>177</sup> Священник Федор Ивонинский заявил, что такая жалоба была безосновательной: он сознательно избегал получения каких-либо платежей от жителей Ковригина, так как не хотел нагнетать напряженность, которая уже существовала в этой деревне из-за вопроса о земле (ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19981, л. 23). Другой пример того, как прошение было подписано крестьянами, не осведомленными о содержании этого документа, см.: д. 18654, л. 77–83; д. 18383.

<sup>178</sup> Об использовании этого термина применительно к крестьянской культуре см.: *Scott J. Moral Economy...* О действии «моральной экономии» в крестьянской культуре императорской России предреволюционного периода см., например: *Peasant Economy...*

<sup>179</sup> *Бердников И. С.* Комментарии г. Папкова... С. 34–36.

<sup>180</sup> РГИА, ф. 796, оп. 150, д. 244 (Саратов, 1869).

<sup>181</sup> *Малевицкий А.* Инструкция настоятелям... Пар. 31. Согласно законодательству пореформенного периода, посторонним не разрешалось участвовать в сельских или поселковых сходах. Очевидно, с точки зрения вологодского губернатора, священник был посторонним (ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18480).

<sup>182</sup> Несколько слов по вопросу об устройении церковно-приходской жизни и учреждении приходских советов и собраний // Отклики сельских пастьрей. 1906. № 3. С. 127–130; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18480.

<sup>183</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18476, л. 50–59. Следует отметить, что, хотя священникам формально не было разрешено участвовать в деревенских собраниях, есть данные о том, что в Вологодской епархии некоторые священники делали это довольно часто. См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17289; д. 18480; РЭМ, д. 327, л. 367, л. 5–5 об. (Вологда). Весьма вероятно, что такое участие в значительной степени зависело от местных обычаев и от личности священника.

<sup>184</sup> Следует подчеркнуть, что не только вновь образованные приходы должны были оформлять подобные договоры в письменном виде. В 1860-х гг. церковные власти часто просили, чтобы местные общины, чья материальная поддержка духовенства до этого основывалась на устных договоренностях и добровольных пожертвованиях, фиксировали такие договоренности в письменной форме (ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13621, л. 36–39; д. 18151, л. 11–12). В соответствии с законодательными актами, принятыми в пореформенный период, бывшие крепостные крестьяне были обязаны установить размер по-

жертвований от всей общины для поддержки своих приходских церквей и духовенства. См.: Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости, ст. 178 // Данилов И. Г. Положения о сельском состоянии, дополненные всеми позднейшими узаконениями. СПб., 1891. Ч. 1; Общее положение о крестьянах, ст. 360 // Волков Н. Т. Сборник положений о сельском состоянии, состоящий из пяти частей. СПб., 1910. Ч. 1. Епархиальные власти распространили эту практику также на государственных и удельных крестьян. В англоязычной литературе попытки укрепить материальное положение духовенства лучше всего освещены в кн.: Freeze G. The Parish Clergy... Соответствующие постановления по этому вопросу см.: Содержание духовенства: Указатель узаконений, распоряжений и разъяснений по расходованию сумм, ассигнуемых из казны по смете Св. Синода на содержание православного духовенства / Ред. К. Лотос. Пг., 1914.

<sup>185</sup> Этот взгляд разделяли не только крестьяне. См., например, замечания И. С. Аксакова (Сочинения. М., 1886. Т. 4. С. 137). О византийских корнях этого взгляда см.: Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood, New York: St. Vladimir Seminary Press, 1989. P. 48.

<sup>186</sup> Минимальные наделы земли для духовенства были определены в 1829 г. (Свод законов межевых, ст. 349 // Свод законов Российской империи. СПб., 1914. Т. 10, ч. 2). Невозможно определить число приходов, в которых были составлены «приговоры» того или иного рода в пореформенный период. К тому же это вопрос второстепенный. Главное заключается в том, что этот документ вносил определенное напряжение в отношения между пастырем и его паствой и, следовательно, в церковную общину в целом. Споры о приговоре дают возможность проследить развитие конфликтных ситуаций в приходах, а также выявить преобладающие среди крестьян представления относительно их роли в приходской жизни.

<sup>187</sup> В своих годовых отчетах Святейшему Синоду епископ Вологодский начал упоминать этот факт уже в конце 1870-х гг. См., например: РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 921, л. 16. В 1887 г. епископ Вологодский Израил отметил в своем ежегодном отчете Синоду, что многие приходские священники начали подавать жалобы. Они написали, как трудно им добиваться от прихожан исполнения теми своих обязанностей. Еще в 1864 г. Вятская епархиальная консистория отметила: многие деревенские священники не получали и половины из того, что следовало им по условиям письменных соглашений. См. также: Freeze G. The Parish Clergy... P. 370–371, 423, 430.

<sup>188</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15719; д. 18476, л. 90. В общем, священники понимали, что бедные прихожане не могут выделить достаточно средств на содержание духовенства. См., например: РЭМ, д. 127, л. 5 (Вологда); РГИА, ф. 796, оп. 176, д. 1267 (Калуга, 1895).

<sup>189</sup> См. обсуждение этого вопроса: Руновский П. К вопросу об улучшении материального быта православного духовенства // РСРП. 1879. № 18. С. 24–25; Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 1910. Сложность ситуации отражалась в гражданских постановлениях. Например, постановление 1904 г. признавало, что со старообрядцев и

адептов других религий не должны взиматься взносы в поддержку местной приходской церкви и приходского духовенства, даже если решение о таких взносах было принято необходимыми двумя третями членов сельского схода, имеющих право голоса. В то же самое время другое постановление побуждало принять меры, чтобы определить, действительно ли человек, назвавшийся старообрядцем, придерживается дониконовских обрядов, или просто пытается уклониться от уплаты взносов на содержание прихода (Общее положение о крестьянах, придерживающихся дониконовских обрядов, ст. 360 // Волков Н. Т. Сборник положений о сельском состоянии, состоящий из пяти частей. СПб., 1910. Ч. 2).

<sup>190</sup> Пример этого см.: РГИА, ф. 797, оп. 36, от. 2, ст. 3, д. 300.

<sup>191</sup> Когда священники нарушали это указание и в отчаянии обращались к гражданским властям, они нередко получали выговоры от духовного начальства. См. пример такой ситуации: РГИА, ф. 796, оп. 178, д. 1783 (Нижний Новгород, 1897).

<sup>192</sup> Синодальное постановление от 18 сентября 1892 г. см.: Обзор деятельности... С. 468–469.

<sup>193</sup> Следует также отметить, что, в отличие от ситуации с государственными налогами, крестьянские общины не оказывали никакого давления, чтобы выполнить соглашения по содержанию приходского священника. По-видимому, сельские общины считали пожертвования на содержание духовенства скорее частным делом, не подлежащим «коллективному» урегулированию.

<sup>194</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14903, л. 26. Корреспонденты Тенишевского бюро обратили внимание на сходное отношение к торговым и деловым соглашениям как к чему-то необязательному. См., например: РЭМ, д. 212, л. 8; д. 163, л. 41.

<sup>195</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18185, л. 35–36; сходный случай описан: д. 16522.

<sup>196</sup> РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 841.

<sup>197</sup> О характере деятельности крестьян после 1905 г. см.: Seregny S. A Different Type of Peasant Movement: The Peasant Unions in the Russian Revolution of 1905 // Slavic Review. 1988. Vol. 47. No. 2. P. 51–67; Schneer M. The Markovo Republic: A Peasant Community during Russia's First Revolution, 1905–1906 // Slavic Review. 1994. Vol. 53. No. 1. P. 51–67; Verner A. Discursive Strategies in the 1905 Revolution. P. 65–90.

<sup>198</sup> См., например: РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2200, л. 18–22; д. 2262, л. 23 об.; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18 185, л. 14–14 об.; д. 18 384, л. 100. См. также замечания епископа Черниговского: Емельях Л. И. Антиклерикальное движение... С. 109.

<sup>199</sup> Емельях Л. И. Антиклерикальное движение... С. 86.

<sup>200</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18476, л. 57. Боясь наказаний, крестьяне часто выражали опасения и неохоту, когда надо было противостоять тем членам общины, у которых была репутация смутьянов. Относительно Вологодской епархии см.: Попов А. Воспоминания... С. 182; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13469,

л. 28; д. 14903, л. 36 об.; д. 18476. л. 50–59. О внутренних раздорах, которыми отличались сельские сходы, см.: *Gaudin C. Governing the Village*. P. 102–150. См. также: *Verner V. Discursive Strategies in the 1905 Revolution*.

<sup>201</sup> Как отмечал епископ Екатеринбургской епархии, такие разногласия по поводу приговора возникали в приходах, в которых духовенство придавало преувеличенное значение своему материальному благосостоянию, и прихожане реагировали на это в духе того, что «благодать Божья не продается». См.: *Емельях Л. И. Антиклерикальное движение...* С. 140.

<sup>202</sup> РГИА, ф. 796, оп. 187, ч. 1, д. 781; также см.: оп. 187, ч. 1, д. 721 (Псков, 1906).

<sup>203</sup> Приведено в работе: *Емельях Л. И. Антиклерикальное движение...* С. 94.

<sup>204</sup> Путаница в современных исторических концепциях об этом периоде возникает, когда термины «прихожанин», «мирянин», «верующий» и «селянин» употребляются как синонимы и не уделяется должного внимания вопросу о различиях в религиозном самосознании крестьян.

<sup>205</sup> Выразительные примеры таких противоречий внутри сельских общин в Вологодской епархии см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18476, л. 13; д. 18476, л. 52–53, 70–71, 102–103 об.; д. 18384; д. 19981, л. 74, 83. Подобные данные показывают, что необходимо проводить разграничение между теми крестьянами, которые просто не хотели участвовать в материальном обеспечении приходского священника, и теми, кто признавал за собой обязанности по отношению к последнему, но предпочитал исполнять их в другой форме. Такое разграничение между крестьянами, которым священник и интересы прихода были чужды, и теми, кто просто хотел участвовать в управлении делами прихода самостоятельно и без какого-либо вмешательства со стороны епархии и др., стало особенно ясно в период революционных изменений 1917–1918 гг. В течение этого периода были случаи, когда группы крестьян захватывали церковную собственность своего же прихода и отказывались давать духовенству какое-либо материальное обеспечение. Но в таких случаях, как правило, участвовали небольшие группы крестьян, к тому же их действия явно противоречили решениям, принятым приходскими советами. Часто приходские советы никак не могли противостоять подобным действиям, а некоторые даже выражали опасения за последствия, если бы они открыто осудили их. См., например: Там же, д. 20191, л. 75, 89, 109.

<sup>206</sup> Там же, д. 18316, л. 155; также см.: д. 18 654, л. 99.

<sup>207</sup> Там же, д. 18475, л. 90 об.

<sup>208</sup> Подробное обсуждение отношений между приходом и деревней в связи с другими аспектами управления приходом см.: *Shevzov V. Popular Orthodoxy...* P. 237–274. Вопрос об обработке земли духовенством как источнике его материального обеспечения был предметом оживленных споров в светской и в церковной печати в пореформенный период. Эта тема широко обсуждалась на местном уровне, например, в вологодской епархиальной газете «Сельский священник» в 1909–1911 гг: Нужна ли земля духовенству? // ВЕВ. 1909. Часть неофиц. № 20. С. 492–494; *Советов А., священник*. К вопросу о

церковно-причтовой земле // Там же. № 22. С. 548–551; *Илларионов В., священник*. В защиту православного сельского духовенства, наделенного церковно-причтовой землей // Там же. № 23. С. 285–288; *Кузбожев Д., священник*. Земля церковная – кормилица духовенства // ВЕВ. 1910. Часть неофиц. № 4. С. 50–53; *П. М., священник*. Нужна ли духовенству земля? // Там же. № 21. С. 373–376; *Григорьев Л., священник*. Нужна ли земля духовенству // ВЕВ. 1911. Часть неофиц. № 7. С. 198–203. Об использовании земли духовенством и о законах, касающихся церковноприходского землевладения, см.: *Ивановский Я. Обозрение...* С. 97–101.

<sup>209</sup> Об общей процедуре выделения земли для духовенства во вновь образуемом приходе см.: Свод законов о состоянии, ст. 441 // Свод законов Российской империи. СПб., 1876. Т. 9; Свод законов о состоянии, ст. 446, 447 // Там же. СПб., 1899. Т. 9; ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14848, л. 111; д. 17789, л. 142; д. 18 671, л. 40–49. См. также обсуждение этого вопроса: РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 1350, л. 3 (Курск, 1874).

<sup>210</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18476, л. 4. Люди в деревнях часто доказывали, что они не должны содержать духовенство с той поры, как оно начинало получать часть жалования от государства.

<sup>211</sup> Там же, д. 18151, л. 2 об.–3.

<sup>212</sup> Следует отметить, что на такой двойной подход к представителям духовенства указывали многие авторы сообщений в Тенишевское бюро из Вологды. См., например: РЭМ, ф. 240, д. 262, л. 7 об.–8. См. также: ГАВО, ф. 4389, д. 371, тетр. 2 (тетрадь священника Николая Соболева, 1907–1908). Крестьяне обращались к своим священникам на «ты», и это также способствовало тому, что к ним относились как к обыкновенным членам общины.

<sup>213</sup> Прихожане часто жаловались епархиальным и синодальным властям, когда считали, что их право выбирать старосту было нарушено священником или епархиальными властями. См.: РГИА, ф. 796, оп. 154, д. 1469 (Воронеж, 1873); оп. 158, д. 1221 (Псков, 1877); оп. 186, от. 1, ст. 2, д. 684 (Кострома, 1905); ф. 797, оп. 54, от. 3, ст. 5, д. 47 (Орел, 1884); оп. 57, от. 3, ст. 5, д. 28 (Нижний Новгород, 1887). Следует отметить, что на такое давление со стороны духовенства жаловались не только крестьяне. См. прошение землевладельца и церковного старосты из Тверской епархии от 1871 г.: РГИА, ф. 796, оп. 152, д. 328.

<sup>214</sup> *Малевицкий А. Инструкция настоятелям...* Пар. 31; *Ивановский Я. Обозрение...* С. 317–328. Пар. 43; *Калашников С. В. Алфавитный указатель...* С. 456. Отметим, что в «Инструкции церковным старостам» от 1808 г. роль церковного старосты как распорядителя средствами формулировалась таким образом, что его положение было более независимым от духовенства. В «Инструкциях» 1890 г., содержащих некоторые исправления, подчеркивалась мысль о сотрудничестве с приходским духовенством.

<sup>215</sup> РГИА, ф. 796, оп. 151, д. 1691 (Вятка, 1870).

<sup>216</sup> Там же, оп. 150, д. 244 (Саратов, 1869). Другие примеры того, как прихожане обвиняли своих священников в «своеволии», см.: оп. 151, д. 1691

(Вятка, 1862); оп. 152, д. 328 (Тверь, 1871); ф. 797, оп. 186, от. 3, ст. 5, д. 116 (Новгород, 1886).

<sup>217</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13197. Другие случаи см.: д. 13469 (1862); д. 16024 (1887); д. 18383 (1905); д. 18732 (1909); д. 19589 (1913). Крестьяне были, по видимому, особенно чувствительны к «самовольному» и независимому поведению священника, когда шли работы по возведению храма. См.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18383; РГИА, ф. 796, оп. 159; д. 1450 (Вятка, 1878).

<sup>218</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18316, л. 117–118.

<sup>219</sup> Об исторической подоплеке двойного управления, осуществлявшегося священником и церковным старостой, см.: К. И. Что такое церковный староста. С. 12–14.

<sup>220</sup> Государственный архив Рязанской области, ф. 627, оп. 145, д. 13.

<sup>221</sup> Журналы и протоколы... Т. 3. С. 339. Любопытно, что путаница не осталась незамеченной и некоторыми местными сельскими общинами. В 1905 г. народный съезд в Самарской епархии также проголосовал за то, чтобы все относящиеся к церкви дела решались прихожанами отдельных церквей, а не сельскими сходами. См.: Емельях Л. И. Антиклерикальное движение... С. 98.

<sup>222</sup> Ненормальности в приходской жизни и пассивное отношение к ним священника // РСРП. 1885. № 19. С. 27–31.

<sup>223</sup> Присутствие по делам православного духовенства. О службе православного белого духовенства. СПб., 1880. С. 77–78.

<sup>224</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Т. 2. С. 489.

<sup>225</sup> Там же. Т. 3. С. 12–13.

<sup>226</sup> Там же. С. 42.

<sup>227</sup> См., например, ответы епископа Воронежского в «Отзывах епархиальных архиереев» (т. 1, с. 135), епископа Новгородского (т. 2, с. 203) и епископа Казанского (т. 3, с. 436).

<sup>228</sup> Руновский П. Желательно ли участие пастыря в мирских сходах // РСРП. 1887. № 28. С. 353–366. Другие священники считали, что основными общественными функциями пастыря являются богослужебная и наставническая и что споры об их участии в органах местного самоуправления были излишними. См.: К вопросу об общественной деятельности приходского священника // РСРП. 1887. № 50. С. 335–345; № 52. С. 323–332. О взглядах священников на участие пастырей в сельских сходах см. также: Кудрявцев Н. В области церковно-приходской жизни // РСРП. 1905. № 18. С. 5–29; Сотин С. Об участии духовенства в общественной жизни народа // РСРП. 1905. № 24. С. 183.

<sup>229</sup> Обзор деятельности... С. 467. Необходимо отметить, что в пореформенный период при рассмотрении прошений от сельских сходов, касавшихся назначения приходского священника или выражения ему порицания, епархиальные епископы иногда отмечали неправомерность обсуждения подобных тем на сельских сходах. См., например: РГИА, ф. 797, оп. 186, от. 3, ст. 5, д. 116, л. 11.

<sup>230</sup> РГИА, ф. 797, оп. 168, д. 2014. Некоторые епархиальные архиереи, включая епископов Вятского, Ярославского, Астраханского и Саратовского,

по собственной инициативе издали подобные указы задолго до того, как это сделал Синод. См.: Маврицкий В. А. Церковное благоустройство. С. 18–20. Обсуждение этого вопроса см. также: Н. П. О приговорах волостных правлений крестьян по обидам, причиняемым духовными лицами // РСРП. 1888. № 45. С. 237–245. Более позитивный взгляд на потенциальную роль местного крестьянского самоуправления в приходских делах представлен в статье священника Гавриила Краснянского «О содействии волостных правлений сельским пастырям в делах церковных» (РСРП. 1863. № 5. С. 144–160).

<sup>231</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18628, л. 102; д. 18476. л. 15; д. 18654; д. 20163; РГИА, ф. 796, оп. 154, д. 1469, л. 10 (Воронеж, 1873); оп. 196, д. 141 (Вятка, 1913).

<sup>232</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16463, л. 9, 21; РГИА, ф. 796, оп. 196, от. 2, ст. 2, д. 141; ф. 797, оп. 83, д. 336.

<sup>233</sup> Емельях Л. И. Антиклерикальное движение... С. 128.

<sup>234</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 9, л. 93–136.

<sup>235</sup> Там же, д. 15, л. 61–90.

<sup>236</sup> О продолжении этой истории см.: Young G. The Power and the Sacred...; Husband W. Godless Communists.

Часовни занимали промежуточное положение между такими религиозными центрами, как дом и церковь, и их место в православной жизни свидетельствует, что это был особый способ для верующих обнаружить свои религиозные чувства.

Хотя в тот период о часовнях писали сравнительно немного, как часть русской религиозной культуры они присутствовали повсюду. Примечательно, что их число почти удвоилось за период времени между 1861 и 1917 гг.<sup>3</sup> Хотя в конце XIX в. в крупных и мелких городах – главным образом на рынках – были построены новые часовни, наиболее активное строительство часовен наблюдается в сельской России. Отчасти, как и в случае с храмами, это произошло потому, что в городах России было уже немало церквей и часовен и церковные власти стремились не допустить излишнего их скопления в одном и том же месте.

Активное строительство часовен в конце XIX и в начале XX в. позволяет задать несколько вопросов, ответы на которые имеют огромное значение для понимания церковного самосознания русских православных людей. Почему миряне строили часовни? Какие функции эти часовни выполняли в местной общине верующих? Как смотрело на часовни и на деятельность, с ними связанную, местное духовенство? И наконец, что мы можем заключить из этого исследования о роли мирян, в особенности сельских жителей, в церковном обществе пореформенного периода?

### История строительства часовен в России

Русское слово «часовня», от слова «час», обозначает прежде всего место для чтения «часов», которые миряне могли отправлять без участия духовенства. Божественную Литургию в часовнях обыкновенно не служили, так как, в отличие от обычных церквей, в них не было антиминса.<sup>4</sup> Антиминс – это шелковая или холщовая ткань на престоле, в которую помещали святые мощи; на ней обычно изображены положение Христа во гроб и четыре евангелиста. По канонам восточнохристианского православного богослужения, Евхаристия не может совершаться без антиминса. Таким образом, Литургию можно было служить в часовне, только если священник приносил туда антиминс. Аналогичным образом духовенство не отправляло в часовнях бракосочетания и крещения, хотя эти таинства дозволялось совершать в часовнях в особых случаях, но только с разрешения епархиального начальства. При том, что верующие рассматривали

## Глава 3 ЧАСОВНИ

### Символы церковных антиномий

В ходе широкого обсуждения церковной реформы многие представители православной общественности России обратили внимание на духовный, богословский и социально-политический аспекты церковного прихода и его храмовой культуры. Поскольку православие призвано было играть жизненно важную роль в формировании нового общества, многие верили, что это возможно только через местную церковную общину, приход. Однако не все соглашались с такой оценкой роли прихода. Консервативный религиозный деятель Лев Тихомиров, например, доказывал, что придавать приходу подобное значение было бы недальновидно и опрометчиво. Признавая, что притягательная «идея прихода блеснула светлым лучом», он утверждал, что церковный приход не является для православного сознания чем-то основополагающим, особенно для мирян, вопреки мнению, преобладавшему в российской богословской литературе.<sup>1</sup>

Более пристальный взгляд на религиозный ландшафт России подтверждает, что храм с его приходской общиной не был единственным центром православного самосознания, особенно в сельской России. Верующие выражали свою принадлежность к православной вере и к церкви в разных формах и различными способами. Не последнюю роль среди этих альтернативных символов православного самосознания играли часовни. Так, в одной церковной брошюре 1906 г., направленной против «безбожной шайки» социал-демократов, идею веры символизирует образ не сельской приходской церкви и не городского кафедрального собора, а часовни.<sup>2</sup>

Часовни занимали уникальное положение в религиозной жизни России. С одной стороны, богослужение в них не было всецело частным или личным делом, как это бывает при службе на дому. С другой стороны, молитва в часовнях была явлением иного порядка, чем отправление Божественной Литургии в приходской церкви.



3.1. Часовня во имя Свт. Николая Чудотворца. Пермская губерния, селение Ветлуга. 1910 г. Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон

усилия по возведению часовни как следование «православному обряду христианской веры»,<sup>5</sup> по-видимому, не было никакого специального чина богослужения, применявшегося при освящении часовни. Службы по освящению домов и церквей известны, и они широко использовались, но часовни обыкновенно освящались по тому же обряду, что и частные дома.

Часовни имеют давнюю историю в России и в христианском мире в целом. Их происхождение возводят к надгробиям, воздвигнутым на могилах христианских мучеников в IV столетии.<sup>6</sup> Русские церковные деятели XIX в. видели в наставлении Христа о тайной молитве (Мф. 6: 5) ту самую идею, которая привела в конечном счете к возникновению часовен. Помещения внутри и снаружи домов, построенные для того, чтобы молиться частным образом, а также святые места вдоль дорог, встречающиеся повсюду на Византийском Востоке, историки церкви считали предшественниками современных часовен.<sup>7</sup> Часовни на Руси располагались вдоль дорог и по берегам рек, они образовывали священное пространство в общественных зданиях, на рынках и даже в вагонах поездов (ил. 3.1). Однако часовни

были разбросаны по России крайне неравномерно. Из таблиц 3.1 и 3.2, которые показывают количество часовен по епархиям в 1860 г. и затем в 1914 г., очевидно, что наибольшее число часовен находилось в северных областях Европейской России.

Таблица 3.1  
Часовни и приходские церкви в некоторых епархиях  
Европейской части России. 1861 г.\*

Епархии	Население	Часовни	Приходские церкви
Новгородская	951 085	2711	608
Олонецкая	281 093	1130	239
Костромская	1 069 676	1256	948
С.-Петербургская**	662 246	1169	252
Пермская	1 885 475	829	602
Псковская	673 157	765	382
Тверская	1 455 447	697	918
Вологодская	927 592	596	687
Ярославская***	990 130	444	844
Вятская	1 980 211	386	444
Архангельская	256 269	266	229
Московская**	1 404 956	243	1146
Воронежская	1 818 241	21	723
Тульская	1 110 997	19	819
Владимирская	1 224 064	8	1034
Рязанская	1 381 560	6	833
Орловская	1 433 567	4	832
Калужская	912 883	2	603
Курская	1 683 118	0	905

\* Извлечения из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания (СПб., 1864).

\*\* Многие из часовен в двух столичных епархиях, вероятно, построены на деньги купцов, вышедших из крестьян, а также по инициативе дворян. Следует также иметь в виду, что по городам часовни нередко действовали в общественных зданиях, а также на фабриках и заводах.

\*\*\* По Ярославской епархии приведены данные за 1884 г.

Простое перечисление часовен, находящихся южнее – в причерноморских областях, показывает, что их число в этой части страны было существенно ниже, часто даже весьма существенно. В значительной степени такую разницу можно объяснить особенно-

Таблица 3.2  
Часовни и приходские церкви в некоторых епархиях  
Европейской части России. 1914 г.\*

Епархии	Население	Часовни	Приходские церкви
Новгородская	1 517 032	3264	753
Олонецкая	438 107	1715	292
Костромская	1 587 018	1735	1033
Петроградская	1 057 846	1638	301
Пермская	1 555 812	1169	428
Псковская	1 263 618	997	377
Тверская	1 931 457	1031	926
Вологодская	1 643 251	1607	748
Ярославская	1 168 643	790	861
Вятская	3 242 889	750	667
Архангельская	441 950	452	454
Московская	1 639 186	513	1228
Воронежская	2 995 542	58	984
Тульская	1 629 142	257	836
Владимирская	1 625 020	18	1124
Рязанская	2 051 992	56	926
Орловская	1 995 989	58	882
Калужская	1 265 696	147	615
Курская	2 421 692	18	1053

\* Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания (Пг., 1915).

стями географии и народонаселения. Приходы на севере обыкновенно простирались на значительные расстояния – иногда на 100 верст и более. Это обстоятельство и суровый климат приводили к тому, что крестьяне не могли регулярно посещать церковь. Плохие

пути сообщения усугубляли трудности. Нередко верующие по селам жаловались, что они не могли попасть в церковь даже на Пасху из-за непроходимых дорог.<sup>8</sup>

Несмотря на важное место, которое занимают часовни в православном обиходе, их прошлое в России было далеко небезоблачным.<sup>9</sup> До XVII столетия церковные общины, сформированные вокруг часовни, или «часовенные приходы», представляли собой наименьшие структурные единицы внутри церкви.<sup>10</sup> В то время строительство часовен в таких общинах было исключительно делом мирян. Ни миряне, ни церковные иерархи не считали благословение епископа, а также формальное разрешение церковных или гражданских властей необходимым условием для строительства часовни.<sup>11</sup> Часовни, кроме того, пользовались полной административной автономией относительно центральной приходской церкви. Поскольку миряне часто строили часовни с алтарем, неудивительно, что во многих местах они заменяли приходские церкви. Верующие не видели ничего необычного в том, чтобы нанять отошедшего от службы священника или иеромонахов из ближайших монастырей, чтобы те служили в их часовне. Со временем церковные власти стали опасаться, что миряне будут считать участие духовенства в жизни своего прихода необязательным. Именно такое независимое поведение живущих в деревне верующих по отношению к приходу, а также отделение от Русской Православной Церкви старообрядцев в XVII в., вынудили местных епископов ограничить независимый статус часовен.<sup>12</sup>

С тех самых пор церковные и гражданские власти стали видеть в часовнях потенциальный источник проблем, поскольку надзор духовенства за функционированием часовен был минимальным. Полагая, что часовни, не находившиеся под опекой духовенства, служат возможным местом сбора старообрядцев, Петр Великий запретил их строительство в ноябре 1717 г. Позднее, в апреле 1722 г., недавно образованный Святейший Синод издал указ, в котором предписывалось снести все существующие часовни и не строить новых.<sup>13</sup> В 1734 г. очередное постановление немного смягчило ситуацию тем, что разрешило оставить старые часовни, но подтвердило запрет на строительство новых.<sup>14</sup> И тем не менее из-за необходимости в часовнях в отдаленных сельских районах и вследствие того, что, несмотря на законодательные меры, их строительство по селам продолжалось, церковные власти часто уступали и разрешали возведение часовен.

Таким образом, уже в ранней русской истории часовня стала источником конфликтов между сторонниками разных экклесиоло-



гических воззрений внутри православной церкви. Часовня символизировала различные взгляды на такие важнейшие вопросы, как духовный авторитет, роль мирян и духовенства, наконец, на роль личности в ее отношениях с церковной общиной. Церковные иерархи, государственная бюрократия, приходское духовенство и миряне видели в часовне воплощение или невоплощение их весьма не сходных взглядов по этим вопросам.

### Возведение часовни

К середине XIX в. законодательство по вопросу о часовнях значительно смягчилось. К тому времени церковные власти осознали, что закрытие часовен привело к отрицательным последствиям, особенно в тех областях, где местная приходская церковь находилась на значительном расстоянии от приписанных к ней деревень. Как следствие этого, в 1853 г. Святейший Синод дозволил строительство часовен в тех местах, где была нужна церковь, но сельская община не располагала финансовыми ресурсами для ее возведения.<sup>15</sup> В 1865 г. Синод передал право вынесения решений относительно строительства часовен местным епископам и консисториям. Начиная с того времени Святейший Синод обычно рассматривал только апелляции отдельных лиц и общин, которые были не согласны с данным в епархии отказом на их просьбу построить часовню.<sup>16</sup>

Чтобы построить часовню, верующие должны были пройти сложную процедуру с подачей заявления, которая часто занимала годы и была похожа на процедуру подачи прошений о возведении новой церкви. Однако, когда речь шла о часовнях, прошения обыкновенно исходили не от всей приходской общины, а от отдельных лиц или от небольших групп верующих.<sup>17</sup> В провинциальных городах России и в ее обеих столицах в особенности отдельные купцы и дворяне подавали прошения на постройку часовен так же, как это делали городские советы, группы фабричных рабочих и торговцы. Хотя отдельные крестьяне также обращались с прошениями разрешить строительство часовни, обычно прошения из деревни исходили от сельского схода или от нескольких сельских сходов. Как и в случае с другими делами сельской общины, для того чтобы решение имело законную силу, требовалось присутствие большинства членов сельского схода. Как рассказывается в прошении на постройку часовни в деревне Солятино Вологодской епархии, «однажды <...> прийдя от богослужения домой и собравшись в одно местечко, на

каковом приобсудили, нельзя ли нам, крестьянам, исходатайствовать о разрешении в нашем селении построить новую часовню <...> но как крестьяне находились на заработках, то мнение участвовавших в собрании было приостановлено впредь до прибытия крестьян из заработок...».<sup>18</sup>

Обычно деревня, несколько деревень или городские советы назначали одного или двух членов их общины для того, чтобы наблюдать за постройкой часовни – на этих членов возлагалась ответственность за переписку с епархиальной консисторией. Не много известно об этих людях помимо того, что обычно выбор падал на мужчин из числа грамотных. Из истории некоторых часовен ясно, что такие люди большей частью были лучше обеспечены материально, чем средний житель данной деревни, и что часто именно от них лично исходила идея проекта.<sup>19</sup> Иногда несколько верующих объединялись, чтобы осуществлять надзор за возведением часовни, и образовывали деревенский строительный комитет.

Указанные прошения обычно были вызваны желаниями и нуждами самих верующих. Только в отдельных случаях предложение о строительстве часовни исходило от местного священника или от епископа. Как воплотившийся результат народного волеизъявления,<sup>20</sup> часовни были материальным проявлением самосознания мирян в организации их религиозной жизни. Миряне инициировали строительство, покрывали все его издержки и, особенно в сельской местности, снабжали строителей материалами; многие, не жалея своего времени и трудов, участвовали в самом строительстве. В городах те лица или те группы верующих, которые предлагали проект, сами несли ответственность за поддержание часовни в надлежащем состоянии или договаривались об этом с церковью или монастырем, к которым была приписана часовня.<sup>21</sup> В сельской местности все село или селяне, которые строили часовню, несли полную ответственность за ее ремонт.

В соответствии с установленным порядком, в первом прошении в епархиальную консисторию требовалось объяснить, чем вызвана необходимость или желательность возведения часовни. Нужно было также предоставить описание местности, в которой предполагалось построить данную часовню; объяснение, как ее строительство будет финансироваться; и в случае, если прошение приходило из сельской местности, указать, сколько людей присутствовало на сельском сходе, принявшем соответствующее решение. Сельские верующие обычно прилагали к этим прошениям коллективное соглашение, составленное на сельском сходе, которое каждый имеющий право голоса

член подписал или пометил. На основе прошения епархиальные или синодальные власти решали, содержало ли прошение «достойные уважения причины» для возведения часовни. Если консистория решала, что эти причины не были обоснованными, она давала отказ.

Если консистория полагала, что прошение заслуживало внимания, в процедуре подачи заявки наступал следующий этап. Консистория запрашивала архитектурный план часовни, а также сведения от местной полиции о каких-либо основаниях, по которым часовню возводить не следовало, включая возможные трудности при размежевании. Если речь шла о сельской местности, консистория также надеялась, что местная полиция сообщит ей о том, не было ли местное население склонно к сектантству (откуда следовало, что оно собирается строить не по тем причинам, которые были приведены в прошении). Наконец, епархиальная администрация часто запрашивала мнение приходского священника о том, необходимо ли сооружение данной часовни.

Добровольные пожертвования верующих на новую часовню включали не только деньги и время – если часовня строилась силами православных. Особенно в сельской местности, когда идея исходила от отдельного верующего, сельский сход выделял землю, на которой предстояло находиться часовне. В 1915 г., например, крестьяне из деревни Дорки Вологодской епархии получили план часовни, которую женщина из их села, поселившаяся в Петербурге, хотела построить в своей родной деревне. Они с готовностью приняли идею, обещая выделить для этой часовни необходимый участок земли.<sup>22</sup> В других случаях местные жители были даже готовы перенести свои дома или амбары, с тем чтобы часовни могли быть построены в определенных местах.<sup>23</sup> Даже в поселках и городах вновь построенные часовни обычно возводились в значительной степени усилиями прихожан.<sup>24</sup>

В дополнение к материальным вложениям, верующие выражали свое желание возвести часовню тем, что неустанно добивались разрешения на ее строительство. Во многих случаях, когда церковные власти первоначально отказывали в разрешении или выносили решение с большой задержкой, миряне подавали новые бумаги, иногда в течение пяти или даже пятнадцати лет.<sup>25</sup> Они не ограничивались только прошениями к местному епископу, но также обращались к губернатору, в Святейший Синод, к митрополитам обеих столиц, даже к царю и императрице – ко всем, кто мог, по их мнению, повлиять на исход дела.

Миряне не могли знать, что прошения о часовнях, адресован-

ные царю, императрице или другому епископу, не доходили до адресата, а переправлялись в Святейший Синод. В свою очередь, Святейший Синод, прежде чем вынести решение, сообщал о прошении местному епископу и запрашивал его мнение на этот счет. Следовательно, апелляции попросту возвращались на тот же стол, на котором просьба была отвергнута с самого начала. Однако даже при этой системе Синод довольно часто отменял решение местной консистории, принимая во внимание рвение и энергию, проявленные мирянами.<sup>26</sup>

### Часовни в ландшафте России

Часовни возникали по самым разнообразным причинам. Часовня, построенная в 1867 г. в Российском посольстве в Ницце; или часовня, возведенная в 1876 г. крестьянами деревни Люблино Новгородской епархии; или воздвигнутая в 1888 г. на средства купца Ипполита Андреева в провинциальном городе Ржеве Тверской епархии; или та, что была построена в 1898 г. на пожертвования баронессы Варвары Менгден фон Альтенфог в Полтавской епархии, – каждая из них по-разному выражала или укрепляла религиозное самосознание.<sup>27</sup>

Если говорить в целом, часовни и чувства, которыми было обусловлено их возведение, могут быть разделены на группы в зависимости от того, начиналось ли дело по инициативе отдельных лиц или по инициативе общины. Многие прошения исходили от состоятельных людей, которые хотели создать своего рода памятник, чтобы увековечить свой собственный религиозный опыт или отметить факты своей биографии. Например, в 1862 г. купец Ипполит Андреев из Тверской епархии получил разрешение на строительство часовни на фундаменте церкви его прихода в провинциальном городе Ржеве в честь особо почитаемой им Тихвинской иконы Богоматери, которая была размещена в местной приходской церкви. Он надеялся, что постройка часовни укрепит почитание этой иконы, поскольку часовня будет открыта круглые сутки, в то время как церковь, когда не шло богослужение, оставалась закрытой.<sup>28</sup> В 1904 г. купец Александр Солодов, решая построить часовню в родной деревне, руководствовался волей покойного отца и благословением своего духовника.<sup>29</sup>

Верующие также смотрели на часовни как на средство увековечить память о себе и о своих близких. В 1898 г. Святейший Синод дал баронессе Варваре Менгден фон Альтенфог разрешение постро-

ить часовню на могиле ее отца в деревне Парышково Полтавской епархии.<sup>30</sup> Наряду со строительством часовен на семейных погостах, состоятельные люди часто завещали или жертвовали монастырям дома или землю для строительства часовен в обмен на вечное поминовение причтом их душ после смерти, хотя церковные власти неохотно давали разрешение на подобные прошения. Например, адвокат Федор Плевако даровал свой московский дом и землю монастырю Святого Петра в городе Ростове Ярославской епархии. Как только монастырская община стала законным собственником земли, Плевако обратился к ее членам с просьбой построить часовню и постоянно поминать в молитвенных службах тех, кого он перечислил в своем завещании. Хотя наместник монастыря поддержал эту идею, московский митрополит отклонил ее, заявив, что Москва с ее более чем тридцатью часовнями и тремя сотнями церквей не нуждается в новых молитвенных домах.<sup>31</sup>

Менее состоятельные люди также подавали индивидуальные прошения о строительстве часовен, но обычно по другим мотивам. Верующие, живущие в деревне, которые подали подобные прошения, часто были отшельниками или монахами, которые в своем стремлении к достижению христианского идеала и желании отрешиться от земной суеты хотели иметь особое место для молитвы. Например, в 1887 г. 24-летняя крестьянка Елизавета Трепачева из деревни Лытино Ярославской епархии обратилась с прошением о строительстве часовни. Дав обет «посвятить себя богоугодной жизни», она «отреклась от мира» и начала жизнь затворницы вместе с тремя другими женщинами. По словам Трепачевой, она дала обет недавно почившей «настоятельнице» их общины построить часовню, которая служила бы затворницам «подпорою и утешением».<sup>32</sup>

Аналогичным образом в 1891 г. пожилой крестьянин Елисей Родин из деревни Лопатино Нижегородской епархии хотел восстановить старую деревенскую часовню, которая стояла в запустении близ источника. Согласно местному преданию, источник открылся на этом месте много десятилетий прежде, когда здесь был найден крест. С тех пор, указывал Родин, часовня содержалась в небрежении. Излечившись от слепоты водами источника за 12 лет до описываемых событий, Родин дал обет «оставить мир» и жить близ чудесного места. Он построил для себя небольшую хижину и начал восстанавливать часовню. Постепенно верующие из окрестных деревень начали посещать это место и молиться там.<sup>33</sup>

Епархиальные и синодальные власти в целом смотрели на такие индивидуальные просьбы с подозрением, подвергая сомнению

мотивы не только просителя, но и тех людей, которые собирались, чтобы молиться в чудодейственных местах. Часто подозревая в верующих склонность к сектантству, они опасались, что эти часовни могут способствовать настроениям и поступкам, которые «противны христианскому духу и, подающие соблазн другим, не согласны со свойствами веры богоугодной». Таков был ответ местного духовенства на запрос группы из пяти или шести человек, которые поселились на месте бывшего монастыря в Тамбовской губернии и которые желали вновь построить некогда стоявшую там часовню.<sup>34</sup> Аналогичным образом, в случае с Родиным, для того чтобы часовня не стала поводом для соблазна и чтобы не возникли сборища «разных сектантов и старых дев», местное духовенство решило закрыть часовню.<sup>35</sup>

В общем, однако, строительство часовен, особенно в сельских областях, было совместным проектом, в разработке которого участвовала вся община.<sup>36</sup> Многочисленные причины, по которым сельские прихожане возводили часовни, подразделяются на две основные группы, которые могут быть обозначены как центростремительная и центробежная. Первая из них связывалась с идеей прихода и отражала желание прихожан ощущать себя частью единого целого. Часовни виделись как форпосты церкви. Вторая группа причин была связана с местными интересами, которые не были столь значимы для верующих, живущих вдали. Центробежная причина была связана со стремлением мирян сохранить часовню как свидетельство Божьего присутствия в их местности.

### Часовни как проявление центростремительной тенденции

Нередко сельские общины хотели иметь часовню как замену приходской церкви. Такие общины предпочли бы построить церковь, но были слишком малы, чтобы выдержать необходимые расходы. Низкая плотность населения в северных областях, где было особенно много часовен, объясняет тот факт, почему количество приходов и церквей росло довольно медленно. Часовни же оказывались относительно недорогим способом решить проблему, обусловленную дальностью расстояний, и обеспечить место для молитвы больным и пожилым людям по воскресеньям и в праздники и на случай непогоды. Посещение церкви, очевидно, представляло собой неотъемлемую и исключительно важную сторону жизни сельских

прихожан. В случаях, когда продолжительное непосещение церкви было вызвано внешними факторами – погодой, преклонным возрастом человека, верующие стремились воссоздать храмовую обстановку в непосредственной близости от своего дома.<sup>37</sup> Они различали частную, домашнюю молитву и публичную, общественную и не рассматривали первую как равную второй.

В 1888 г. верующие из деревни Первая Корлинская Вологодской епархии пожаловались, что разлив реки Поча крайне затруднил для них хождение в церковь. Удрученные этим положением, они писали: «Закон Церковный и Священное Писание требуют, чтобы православный христианин не отлучался от общественной молитвы».<sup>38</sup> Однако общественная молитва, по их представлениям, могла иметь место не только в приходской церкви. Деревенские жители-миряне полагали, что часовня может также «возбудить молитвенное настроение в чувстве христианской веры».<sup>39</sup>

В 1895 г. крестьянин Николай Чумовский из деревни Алешевская Вологодской епархии объяснял порядок использования сельской часовни следующим образом: «В эту часовню в праздничные и воскресные дни мои доверители и окрестные жители собираются для молитвы. Семнадцать лет тому назад заштатный диакон занимался чтением и песнопением. После него был найден грамотный человек <...> и год тому назад учитель в деревне Алешевской <...> Таким образом, мои доверители с самого основания часовни <...> в воскресные и праздничные дни посещали эту часовню и проводили эти дни в религиозном настроении, наслаждались чтением Божественных книг. Приходская наша церковь отстоит в 12 верст, и моим доверителям невозможно посещать все воскресные и праздничные дни ввиду такого расстояния, а особенно тем, которые живут еще [дальше] <...> Если не посещали часовню, то <...> они бы были лишены наслаждаться и слушать слова Божии».<sup>40</sup>

Верующие из деревни Юхнево Олонецкой епархии жили также на большом расстоянии от церкви. По воскресным и праздничным дням они собирались в часовне на молитву без священника, который приезжал в эту деревню отправлять службу в часовне только несколько раз в году.<sup>41</sup> Живущие в деревне миряне, таким образом, использовали часовни для литургических целей и для религиозно-образовательной деятельности. Как сказано в одном прошении, «некоторые из грамотных крестьян могли бы читать книги духовно-нравственного содержания, а другие слушать и поучаться».<sup>42</sup> Двойное назначение явным образом шло рука об руку с основными функциями приходских церквей.



3.2. Часовня для водоосвящения в селе Деятины. 1909 г.  
Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон

Иногда часовни заменяли церкви в практическом смысле. Например, в некоторых общинах часовня служила местом, где хранилось тело умершего, прежде чем его препровождали в церковь для отпевания. Иногда из-за дальности расстояний крестьянам было трудно доставить тело умершего в церковь на третий день. В 1862 г. верующие из деревни Редбужи Новгородской епархии объясняли, что при всех окрестных церквях были часовни, в которых тела умерших оставались до захоронения. И хотя их деревня Редбужа находилась только в четырех верстах от приходской церкви, они были отделены от нее рекой Лугой. Вследствие этого они обратились с прошением разрешить им построить свою маленькую деревянную часовню.<sup>43</sup>

Часовни могли иметь и другое – литургическое значение, в связи с календарем православных праздников. На ил. 3.2. представлена часовня, которая была построена возле реки. Вода оттуда использовалась в ходе обряда освящения воды. «Малое» водосвятие обычно проводилось внутри церкви или дома по определенным праздникам, общим или местным. Оно происходило также 1 августа – в праздник



3.3. Деревянная часовня. Рязанская губерния, Касимовский уезд, деревня Большие Пекселы. 1912 г. Фотография В. М. Матечкина. РЭМ, С.-Петербург

Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня – внутри храма или у самой воды источника. Второй вид этой службы, «великое» освящение, приходился на праздник Богоявления, когда православные вспоминают крещение Христа в реке Иордане. Этот последний праздник считался праздником света и просвещения, поскольку Христос был «светом мира». Накануне праздника освящение воды обычно происходило в церкви, а в праздничный день весь приход мог участвовать в крестном ходе к близлежащей реке или ручью, чьи воды затем освящались. Верующие считали, что освященная в день Богоявления вода обладает целительными свойствами, и запасались ею впрок на весь следующий год, чтобы использовать драгоценную воду по мере надобности.



3.4. Часовня. Олонецкая губерния, деревня Гапсельга. 1912 г. РЭМ, С.-Петербург

Идея о том, что верующие относились к часовне как к замене храма, подтверждается тем, что в самом архитектурном стиле или во внутреннем убранстве часовни они стремились воссоздать атмосферу церкви. Хотя некоторые деревенские часовни в действительности представляли собой не более чем простые деревянные здания, вроде амбаров (ил. 3.3),<sup>44</sup> многие из них были построены с претензией на изящество и напоминали церкви; часто их венчали открытая терраса для колокола, небольшой купол, а на самом вершине был водружен крест (ил. 3.4).<sup>45</sup> Иногда часовни были полностью украшены фресками внутри и изредка даже снаружи (ил. 3.5).<sup>46</sup>

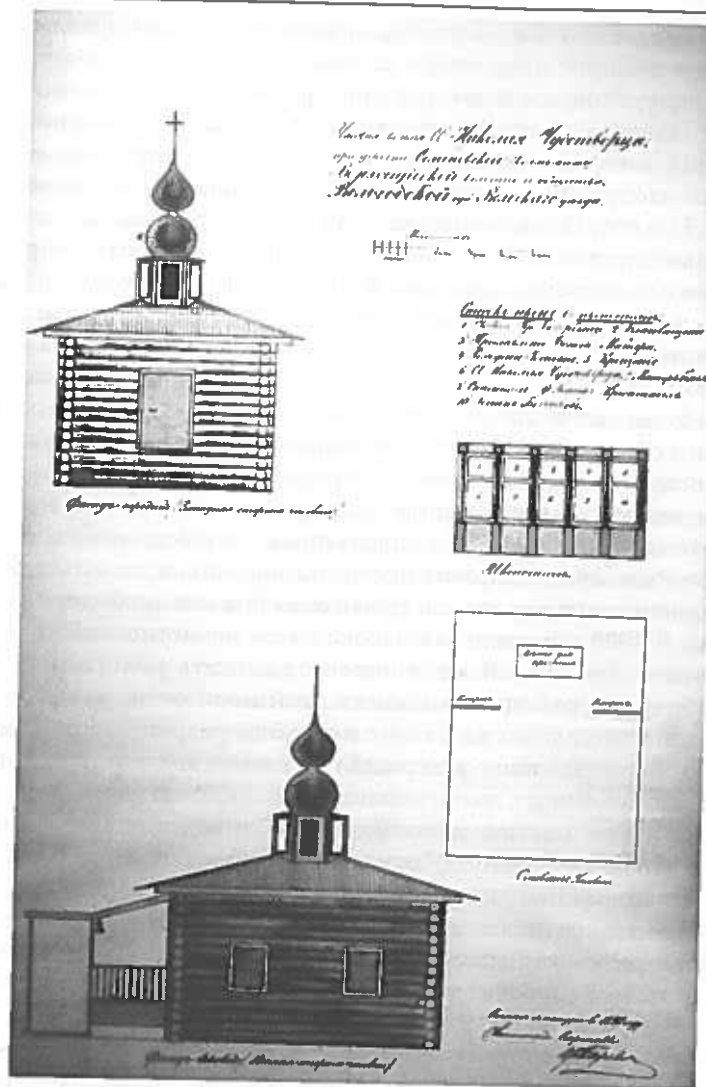
Но самым ярким выражением этого желания верующих воспроизвести церковную обстановку был иконостас, который иногда устанавливали в часовнях.<sup>47</sup> Иконостас являлся одной из наиболее характерных черт внутреннего убранства русской церкви. Поскольку во многих часовнях не было предусмотрено место для алтаря, верующие часто устанавливали иконостас перед главной стеной часовни (ил. 3.6).<sup>48</sup> Более того: в церквях конструкция иконостаса была традиционной и иконы размещались в порядке, который имел общий богословский смысл.<sup>49</sup> В часовнях, напротив, богословское значение оказывалось прямо связанным с жизнью местной общины.



3.5. Часовня Введения во храм Пресвятой Богородицы.  
Петербургская губерния, Новоладожский уезд, деревня Кулинбор.  
РЭМ, С.-Петербург

Сами прихожане совместно решали, какие именно иконы должны находиться в часовне и как их следует расположить. В результате размещение икон в иконостасах часовен обыкновенно имело свою «местную» логику. Члены общины выбирали иконы таким образом, чтобы увековечить события, которые считались священными в истории их деревни.<sup>50</sup>

Впрочем, по одному важному пункту часовни никак не могли заменить приходские церкви: в них обычно не служили Божественную Литургию. В городских часовнях духовенство часто проводило службы, в ходе которых верующие могли удовлетворять свои личные запросы. Такие службы обычно включали чтение акафистов.<sup>51</sup> Хотя



3.6. Проект часовни во имя Свт. Николая Чудотворца.  
Вологодская губерния, Вельский уезд, деревня Семеновская. 1897 г.  
Государственный архив Вологодской области, Вологда

На плане приведены следующие названия икон для иконостаса: (1) Успение Пресвятой Богородицы; (2) Благовещение; (3) Прославление Божией Матери; (4) Рождение Господне (так!); (5) Крещение; (6) св. Николая Чудотворца (так!); (7) Матерь Божия; (8) Спаситель; (9) Иоанн Креститель; (10) Иоанн Богослов

верующие на селе обычно отмечали воскресенье или праздничный день общественной молитвой в часовне, такие службы не могли заменить литургическое богослужение, проводимое священником, – событие, которым верующие-крестьяне весьма дорожили. Из-за отсутствия в них служения Литургии, многие верующие на селе полагали часовни чем-то вторичным по отношению к приходской церкви. Некоторые сельские жители рассматривали часовни как временные строения, которые должны предшествовать образованию прихода со своей церковью. Желая иметь приходскую церковь, но зная, что их просьба будет отвергнута епархиальными властями по причине неспособности общины обеспечить храм, сельчане иногда стремились к тому, чтобы вначале построить часовню, полагая, что так будет легче убедить церковные власти разрешить им впоследствии образовать свой собственный независимый приход.<sup>52</sup>

Иногда переход от часовни к приходской церкви происходил естественно и без какого-либо планирования общиной дальнейших реконструкций. В 1906 г. крестьянин Иван Акатьев из села Нечаевское Рязанской епархии построил часовню в своей деревне в надежде на то, что в холодное время года там можно будет служить вечерни. В 1908 г. маленькая часовня уже не могла вместить всех молящихся. Движимый желанием поддержать религиозные чувства фабричных рабочих, живших в этой местности, Акатьев обратился к епархиальным властям с просьбой разрешить расширить часовню. Вера рабочих, утверждал он, «под воздействием новых веяний уже начинает значительно слабеть». Акатьев выражал надежду на то, что местное духовенство из ближайшей церкви могло бы служить Божественную Литургию в этой часовне 3–5 раз в году. Впоследствии он получил разрешение установить в часовне алтарь и приобрести все необходимое для того, чтобы отправлять такую службу. В результате расширения часовни, потребовавшего суммы около 25 000 рублей, возникло здание, которое Акатьев назвал часовней-церковью.<sup>53</sup>

Пересказанная сейчас история свидетельствует о том, что жители села часто строили часовни, чтобы установить связь с православной церковью в широком смысле этого слова. Официально, по представлениям руководства православной церкви, считалось, что приходы сами должны были обеспечить эту связь. Однако в тех случаях, когда в жизни какого-то прихода из-за трудностей сообщения отдельные деревни могли участвовать лишь номинально, они часто брали на себя инициативу и демонстрировали собственную причастность вселенской церкви через устройство своей часовни.

В то же время прошения жителей села позволяют выделить другую форму центристской тенденции. Нередко верующие утверждали, что они хотят построить часовню, чтобы увековечить какое-то политическое событие или событие в жизни императорской семьи.<sup>54</sup> Просьбы посвятить часовню событиям такого рода поступали от верующих, относящихся к почти любому из сословий – от дворян, купцов, горожан, рабочих и крестьян. Поскольку, однако, часовни обычно строили жители села и главным образом крестьянского происхождения, обилие такого рода посвящений именно в сельских районах поднимает сложный вопрос о соотношении религиозных, политических и национальных элементов в самосознании жителей деревни.

Трудно прийти к определенным выводам по этому вопросу, если анализировать лишь прошения о строительстве часовен. С одной стороны, в прошениях обнаруживается та черта, о которой писали некоторые историки: крестьяне, обращаясь как к гражданским, так и к церковным властям, пишут в расчете на стандарты, принятые адресатом, и стараются представить дело таким образом, чтобы получить то, что они хотят.<sup>55</sup> Например, были случаи, когда церковные власти отвергали первоначальное прошение построить часовню, и тогда крестьяне подавали новое – с добавлением, что хотели бы посвятить часовню памятной событию из жизни императорской семьи. В подобных случаях мы можем поставить под сомнение искренность таких посвящений.<sup>56</sup> Также вызывают сомнение мотивы тех просителей, кто заявлял, что собирается посвятить часовню памяти Александра III, а затем не заботился о том, чтобы включить в иконостас икону с изображением святого покровителя покойного императора.<sup>57</sup> Можно предположить, что в этих случаях верующие исходили из того, что подобное прибавление к прошению гарантирует положительный ответ. В свою очередь, церковные власти иногда сами подозревали подобные ухищрения со стороны пасты. Так, в 1869 г. церковные власти Орловской епархии не дали крестьянину Ивану Коробочкину разрешения, чтобы на его деньги была возведена часовня в память о предотвращении покушения на жизнь Александра II. И это при том, что Коробочкина поддерживали другие прихожане, сообщавшие, что их старая часовня пришла в негодность и иконы из нее были на время перенесены к кому-то домой. Подозревая, что за выражением верности императору скрываются симпатии к старообрядцам, консистория предложила, чтобы Коробочкин сосредоточил свои усилия и вложил деньги в строительство новой приходской церкви.<sup>58</sup>

С другой стороны, было бы ошибкой рассматривать все подобные просьбы как искусственные, лживые или неискренние. Тем более что упоминание царя и выражение верности династии Романовых отнюдь не гарантировало разрешения на строительство часовни. Были случаи, когда жители села просили, чтобы часовня была посвящена памяти царя, и тем не менее как епархиальные, так и синодальные власти отвергали просьбу. Так, верующие из деревни Беляево Костромского уезда обратились в 1884 г. с прошением восстановить часовню, которая погибла при пожаре около 35 лет назад. Они хотели построить часовню в память о коронации Александра III и его жены императрицы Марии Федоровны. Несмотря на это, епархиальные и синодальные власти отвергли данную просьбу, заявив, что царю было бы оказано больше почтения, если бы в их деревне открылась церковноприходская школа, а не часовня.<sup>59</sup> Более того, верующие по большей части все же не упоминали о каком-то посвящении или увековечении, а власти удовлетворяли их просьбу. Политика епархиальных властей отнюдь не была направлена на то, чтобы показать верующим, будто строительство часовни будет им дозволено в том случае, если они посвятят ее императорской семье. Случалось ведь, что отвергались подобные прошения, сделанные людьми другого социального статуса, которые также желали посвятить часовню определенному событию из жизни императорской семьи. Так, в 1905 г. дворянин Степан Могилатов из Казанской епархии обратился с прошением о возведении часовни в честь рождения наследника престола Алексея Николаевича, но его «дар» был отвергнут церковными властями.<sup>60</sup> Таким образом, есть все основания полагать, что по крайней мере в некоторых случаях прихожане искренне верили в священный смысл современных им политических событий или событий из жизни императорской семьи.

Часовни, построенные в память о событиях отечественной истории, образуют отдельную группу среди русских часовен. Вероятно, под влиянием религиозных представлений о том, что в исторических событиях обнаруживается Божественный Промысл, такие часовни не рассматривались как памятники чудесного события в том смысле, как это было с часовнями, построенными в ознаменование чуда, случившегося на данном месте. Скорее часовни, посвященные историческим событиям, свидетельствовали о зыбкой грани, разделявшей политическую и религиозную культуру России, и принадлежали к истории одной и другой.

Миряне из разных социальных слоев общества стремились увековечить самые разнообразные политические события, а также события из жизни императорской семьи: освобождение крестьян, неудавшиеся покушения на царей, рождение наследников престола, бракосочетания и коронации императоров и значительные годовщины из жизни императорской семьи – такие как трехсотлетие династии Романовых, отмечавшееся в 1913 г. Часовни в России увековечивали исторические события, укрепляя историческую память и национальные чувства многих поколений. Так, согласно устной традиции, часовня около Переяславля-Залесского была воздвигнута на том месте, где в XVI в. царица Анастасия Романова произвела на свет сына Федора.<sup>61</sup>

Событием, которое, по всей видимости, вызвало наибольший отклик во второй половине XIX в., было крушение поезда, в котором ехали Александр III и его семья, случившееся 17 октября 1888 г. (ил. 3.7).<sup>62</sup> Это событие было официально провозглашено «чудом милости Божией» в манифесте, изданном Александром III 23 октября 1888 г., и затем неоднократно освещалось в прессе, упоминалось в молитвах, в проповедях и в духовной литературе.<sup>63</sup> Широкое освещение происшествия вдохновило верующих на то, чтобы посвятить ему новые часовни. Как излагалось в прошении из деревни Петрецы Вологодской епархии, община была готова утвердить решение о возведении часовни в честь Покрова Богородицы, когда кто-то из сельских старцев предложил, что в знак их «верноподданнических сердечно-искренних чувств» по отношению к императору им следовало бы также посвятить свою часовню событию 17 октября 1888 г. и отмечать это событие ежегодно.<sup>64</sup> Сходными чувствами руководствовался дворянин Н. Дурново, построивший в 1891 г. часовню в своем поместье, находившемся на территории Новгородской епархии.<sup>65</sup>

Проповедь, произнесенная священником Василием Альбицким в Петербурге по случаю освящения часовни С.-Петербургской морской больницы, отражает сложную смесь ассоциаций, которые вызывали в сознании подобные часовни-памятники: «Сей священный памятник будет напоминать нам о том страшном посещении Божиим <...> и о том явлении Божией милости <...> Он будет свидетельствовать, что Божие благословение пребывает на всем русском народе; что всемогущая десница Божия <...> направляет ко благу все события в его жизни. Он будет возгревать в нас веру, что мы народ Божий и что мы люди Его! Он будет говорить всем: яко с нами Бог».<sup>66</sup>





3.7. Вид на Спасов скит и храм Святогорского монастыря на месте крушения царского поезда недалеко от станции Борки Курско-Харьковской ж. д. 17 октября 1888 г. Хромофотография. 1904 г. Российская государственная библиотека, Москва

Очевидная разница между обращениями от крестьян и обращениями от мирян из других сословий, в которых равно испрашивалось позволение посвятить часовню царской семье, заключается в том, что в первых политическое событие или событие из жизни царской семьи редко было единственным событием, которое предлагалось увековечить строительством часовни. Обычно, когда крестьяне предлагали такое посвящение, они одновременно упоминали о посвящении собственно христианским праздникам и перечисляли другие обстоятельства, которые дали им повод к тому, чтобы возвести часовню. Они различали традиционные праздники, установленные церковью, так называемые царские дни – цикл праздников, включающий дни рождения, тезоименитства и дни коронования царей и других членов императорской семьи, и, наконец, политические праздники, которыми отмечались победы в сражениях. Из всех этих дней наиболее важными для крестьян обычно были церковные праздники, те, что установлены церковью.

### Часовни как проявление центробежной тенденции

Нередко миряне, в особенности жители села, указывали в качестве причины, побуждающей их к строительству часовни, также события из жизни местной общины – что-то отличное от вышеназванных причин центростремительного характера. Например, они часто упоминали желание увековечить память о миновавших природных бедствиях, будь это эпидемия, засуха, пожар или страшный неурожай. Веря, что Бог часто поспешает к людям в критические моменты жизни, они рассматривали природные бедствия как священные события не в смысле анимистическом или пантеистском, но как посещения Бога. Так, государственные крестьяне села Андреевское Вологодской епархии написали в 1879 г., что эпидемия моровой язвы, которая уничтожила за год весь их скот, вразумила людей этим «посещением Божиим».<sup>67</sup>

Желание верующих строить часовни в память о различных бедствиях обычно было вызвано двумя соображениями: возведение часовни являлось одновременно способом искупления грехов, совершенных общиной, а также возможностью отблагодарить Бога за избавление от бедствий, которые их миновали. Крестьяне часто выражали свое чувство коллективной ответственности перед лицом природной катастрофы. «В нынешнем году пережили мы очень тяжелое лето, – написал в 1915 г. крестьянин деревни Елюнихи Вологодской епархии. – Должно быть, Господь за наши грехи прогневался на нас».<sup>68</sup> Подобное понимание отражено также в молитвах, входящих в православный Требник, которые читались по случаю природных бедствий. Одной из первых в этом молебном пении была просьба к Богу «не помянути беззаконии и неправды людей Своих и отвратити от нас весь гнев Свой, праведно движимый на ны».<sup>69</sup>

Какие грехи, по мнению верующих, вызывали гнев Божий? Те, которые рассматривались как направленные против Бога или дома Его: воровство денег, свечей или других предметов из храма; неуважение по отношению к церкви или святости церковных праздников; смех или глумление над предметами религиозного почитания и редкое участие в таинствах исповеди и причащения. Один крестьянин из Тотьминского уезда Вологодской епархии рассуждал следующим образом: «Если Бога не сердить, так Он никогда первый не зацнет; а вот они, нехристи, рассердят Его, ну, що, выть, так нельзя оставить: Бог и наказывает их, а вместе и мы терпим. Вот, примерно сказать, Микола Хлюп поработает в праздник – Бог и наказай его полосы градом, да и у нас все хлеба выбило».<sup>70</sup>

Даже если эти грехи были грехами отдельных лиц или группы лиц, страдала и брала на себя ответственность за них вся община. В таких случаях жители деревни хотели построить часовню как своеобразный отклик на посещение Божие и коллективное обещание вечно помнить Его гнев и конечную милость, обещание, которое реализуется особыми молитвенными службами, отправляемыми в этот день.

Верующие также приводили и другой повод для строительства часовни в связи с природной катастрофой. Это была форма «благодарности Всевышнему».<sup>71</sup> Прихожане желали увековечить милость, которую Господь явил тем, что эпидемия, буря или пожар утихли. Тема благодарения возникала в прошениях на возведение часовни гораздо чаще, чем тема гнева Божия. В часовнях, построенных в знак благодарности за избавление от бедствий, селяне ежегодно устраивали благодарственные молебны.

Какова бы ни была причина возведения часовни, это сооружение поддерживало память о значительном для людей событии осязаемым образом. В этом случае наличие часовни и молитвы, возносимые в них прихожанами, придавали местным событиям историческое значение. В некотором смысле воздвигнутые в деревнях и в провинциальных городах часовни выполняли ту же функцию, что и часовни, которые увековечивали памятные события всей русской истории. Деревенские и городские часовни тоже являлись историческими памятниками, запечатлевшими событие, память о котором необходимо было сохранить для потомства. Знамена и чудеса оставались не событиями минувшего, запечатленными в писании, но фактами собственной жизни верующих, которые служили доказательством присутствия среди них Бога. Часовни прославляли это присутствие и свидетельствовали о нем.

Важность часовни как священного исторического памятника можно также увидеть в том факте, что верующие часто заново воздвигали часовни, которые приходили в негодность. Прощения о таком повторном строительстве свидетельствуют, что даже по мере того, как модернизация и индустриализация начали оказывать влияние на жизнь отдаленных деревень, верующие не рассматривали часовни как пережитки прошлого, от которых следовало избавиться. В то же время строительство часовен невозможно рассматривать в связи с живучестью суеверий, которые обыкновенно исчезали по мере более глубокого проникновения в деревню школьного образования. Жители деревень обновляли или вновь отстраивали часовни, которые пострадали от пожара или наводнения, воспринимая их

как связующую нить между поколениями. Они считали себя обязанными хранить и передавать память о священном событии, свидетелями которого являлись часовни, чтобы «со временем их детьми эти праздники не прекратились».<sup>72</sup> Прихожане, напротив, иногда оплакивали «равнодушие своих предков», которые допустили, что значение святого места было предано забвению.<sup>73</sup> В таких случаях они обращались с прошением выстроить часовню заново, чтобы оживить изгладившуюся было память об этом месте. Часовни, следовательно, служили для того, чтобы усилить и освятить семейные и общинные связи.

Верующие также строили часовни, чтобы выполнить обет, данный Богу. Обет являлся особым проявлением православного благочестия и был распространенной практикой, общей для всех социальных групп России, включая духовенство, задолго до XIX в.<sup>74</sup> Помимо установленных пожизненных обетов, касающихся монашеского пострига и брачных связей, существовали и другие обеты, которые обычно имели краткосрочный характер. Верующие часто давали обет сделать что-то в честь Бога в благодарность за избавление от бед или напастей, таких как трудная беременность, больной ребенок, сильная зубная боль или смертельная опасность. Давали обещание, например, совершить паломничество в монастырь, чтобы поклониться особочтимой иконе или отработать в этом монастыре определенный срок. К числу обетов относились также особенные пожертвования в пользу бедных, обещание украсить приходскую церковь, нести иконы во время праздничного крестного хода, соблюдать пост в течение более или менее длительного срока или возвести часовню. В самом деле, прошения на строительство часовни часто содержали упоминание о данном по этому поводу обете.<sup>75</sup>

Обеты понимались как налагаемые на себя обязательства не столько в смысле приношений Богу за Его благоволение, сколько как проявления любви и признательности, свидетельствующие о присутствии Бога в человеческой жизни и Его участии в жизни верующих. Нередко они предназначались также для того, чтобы очистить тело и чувства; а это, в свою очередь, как надеялись верующие, очищало сердца. Как писал один церковный писатель, душа пользуется обетами вместо крыльев, посредством которых «она расширяет в области благодетия свой полет к Богу».<sup>76</sup> Нередко в качестве примера обета приводили историю о помазании Марией, сестрой Лазаря, ног Христа фунтом драгоценного мира (Ин. 12: 3). Обет – это поступок, хотя и являющийся богоугодным, но не могущий служить руководством, обязательным для всех. Православные рассматривали

обет как традицию, унаследованную от древнего Израиля, как она была описана, например, в истории Иакова (Быт. 28: 20–22; 31: 13). Хотя любая добродетель требует усилия, такое усилие ценится намного выше, если оно совершается сознательно и добровольно, а не потому, что этого требует закон. Аналогичным образом, хотя деяния, совершенные во исполнение обета, могли быть легко совершенны и без провозглашения какого-то обещания, обет понимался как дисциплинирующее напоминание о долге перед Богом. Обет помогал запечатлеть момент в сознании человека, когда он осознавал свою связь с Богом с предельной ясностью, память о которой нелегко было стереть.

Хотя характер даваемых обетов являлся делом личного благочестия – определенными отношениями между личностью и Богом, эти личные обещания часто касались также и жизни других людей, становясь заботой всей общины, особенно в таких случаях, когда кто-то решал во исполнение данного им обета построить часовню. Так, в 1898 г. верующие из Яренского уезда подали прошение на имя епископа Вологодского относительно часовни, находящейся в их деревне. Задолго до этого член их общины Филипп Яранов отправился в Соловецкий монастырь помолиться перед мощами святых Зосимы и Савватия во исполнение обета, данного им, когда он был болен. На обратном пути он попал в ужасную бурю. Во время нее он дал другой обет: по возвращении домой сделать «богоугодное дело». Когда паломник вернулся домой, он воздвиг крест возле родника, в целительную силу которого верили местные крестьяне, и построил стену вокруг креста, чтобы защитить его от непогоды. С течением времени люди принесли сюда иконы и установили их внутри ограждения, так что это все стало похоже на часовню. Тысячи верующих собирались каждый год в этой часовенке, причем некоторые из них приходили сюда из мест, расположенных на расстоянии более полутора верст от нее. В 1898 г., когда упомянутое строение, служившее часовней, пришло в негодность, община, к которой принадлежал Яранов, взяла на себя издержки по возведению новой часовни и поддержанию ее как общей собственности.<sup>77</sup>

Обеты также могли исходить от всей общины, их обычно давали после природных бедствий. Соответствующие прошения к церковным властям – независимо от того, были ли они посланы сельскими или городскими общинами, – отличались настоящим тоном, которого не было в прошениях иного содержания. Верующие из деревни Лебедевская Вологодской епархии обосновывали свою нужду в часовне цитатой из Второзакония: «Если дашь обет Господу Богу

твоему, немедленно исполни его, ибо Господь Бог твой взыщет его с тебя, и на тебе будет грех...» (Втор. 23: 21–23). Большинство членов сельских общин, по-видимому, молча присоединялось к обету, данному общиной, независимо от конфессии, которой они придерживались, поскольку никто не хотел, чтобы его потом обвиняли в бедствиях, которые могли обрушиться на общину, если бы обет остался невыполненным.<sup>78</sup>

Очевидно, что распространенная практика давать обеты сообщала русским часовням дополнительный смысл. Часовни в этом смысле были свидетельством особых связей между местной общиной и Богом, – такое обетование ежегодно подтверждалось молитвенными богослужениями. Обеты, которые давали на неопределенный срок, с тем чтобы их исполняли и последующие поколения, объясняют то особое значение, какое приобрели воспоминания и память в православной культуре. Подобно древним израильтянам, верующие полагали, что забвение единожды данных обетов грозило навлечь на нарушителя гнев Божий. Из-за серьезности угрозы, с которой был сопряжен обет, а также под влиянием связанных с обетом чувств раскаяния, готовности к жертве или надежд, часовни и богослужение в них приобретали особое значение в жизни обитателей данного села – значение, которое приходская церковь разделяла далеко не всегда.

Наряду с указанными причинами, прихожане строили часовни также для того, чтобы расположить в них иконы святых, почитаемых в данной именно местности, или чтобы иметь подобающее место для икон, которые духовенство ежегодно доставляло в их деревню, когда требовалось отслужить особенные молебны. Хорошо известно, что живущие в деревне прихожане держали иконы у себя дома; менее известно, что некоторые иконы находились в совместной собственности односельчан. Многие деревни обзаводились иконой в честь церковного праздника, увековечивающего важное для них событие, или иконой святого, к которому селяне обращались за помощью как к «осязательному напоминанию о милосердии Божиим».<sup>79</sup> Купленные на деньги общины, такие иконы становились коллективной собственностью верующих данного села. Ежегодно, в день праздника приобретенной таким путем иконы, приглашенное из приходской церкви духовенство служило молебен перед иконой, установленной в самом центре деревни. Остальное время года икона хранилась в крестьянских домах или иногда в местной приходской церкви.

Прихожане считали, что у иконы должно быть свое собственное место – это представление находится в полном соответствии с

восточноправославной традицией иконопочитания. Верующие из деревни Залесье Вологодской епархии, например, после вспышки эпидемии приобрели копию Смоленской иконы Божией Матери. В течение года икона переходила из дома в дом, но затем представитель общины написал епископу от имени односельчан: «Таковое местонахождение сей иконы мы считаем не вполне приличным и благочестивым».<sup>80</sup> Они подали прошение о постройке часовни в пределах деревни, с тем чтобы создать в их селе такое святое место, где икона хранилась бы постоянно. В 1878 г. Лавру Семенову, крестьянину и церковному старосте из деревни Павловское Тверской губернии, приснился сон, в котором он слышал голос, приказавший ему воздвигнуть «приличное место» для иконы Божией Матери, именуемой «Живоносный Источник». Этот сон имел своим следствием 10-летнее строительство часовни, в котором приняли участие не только жители данной деревни, но также и близлежащих деревень.<sup>81</sup>

Иногда в постройке часовни крестьяне видели не столько способ создать, сколько обозначить святое место, которое, как они верили, уже существует. Как миряне, так и местное духовенство почитали немало священных мест в русском религиозном ландшафте, которые не получили официального признания у церковных властей, но привлекали множество паломников. Часто сведения о подобных местах передавались из уст в уста, и слава их распространялась не только среди жителей окрестных деревень.

С чего начиналось почитание какого-нибудь места как священного? В случае с колодцами или источниками достаточно было слухов о целебных свойствах их воды, чтобы возбудить интерес у верующих, живущих на значительном расстоянии (ил. 3.8).<sup>82</sup> Обычно такие места сначала привлекали внимание верующих в связи с конкретным случаем: скажем, кто-то нашел икону возле источника или колодца и верил, что она появилась там чудесным образом;<sup>83</sup> кто-то другой рассказал о виденном им сне, в котором святой направил человека к определенному источнику.<sup>84</sup> Обобщая, можем сказать, что появление иконы или креста в любом месте, будь это источник, поле, колодец или берег реки, делало данное место святым. Верующие считали найденные там иконы принадлежащими всей деревне, а не тому, кто их нашел. Хотя обычно такие места уже были помечены знаками, обозначающими место поклонения (покрытый деревянный крест или икона, висящая на близлежащем дереве), живущие окрест верующие часто желали, чтобы часовня обеспечила данной местности большее признание и облегчила возможность проведения богослужения.<sup>85</sup>



3.8. Часовня во имя Св. Петра. Олонецкая губерния, между селами Верхнее Новое и Космозеро. РЭМ, С.-Петербург

Наконец, верующие считали святыми также те места, где когда-то находились монастыри и церкви, — отчасти из-за особенно благочестивых лиц, которые посещали эти монастыри и церкви или жили там, а также из-за особо почитаемых икон, которые обычно там хранились. Само признание храма в качестве Дома Божиего вызывало уважение к местности, где он находился, и, в представлениях некоторых верующих, требовало возведения часовни, чтобы увековечить память о святой общине. Верующие из деревни Перегоновки Полтавской епархии, обращаясь с просьбой разрешить им построить часовню на месте бывшего монастыря, писали в 1900 г.: «Какое же может быть более благочестивое церковное воспоминание о существовании древнего монастыря и пребывании в нем чудотворного образа Божией Матери более 50 лет?».<sup>86</sup>

Таким образом, стремление верующих строить часовни открывает двойную ориентацию живущих по селам православных мирян в церковном мире. С одной стороны, желание построить часовню часто выражало центростремительную ориентацию в религиозной жизни верующих по отношению к приходской церкви, а через приходскую церковь к православной церкви в целом. Особенно в больших приходах, где приходская община состояла из множества деревень с населением свыше пяти тысяч жителей, часовни позволяли разделить приход на более мелкие единицы, в которых люди ближе были связаны друг с другом. В этом отношении такие мелкие единицы можно рассматривать как православный аналог «базовым церковным общинам», о которых пишут как о существенной черте католических стран Латинской Америки.<sup>87</sup> Сельские верующие действительно не видели ничего странного в том, чтобы иметь свою собственную часовню и одновременно принадлежать к приходу и епархии. Часовни, как правило, отражали желание верующих быть частью «официального» православия и не являлись знаком какого-либо несогласия с ним. И хотя обычай посвящать часовни политическим событиям и событиям из жизни императорской семьи обычно не рассматривался как ориентированный на приход, он тем не менее был проявлением централизующей тенденции в религиозной жизни деревни.

С другой стороны, возведение часовен также выражало центробежную тенденцию в православии села, отделяющую его от учреждений центральной власти. Особенно когда верующие жили в относительной близости к приходским церквам, их желание иметь часовню показывало их стремление проявлять свою веру. В этом смысле часовни можно рассматривать как отражение более широкой (и распространенной не только среди крестьян) тенденции мирян «делать своим» окружающий их мир. В результате, в некоторых случаях церковное сознание мирян, особенно сельских, было в большей степени связано с часовней, чем с ближайшим приходским храмом. Такая тенденция к локализации религиозной жизни имела широкое распространение и поддерживалась тем, что, согласно церковным правилам, от мирян требовалось причащаться только один раз в году. Как следствие, в народном представлении литургическая служба не в полной мере отождествлялась с причащением, и потому Божественная Литургия отчасти рассматривалась как обычное богослужение. И хотя отсутствие священника могло уменьшить значение и торжественность общественной молитвы, многие верующие были убеждены в том, что «молитва есть молитва», и в

этом смысле чтение обедницы или часов в часовнях для них мало чем отличалось от посещения церкви.<sup>88</sup> Таким образом, посещение часовни представляло собой альтернативу хождению в церковь; часовня помогала создать церковное устройство, которое было даже в большей степени основано на местной общине, чем приход.

В заключение следует подчеркнуть, что для отдельно взятого верующего или для общины часовня могла символизировать обе эти тенденции. В одном и том же прошении могли перечисляться мотивы, требующие построения часовни, которые относились к разным категориям – как, например, дальность расстояния от приходской церкви и желание увековечить избавление от природных бедствий. Таким образом, даже когда верующие строили часовни, чтобы обозначить святое место или местонахождение чудотворной иконы, это не приводило к сужению границ их православного мира. Религиозная жизнь вокруг этих часовен часто имела свою собственную динамику, которая была связана с религиозной жизнью местного прихода лишь бюрократически, поскольку к приходу была приписана данная часовня. Тем не менее подобные часовни входили в обширную сеть мест для паломничества, отнюдь не ограничивавшихся приходом. Таким образом, даже в этих случаях церковный мир сельских верующих не замыкался в пределах того, что они считали своим собственным. Православие и церковная община были явлениями, которые выходили за пределы отдельной местности.

### Трения вокруг часовен

Среди духовенства вопрос о часовнях вызывал неоднозначную реакцию. Многие приходские священники горячо ратовали за их возведение. Нередко они обращались к архиерею с целью поддержать общину, если прошение общины отклоняла епархиальная администрация. Приходские священники часто считали часовни необходимыми и душеполезными, принимая во внимание усилия, приложенные крестьянами при их возведении, и благочестивое рвение, обнаруженное в стремлении к строительству часовни.<sup>89</sup>

В 1888 г. духовенство Поцкало-Ильинского прихода в Тотемском уезде Вологодской епархии поддержало проект строительства часовни. Решавшие вопрос утверждали, что часовня вдохновит верующих на выполнение их религиозных обязанностей. По воскресеньям и в дни церковных праздников у тех, кто не мог посещать церковь, была бы возможность молиться в часовне. Пока поются

церковные песнопения, «существование часовни будет как бы напоминанием о святом храме и пред нею они могут молитвенно выражать свои чувствования и прошения как бы перед лицом Самого Творца».<sup>90</sup>

Священники поддерживали усилия по строительству часовен, поскольку часовни были связаны с храмом и потому что они служили постоянным источником «пробуждения религиозных мыслей».<sup>91</sup> Более того, местное духовенство часто служило всенощные накануне особых церковных праздников именно в часовнях, чтобы здесь могли присутствовать все члены деревни или общины, расположенной вдали от приходской церкви. Это было особенно важно для женщин в северных деревнях, где церкви находились на значительном расстоянии друг от друга и в дни церковных праздников женщины оставались дома, чтобы приготовить праздничный обед.<sup>92</sup>

В связи с этим в некоторых областях священники начали поддерживать возведение так называемых часовен-школ. Типичная часовня-школа имела отдельные комнаты в передней части здания для сторожа, школьного учителя, кухни и спальные комнаты для детей, которые жили слишком далеко от школы. Основное помещение часовни служило и классной комнатой, и местом для молитвы. Когда часовня находилась очень далеко от приходской церкви, епархиальные власти иногда разрешали установить в ней даже алтарь с престолом.<sup>93</sup>

Приходские священники поддерживали строительство часовен не только в случаях, когда деревни находились далеко от приходской церкви или когда речь шла об обете, данном общиной. Иногда они также разделяли стремление мирян увековечить святое место. Например, в 1872 г. священник Вятской епархии обратился от имени группы прихожан к местному архиерею с прошением разрешить возвести часовни на месте, которое местное население называло «святым источником». Будучи местом народного паломничества в течение полувека, источник к тому времени начал привлекать еще больше людей, поскольку некоторые из паломников свидетельствовали о его целительных свойствах. Официальный осмотр места, произведенный при участии местной полиции и врача, не обнаружил никаких признаков мошенничества или суеверия, и потому епархиальный епископ, а также Святейший Синод дали разрешение на строительство часовни в том месте.<sup>94</sup>

Как показывают приведенные выше примеры, многие представители духовенства не видели ничего плохого в стремлении крестьян строить часовни. Они не выказывали никакого беспокойства отно-

сительно возникновения «суеверий» или потенциальной угрозы для жизни прихода. Наблюдая искреннее отношение своих прихожан к местной приходской церкви, многие представители духовенства видели в часовне возможность приблизить церковный приход к каждой деревне. В действительности, приходское духовенство так часто выступало за часовни, что местные жители нередко считали благословение их приходского священника достаточным, чтобы начать строительство новой часовни.

Тем не менее духовенство не всегда принимало проекты по строительству часовни с подобной легкостью. Как уже отмечалось, предложения о постройке часовен в обеих столицах России, Петербурге и Москве, обычно отклонялись, потому что церковные власти полагали, что там нет никакой нужды в часовнях, так как достаточно и храмов.<sup>95</sup> Что касается часовен в сельской местности, иногда представители духовенства сомневались в целесообразности проекта, особенно когда речь шла об увековечении святых мест или чудесном явлении икон. Если строительство часовни было связано с особо почитаемыми иконами, с колодцами или источниками, которые считались священными, такой проект подвергался особенно тщательному рассмотрению. Согласно «Духовному регламенту» Петра Великого, многие явления, которые не являлись нововведением в России и относились к восточнохристианской культуре в целом, были потенциально связаны с ложными чудесами и с «суевериями» в самом широком смысле этого слова. Однако, несмотря на то что «Устав духовной консистории», принятый в 1841 г., также содержал наказ епископам и приходским священникам удерживать православных христиан от «всяких суеверий и суеверных обрядов», он не давал точного определения всем этим понятиям.

Как же понятие суеверия трактовалось духовенством в рассматриваемый период? Русское слово «суеверие» происходит от слов, означающих «пустой», или «напрасный», и «вера». Как сказано в одной проповеднической энциклопедии, это была «вера, ни на чем не основанная».<sup>96</sup> В другом справочнике суеверие определялось как вера во что-то, что или не существует, или существует, но понято превратным образом.<sup>97</sup> Сходные во многих отношениях с описанием, содержащимся в «Духовном регламенте» Петра Великого, подобные определения суеверия давали возможность подвести под данное понятие широкий спектр обычаев и верований. Сюда относятся верования и обряды, восходящие к языческому прошлому, а также те, что – как полагали – находятся за пределами православия, такие как вера в определенных духов, предсказания судьбы, народ-

ные заклинания, которые нередко включали фрагменты традиционных православных молитв. Как напоминали читателям руководства для пастырей, еще во времена раннего христианства пристрастие паствы к подобным обычаям вызывало суровое наказание – вплоть до пятилетнего лишения причастия.<sup>98</sup>

Духовенство неоднозначно относилось к обычаям, связанным с языческим прошлым России. Так, журнал «Руководство для сельских пастырей» регулярно включал статьи, осуждающие различные верования и обычаи, которые восходили к дохристианским, языческим корням. Многие представители духовенства полагали, что все «суеверия» греховны и скрывают себялюбие, а также недостаток веры в Бога.<sup>99</sup> Однако были и такие, кто не разделял этого мнения. Как сказано в одном пастырском руководстве в статье на слово «суеверие», «не нужно увеличивать дело». Согласно этой статье, многие пережитки языческого прошлого – такие, как вера в различных духов – не наносили ущерба православным и не имели никаких вредных последствий для их нравственности. Следовательно, не стоит пастырям обличать их и бороться с ними.<sup>100</sup> Обсуждая вопрос о часовнях, духовенство, действительно, не выражало озабоченности по поводу суеверий, если они толковались таким образом.

Однако иногда термин «суеверие» также использовался применительно к некоторым обычаям, связанным с традиционными для православных реалиями, как, например, чудотворные иконы или целебная вода колодцев и источников. Поскольку критерии для понятия «православный» были недостаточно ясными, относительно них не было общего согласия даже среди духовенства. С точки зрения пастырей, духовная проницательность, необходимая для дифференциации в таких случаях, превышала возможности многих мирян. Характерный признак суеверия, как сказано в одном справочнике, заключается в том, что «оно видит таинственную связь между самыми разнородными предметами и без всякого исследования приписывает им чудесные свойства и действия».<sup>101</sup> Проблема заключалась в том, что действия, с которыми часто ассоциировалась предположительная склонность к суеверию – почитание икон, питье святой воды – являлись обычным делом в жизни православных. Разница заключалась, по мнению духовенства, в отношении к делу и в намерении, с которым было предпринято соответствующее действие. Как указывал один священник, суеверие предполагало приписывание чудесной силы «вещам как вещам» и бороться с таким поверхностным пониманием религиозной веры было долгом пастыря.<sup>102</sup> Очевидно, разделяя этот взгляд, епископ Костромской в

1884 г. отклонил просьбу жителей деревни Беляево возвести часовню на том месте, где в течение двухсот с лишним лет стояла церковь. Поскольку паломники часто собирались здесь для молитвы и нередко брали с собой оттуда землю для лечения больных, он утверждал, что это место было предметом «суеверных поклонений». Дозволить строительство часовни на этом месте означало бы только потакать сомнительному поведению.<sup>103</sup>

Однако нежелание поощрять суеверия не являлось основным аргументом среди тех, кто духовенство приводило против строительства часовен в конце XIX–начале XX в. Соображение, высказанное в 1874 г. одним благочинным из Вологодской епархии, встречалось гораздо чаще: «Мною замечено, что при устройстве в каком-либо селении часовни усердие жителей к церкви ослабляется, равно и ревность к св. богослужению <...> Главную действующую причину при устройстве часовни не столько бывает, кажется, религиозное влечение, сколько какое-то непонятное самолюбие – иметь только в своем селении часовню».<sup>104</sup>

Такое понимание отражает мнение, распространенное среди церковных властей, опасавшихся, что верующие начнут предпочитать часовню приходской церкви. Заслуживает внимания тот факт, что благочинный не сомневается в «православии» сельских мирян. Его замечание об их тщеславии и суетности затрагивало более серьезную тему для пастырского беспокойства – вопрос о внутреннем устройстве церковной общины: независимость мирян и возможный выход некоторых групп из приходской общины, которая находилась в прямом ведении священника. Духовенство было крайне чувствительно к любым проявлениям «самовольства» или «самочинства», будь то собрания верующих прихожан, желавших послушать мирских проповедников, живших неподалеку от часовни, или возведение мирянами часовен без разрешения властей.<sup>105</sup>

Термин «самовольный» в материалах русских архивов, относящихся к дореволюционному периоду, встречается достаточно часто, и потому стоит на нем кратко остановиться. В начале XVIII в. митрополит Ростовский Димитрий включил «самовольство» в общий перечень грехов, причастность к которым следовало обдумать, готовясь к таинству исповеди. Этот перечень получил широкое распространение в России вплоть до революции. В жизни прихода обвинение в самовольстве обычно звучало, когда речь шла об особых видах благочестия, проявлявшихся со стороны верующих. Такая деятельность, как строительство часовни, чествование праздников и особое почитание икон, входила в традицию православного христианства.

Однако в дореволюционной России в некоторых особых случаях – когда подобная практика нарушала церковный порядок – духовенство рассматривало такие действия как несовместимые с православием. В глазах духовенства, самоволие мирян означало приоритет личных интересов над интересами всей общины.

Не следует забывать, что идея «самовольного» поведения присутствовала в общей религиозной культуре той эпохи и не была просто риторическим приемом какого-то мнимого «клерикализма». Как было показано в предыдущей главе, миряне, в свою очередь, обвиняли в «самовольном» поведении представителей духовенства, особенно в жалобах епархиальным епископам на своих священников. Прихожане обижались на пастырей, когда те не спрашивали их мнения при принятии решений по делам прихода. Таким образом, термин «самовольное поведение» имел отрицательный смысл в глазах как духовенства, так и прихожан. Этот термин подразумевал дефицит общей ответственности и подотчетности в сознании того или иного прихожанина. Обвинение в «самовольстве» – поскольку оно использовалось также мирянами – не было просто обвинением в непослушании, в монашеском смысле этого слова. Здесь есть особый нюанс. В самом деле, этот термин редко используется в архивных материалах, когда речь идет о личном благочестии. Скорее этот термин обозначал отношения между личностью и религиозной общиной, которая состояла как из духовенства, так и из мирян и имела единую систему культурных символов и структур, разработанные роли и обычаи.

Вернемся к вопросу о строительстве часовен. Духовенство иногда было также обеспокоено тем, что чрезмерное внимание к часовням будет иметь своим результатом финансовые потери приходской церкви. Деньги в этом случае становятся символом преданности приходу и его единства. Если верующие не желали увеличить финансовую поддержку своей приходской церкви, это могло означать, что приходская церковь перестала быть средоточием духовной жизни в данной деревне. Спротивление духовенства активному развитию часовенной культуры часто воспринималось мирянами как обида духовенства на то, что верующие собирались на молитву в часовнях, а не в приходской церкви.<sup>106</sup>

Показательным примером этого может служить часовня, построенная в 1874 г. в деревне Алешевское Вологодской епархии. Двадцать лет спустя после ее строительства духовенство прихода, к которому относилась деревня, пожаловалось епархиальным властям, что прихожане не поддерживают материально свою при-

ходскую церковь. Жители села, в свою очередь, оправдывали свои действия перед епископом тем, что им приходится заботиться о часовне. По утверждению духовенства прихода, предпочтя часовню приходу, верующие изолировали свою часовню от прихода, духовенства и приходского старосты. Жители села избрали своего собственного старосту, чтобы присматривать за часовней. Ни они сами, ни этот староста не признавали «законного контроля» приходского священника или приходского старосты. Более того, духовенство жаловалось, что у них нет свободного доступа к столь драгоценной для поселян часовне. Когда они приходили служить в ней молебны, члены причта должны были каждый раз ждать, чтобы кто-нибудь впустил их в часовню. Когда же они пытались разрешить эту проблему сами, то терпели неудачу, «в силу привычки крестьян к излюбленным порядкам самоуправления».<sup>107</sup>

Трения из-за часовен между церковными властями и мирянами в основном возникали вследствие различного восприятия одних и тех же явлений. То, что духовенство воспринимало как проявление «самовольного поведения» или «самоуправления», в глазах мирян было естественным выражением религиозных убеждений, удовлетворением своих духовных потребностей и защитной мерой в отношении того, что им, по их убеждению, принадлежало. Не разрывая связей с односельчанами и не восставая против неписаного кодекса поведения, которому традиционно подчинялись отношения между пастором и пастырем, верующие хотели контролировать те вопросы, которые, как они полагали, они были способны решить сами.

Хотя отрицательное отношение к часовням со стороны местного духовенства проявлялось только спорадически, заботы и опасения, которые при этом выражались, задавали тон официальной политике церковных властей в вопросе о строительстве часовен. Как консистория, так и Святейший Синод, бдительно отмечали случаи, когда миряне пренебрегали своими обязанностями по отношению к приходу и чересчур ревностно заботились о своей часовне. В статье «Часовни в наших селах», единственной статье о часовнях, опубликованной в журнале «Руководство для сельских пастырей», о часовнях говорится в сдержанном тоне, и это создает впечатление, что все приходские священники относились к часовням отрицательно. Автор статьи, священник Николай Юстинов, рассматривал часовни как альтернативное храму молитвенное пространство для народа, отвлекающее его от надлежащей литургической обстановки приходской церкви. Как указывал Юстинов, когда священник спрашивал прихожан, в чьих деревнях существовали часовни, почему их



не было в церкви в то или иное воскресное утро, те часто отвечали: «Да мы были в часовне: все равно молитва-то!». Это отношение, заявлял Юстинов, имело два отрицательных последствия. Во-первых, верующие привыкали к общественной молитве без священника. Во-вторых, это лишало приходскую церковь необходимой финансовой поддержки.<sup>108</sup>

Такое отрицательное отношение к часовням имело исторические корни в церковной истории России, особенно в связи с расколом XVII в., который явился одной из причин, почему Петр Великий с подозрением относился к самой идее строительства часовен. Однако в конце XIX в. опасение проповеднической деятельности старообрядцев уже не могло быть ведущей причиной для отрицательного отношения духовенства к часовням. К этому времени церковное законодательство, регулировавшее практику возведения часовен, в целом исключало какие-либо серьезные сомнения относительно побудительных причин для строительства. В соответствии с имеющимися правилами, часовни могли быть построены только «по самым достойным уважения причинам».<sup>109</sup> Чтобы избежать столкновения интересов, церковные власти обычно, давая согласие на строительство часовни, выдвигали особые условия. Простым, доходчивым языком они извещали верующих, что часовня будет находиться в административной юрисдикции местного приходского духовенства и церковной старосты. Крестьянские общины, таким образом, не могли назначать особого старосту для присмотра за местной часовней. Они также должны были делить собранные пожертвования поровну между часовней и приходской церковью.<sup>110</sup> Чтобы посещение часовен не стало заменой хождения в церковь, согласно епархиальным установлениям, в часовнях нельзя было устанавливать престолы и возвещать о начале службы в них звоном колоколов.<sup>111</sup> Как объяснял костромской епископ Александр (Кульчицкий), колокола, которые призывали бы верующих к молитве, могли легко отвлечь прихожан от посещения местной приходской церкви.<sup>112</sup>

Несмотря на все эти меры, миряне по-прежнему проявляли так называемое самоволие в отношении строительства и украшения часовен. Они не всегда спрашивали разрешения у епархиальных властей на строительство и расширение часовни. Во многих случаях миряне считали достаточным получить благословение у местного священника на подобное предприятие. Причем такая практика наблюдалась не только среди верующих на селе.<sup>113</sup> Случалось, что прихожане обращались за разрешением и, не видя причин для возможного отказа, начинали строительство еще до получения ответа.

Вопреки официальным правилам, они пристраивали к часовням небольшие колокольни и часто назначали старосту, который надзирал за содержанием часовни.<sup>114</sup>

Бывало, церковные власти узнавали о возведении часовни без официального разрешения, только когда кто-то сообщал им о такой часовне или когда часовня по какой-либо иной причине привлекала их внимание.<sup>115</sup> В 1867 г., например, епархиальные власти узнали о часовне, возведенной на фундаменте церкви в деревне Бурцево Московской епархии, только когда пришло сообщение о том, что из этой часовни были украдены деньги. Очевидно, что часовня была построена без официального разрешения и не была зарегистрирована в приходских документах.<sup>116</sup>

Похожая история произошла в Вологодской епархии в 1895 г. В ходе обычного расследования о краже денег из деревенской часовни епархиальные власти отметили, что часовня не была зарегистрирована в приходе, за официальным разрешением на ее строительство никто никогда не обращался. Это повлекло за собой новые открытия. Епархиальные власти выяснили, что строения часовенного типа находились в округе в каждой деревне, хотя по приходским документам официально была отмечена только одна часовня. Местное духовенство доказывало, что верующие построили эти здания для того, чтобы поместить в них иконы, и содержали их без какого-либо материального ущерба для приходской церкви. В результате расследования консистерия пришла к выводу, что такие строения, не зарегистрированные в приходских документах, по всей вероятности, находились также и в других районах епархии.<sup>117</sup>

Как следствие означенного разбирательства, 5 сентября 1895 г. Вологодская консистерия издала указ всем благочинным сообщать о существовании строений часовенного типа.<sup>118</sup> Благочинные всех уездов Вологодской губернии, за исключением одного, доложили о существовании незарегистрированных часовен, похожих по виду на небольшой амбар. Авторы таких докладных сообщали, что сельские общины начали возведение этих зданий по собственной инициативе и содержали их на средства общины. Ключи от часовни обычно доверяли одному из уважаемых членов общины, выбранных с согласия всей деревни. Он присматривал за содержанием часовни и отчитывался о ситуации только перед сельским сходом. Сельские сходы не передавали приходской церкви какой-либо части пожертвований, поступивших на содержание часовни.

Полученные доклады вызывали в консистерии понятного рода беспокойство. Живущие по селам верующие не только строили

часовни-амбарчики без официального разрешения и часто без предварительного уведомления приходского священника, но и сама религиозная деятельность в этих часовнях оценивалась как поведение, «не подчиненное никакому правильному контролю». <sup>119</sup> 10 мая 1897 г. консистория издала циркуляр, излагающий неотложные меры в отношении построенных без разрешения часовен. Все часовни, возведенные без официального разрешения, надлежало снести, и приходскому духовенству предписывалось хранившиеся там иконы поместить для сохранности в местную приходскую церковь. <sup>120</sup>

Не заставивший себя долго ждать ответ мирян отражает сильную приверженность к часовням со стороны верующих по всей России. Узнав от приходских священников, что их часовни должны быть снесены, они писали прошения, в которых объясняли, почему часовня так для них необходима и почему властям следует разрешить их общине сохранить самовольно построенную часовню. Многие из этих прошений просто и убедительно излагали религиозное значение часовни для сельской общины. Как писали в Вологодскую епархию жители деревни Семеновское, насчитывавшей 15 дворов, они построили свою часовню 17 лет назад. Хотя они не обращались с прошением к епархиальным властям, они построили часовню с ведома своего приходского священника. Они считали, что для них часовня крайне необходима, особенно в летние месяцы, когда посещать церковь им было практически невозможно. Они часто собирались в часовне по воскресеньям и церковным праздникам и слушали, как грамотные члены общины читали им вслух Псалтирь. Ко всему прочему, их священник дважды в год проводил в часовне богослужение. Они просили, чтобы обсуждаемую часовню оставили им для «вечной молитвы». <sup>121</sup>

Однако реакция других общин не была такой взвешенной, и они высказывали свое непонимание и расстройство в связи с новыми строгими правилами, принятыми в отношении часовен. Верующие из одной деревни Тотьминского уезда о грозящем сносе их часовни писали: «...мы считаем [это] делом страшным и великим грехом». <sup>122</sup> Другая группа поселян предупреждала: «...закрытие и уничтожение такой чтимой часовни наведет на нас грусть и сожаление, а в окрестных жителях возбудит ропот». <sup>123</sup> Еще в одном прошении верующие выражали свое отчаяние по поводу проводимой церковными властями политики, заявляя, что она унижает прихожан перед их соседями-старообрядцами. «Раскольники во все горло начали кричать по поводу закрытия часовен, что вот де у вас, никониан, стали закрывать молитвенные дома, значит, у вас вера неистинная». <sup>124</sup> Ко-

роче говоря, попытка церковных властей урегулировать строительство часовен только вбила клин в церковную общину и еще больше противопоставила епархиальное начальство и мирян.

Приходские священники в целом поддерживали прихожан и извещали консисторию о том, что политика сноса часовен, в частности тех, в которых хранились особо чтимые иконы, могла иметь отрицательное воздействие на религиозные чувства людей. Один приходской священник написал в консисторию, что если часовню, о которой шла речь, закроют и снесут, это вызовет у людей неуверенность в жизни: их предки никогда не слышали о закрытии православных часовен, а уж если их закрывают, значит, «что-то тут кроется неладное». <sup>125</sup> В тех случаях, когда жители деревни обращались в Святейший Синод в обход местной консистории, Синод обычно соглашался с решением консистории. На основании архивных источников трудно решить, сколько именно часовен епархиальные власти закрыли по указу 1897 г., но сам факт, что они угрожали их закрыть, явился достаточным для некоторых верующих, чтобы начать сомневаться в приверженности официальных церковных властей к истинному православию.

Хотя вопрос о том, имел ли место систематический поиск «самовольных» часовен в других епархиях, остается открытым, известны отдельные случаи, когда епархиальные власти издавали приказ снести часовни, построенные без надлежащего разрешения. <sup>126</sup> Например, в 1886 г. члены трех соседних деревень Вершковской волости Костромской епархии, относившихся к разным приходским церквям, обратились к обер-прокурору Святейшего Синода в надежде сохранить свою часовню. Они писали, что им удалось благополучно разобрать ее в ходе пожара, случившегося в их деревне за четыре года до этого. Отстроив деревню заново, они страдали при виде, что «святое место часовни стоит пусто, без святого здания, где мы, как и предки наши, приносили теплые молитвы». <sup>127</sup>

Местное духовенство объяснило жителям этих деревень, как получить разрешение епархии, без которого нельзя было начинать строительство. Общины заручились помощью одного местного священника в получении необходимых документов. Тем временем местный становой пристав посоветовал крестьянам просто построить часовню заново из того же материала и на том же месте, на котором она стояла в течение более ста лет, что они и сделали. Консистория узнала об этом от местного благочинного, сочла поведение крестьян «самовольным» и приказала снести часовню, а бревна пустить на дрова для отопления приходской церкви. В своей жалобе в Святей-

ший Синод крестьяне писали, что они отказались исполнить этот приказ, поскольку считали подобное деяние греховным. Они ходатайствовали о том, чтобы Синод отменил решение консистории. В конечном счете они получили положительное решение Синода на свое прошение.<sup>128</sup>

Не всем, кто подавал прошения, так везло. Илья Машечков из деревни Куликово Тамбовской епархии, например, построил часовню без разрешения епархиальных властей. Последние узнали об этом, очевидно, только из прошения Машечкова, чтобы местное духовенство ежегодно отправляло две заупокойные службы в память о покойном царе Александре II. В ответ епархиальные власти сообщили Машечкову о своем решении снести часовню. Предпринимая последнюю попытку спасти ее, он писал: «Сломать часовню значило бы оскорбить мое святое чувство <...> Если молитва составляет истинно христианский долг, то все действия, препятствующие такому святому делу, не должны быть допускаемы».<sup>129</sup> Аналогичным образом в 1879 г. были расстроены планы Лавра Семенова, приходского старосты из Тверской епархии, упомянутого ранее. Заявив, что ему привиделся сон, в котором старосте был дан наказ построить часовню, Семенов заручился поддержкой других жителей своей деревни и взялся за сооружение часовни в честь почитаемой в данной местности иконы Богоматери и в память об Александре II. Однако, поскольку эта часовня была построена без официального разрешения, епархиальные власти приказали снести ее и предложили прихожанам выражать свои религиозные чувства в приходской церкви.<sup>130</sup>

Хотя распоряжение сносить часовни, построенные без официального разрешения, оставалось действительным вплоть до конца царского режима, после 1906 г. власти некоторых епархий смягчили свою политику в отношении часовен. В тех случаях, когда живущие на селе верующие строили часовни, не дождавшись официального разрешения, епархиальные власти не всегда спешили разорять их. Случалось, что местные власти принимали жесткие меры, а епархиальные и синодальные чиновники часто отменяли их решения. Так, крестьянин Павел Жгутов из Костромской епархии писал в Святейший Синод о своем желании на протяжении тридцати лет обозначить святое место на дороге, по которой он часто путешествовал из Петербурга в родную деревню. В 1912 г. он построил временное святилище на этом месте – «светильник православия», как он называл его, и вскоре узнал, что его постройку снесли. Он ужаснулся, узнав, что совершили это «не злодеи святотатцы, а... больно, страшно ска-

зать, служители Церкви».<sup>131</sup> Сам благочинный вместе с местной полицией снес святилище, поскольку постройка ее была «самовольной» и привлекала пожертвования, которые не контролировались местным духовенством. В конце концов, епархиальный епископ и Святейший Синод позволили Жгутову вновь возвести свое святилище, представлявшее собой каменный столб для иконы.

Сходным образом во многих епархиях власти после 1906 г. перестали считать близость деревни к приходской церкви препятствием для возведения в ней часовни. Верующие получали разрешение строить часовни даже в случае, если они не приводили никаких обоснований для подкрепления своего прошения. Теперь даже отдельные верующие в сельской местности, которым было почти невозможно – еще со времен Петра Великого – получить подобное разрешение, если у них не было поддержки общины, иногда получали разрешение возвести часовню во исполнение данного обета или просто ради «спасения чьей-либо души».<sup>132</sup> Изменившееся таким образом отношение к часовням было частью общей тенденции среди церковной администрации, которая стала более восприимчивой к религиозным чувствам мирян, особенно деревенских жителей, после кровавых событий 1905 г.

Часовни занимали исключительно важное место в духовной жизни православных верующих в последние десятилетия существования Российской империи. В отличие от церковного храма с его полным литургическим циклом, часовни, в которых богослужения обычно совершались раз-два в году, не охватывали всего спектра событий христианской истории. Поскольку миряне строили часовни, чтобы ознаменовать личные, местные или национально-исторические события, эти сооружения в большей степени выполняли функцию памятников, освящающих историческую память и связь поколений. Они становились своеобразной летописью различных событий, и само существование часовни было ежедневным напоминанием о событии, в честь которого она была построена. Возведением часовен миряне, особенно в сельской местности, вписывали свои – иногда разнохарактерные – личные и коллективные воспоминания и священные чувства в широкое полотно образов и идей, которые определяли своеобразие православной религии в до-революционной России.

Несмотря на то что они занимали важное место в религиозной жизни России, часовни все же стояли на периферии русского православия, поскольку церковная администрация не охватывала все

вопросы, связанные с часовнями. Хотя часовня, как правило, была приписана к собору, приходской церкви или монастырю, она была своеобразным церковным пространством, в котором обычные иерархические отношения между духовенством и мирянами не играли решающей роли. Часовни создавали среду, в которой общинные тенденции православия проявляли себя и воспринимались особым образом. Миряне часто сами решали вопрос о святости того или иного предмета и организовывали место, расписание и порядок проведения служб и публичных духовных чтений. В самом деле, многие члены Всероссийского церковного собора 1917–1918 гг. считали, что приходские общины должны сами решать, какие именно часовни в границах прихода – а многие из них были построены по личной инициативе – они готовы поддерживать сообща.<sup>133</sup>

Однако для тех церковных властей и священников, которые уравнивали иерархическое руководство и бюрократический центр с христианским единением и «правильным» устройством церковной общинной жизни, часовня и ее культура были источником постоянного беспокойства и даже раздражения. Они были склонны видеть любую несанкционированную или «самовольную» деятельность внутри или вокруг часовни как потенциально опасную, поскольку, по их представлениям, она подрывала единожды установленный порядок совместной церковной жизни. Часовни, согласно этим представлениям, были «гнездами», в которых вот-вот могли зародиться различные типы «сектантского» религиозного движения.<sup>134</sup>

Хотя религиозные разногласия и отступничество иногда на самом деле появлялись в связи с устройством часовен и других святых мест, анализ часовенной культуры в более широком контексте показывает, что часовни безусловно вносили свой вклад в сплоченность православного общества. Это косвенно подтвердил Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг., который постановил, что, хотя часовни должны строиться только с разрешения епархиальных властей, фразу «по особым уважительным причинам» следует убрать из устава консистории. Как заметил церковный историк С. Г. Рункевич, часовни сами оправдывают свое существование, поскольку в конечном счете они «обращают взоры к небу, к Богу».<sup>135</sup> Относительная автономия часовенной жизни позволяла мирянам чувствовать себя в ответе за свою веру и проявлять свою привязанность к этой исторической вере, ощущая – подобно духовенству – собственную к ней причастность. Вероятно, такая возможность познать свою веру и жить согласно ее предписаниям, не становясь безответным объектом в деятельности церковной бюрократии, в некоторой степени по-

могла мирянам преодолевать недовольство и свои оппозиционные стремления.

<sup>133</sup> Тихомиров Л. А. Современное положение... С. 14.

<sup>134</sup> Замечательный случай в часовне Нечаянной Радости. СПб., 1906.

<sup>135</sup> В 1861 г. было 12 186 часовен, в 1914-м их стало 21 593. См.: Извещения из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1861 год. СПб., 1864. Ведомость 4. С. 14–17; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания. СПб., 1916. Ведомость 3. С. 6–7.

<sup>136</sup> О законодательстве по вопросам отправления Божественной Литургии в часовнях см.: ПСЗ. Сер. 1. Т. 19. № 14231.

<sup>137</sup> РГИА, ф. 796, оп. 180, д. 1563, л. 1 (Тверь, 1899).

<sup>138</sup> Jungmann A. J. The Early Liturgy. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1959. P. 175–187. Также см.: Grabar A. Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art Chrétien antique. London: Variorum Reprints, 1972.

<sup>139</sup> Краткий обзор истории часовен и законодательные акты, относящиеся к ним, в Византии и в России до середины XIX в. см.: Никольский К. О часовнях.

<sup>140</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16767, л. 72 об. (1895). Также см.: The History of the Leushino Convent // Abbess Thaisia: An Autobiography of a Spiritual Daughter of St. John of Kronstadt. Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1989. P. 210–211.

<sup>141</sup> Отметим, что древнейшие martyria были также источником трений внутри раннеегипетской христианской общины. См.: Jungmann A. J. The Early Liturgy... P. 186–187.

<sup>142</sup> Юшков С. В. Очерки... С. 52.

<sup>143</sup> Историки русской церкви XIX в. придерживаются разных взглядов по вопросу об архиерейском благословении касательно проектов на возведение часовен. В своей работе о приходской жизни в северных областях России в XV–XVII вв. Юшков пишет, что «постройка часовни не требовала никаких формальностей; не требовала благословенной грамоты; она была делом частным со стороны часовенных богомольцев» (Там же. С. 56). С другой стороны, Никольский утверждает, что в Древней Руси часовни строились с позволения епископа: «Построенные без воли его считались поставленными незаконно, неправильно» (Никольский К. О часовнях. С. 7).

<sup>144</sup> Юшков С. В. Очерки... С. 63–64.

<sup>145</sup> ПСЗ. Сер. 1. Т. 40. № 3924а. См. также: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19411, л. 3 (1913).

<sup>146</sup> ПСЗ. Сер. 1. Т. 9. № 6592.

<sup>147</sup> Никольский К. О часовнях. С. 18.

<sup>148</sup> ПСЗ. Сер. 2. Т. 40. № 42349. Исключением из этого правила были часовни, строившиеся в обеих столицах России, для которых требовалось также утверждение проекта царем; см.: Устав духовной консистории. СПб., 1898. Пар. 58.

<sup>17</sup> Были, однако, часовни, построенные по инициативе всей сельской или городской общины. Часто такие часовни стояли возле самой церкви. См., например: РГИА, ф. 796, оп. 157, д. 285 (Орел, 1876); оп. 178, от. 2, ст. 2, д. 1782 (СПб., 1897); ГАВО, ф. 796, оп. 1, д. 199424 (1912); д. 19419 (1913). Некоторые часовни были построены как часть каменной ограды вокруг церкви, которая располагалась на оживленной дороге. Такие приходские часовни служили местом отдыха для паломников и путешественников.

<sup>18</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18215, л. 4 (1905–1908).

<sup>19</sup> А. М. Освящение часовни-школы // ВЕВ. 1898. Часть неофиц. № 11. С. 263–266; *Платов Н. Д.* Описание о сооружении часовни...

<sup>20</sup> До революции 1917 г. священники часто отмечали в своих отзывают, что та или иная церковь была построена исключительно по инициативе верующих. См.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19576, л. 93–104 (1914). См. также: д. 16 127, л. 8 об. (1889–1904).

<sup>21</sup> Если такие приготовления не были сделаны заблаговременно, отдельные лица могли столкнуться с трудностями, добиваясь освящения часовни. См.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19576, л. 93–104 (1914). См. также д. 16 127, л. 8 об. (1889–1904).

<sup>22</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19 776 (1915). Другие примеры см.: д. 15327, л. 14 об. (1879); д. 16934 (1896); д. 19777 (1915); РГИА, ф. 796, оп. 165, д. 1319 (Тверь, 1884); оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1764 (Тамбов, 1896); оп. 187, д. 7006 (Смоленск, 1906).

<sup>23</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16767, л. 2 (1895); РГИА, ф. 796, оп. 185, от. 2, ст. 2, д. 2372 (Кострома, 1904).

<sup>24</sup> Описание Красногорской Больше-Охтенской часовни...; *Бердников В. Ф.* Часовня св. благоверного князя Александра Невского...; РГИА, ф. 796, оп. 153, д. 1626 (СПб., 1872); оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 134 (СПб., 1909).

<sup>25</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17190 (1807); д. 16127 (1889).

<sup>26</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17190 (1889); РГИА, оп. 169, д. 1370 (Орел, 1888); оп. 178, от. 2, ст. 6, д. 4266 (Полтава, 1898); оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1629 (Чернигов, 1896); оп. 187, д. 6919 (Архангельск, 1906); оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 479 (Рязань, 1909).

<sup>27</sup> О только что упомянутых случаях см. соответственно: Освящение часовни в Ницце...; РГИА, ф. 796, от. 2, ст. 1, д. 1097; оп. 168, д. 1465; оп. 178, от. 6, ст. 2, д. 4266.

<sup>28</sup> Там же, оп. 168, д. 1465.

<sup>29</sup> Там же, оп. 185, от. 2, ст. 2, д. 2372.

<sup>30</sup> Там же, оп. 178, от. 6, ст. 2, д. 4266.

<sup>31</sup> Там же, оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1780 (1896); оп. 178, от. 2, ст. 2, д. 1930 (Донская область, 1897). См. также: Описание Красногорской Больше-Охтенской часовни...

<sup>32</sup> РГИА, ф. 796, оп. 168, д. 1360. См. также сходную просьбу крестьянки Марии Зубковой, которая, по словам епархиальных властей, «изображает из себя как бы игуменью»: Там же, оп. 174, д. 1019 (Орел, 1892). О проявлениях женского аскетизма в России см.: *Тульцева Л. А.* Чернички // Наука и

религия. 1970. № 2. С. 80–82; *Meenah-Waters B.* Popular Piety, Local Initiative and the Founding of Women's Religious Communities in Russia, 1764–1917 // SVTQ. 1986. Т. 25. Р. 117–142.

<sup>33</sup> РГИА, ф. 796, оп. 172, д. 1364. Сходные случаи см.: оп. 155, д. 623 (Симферополь, 1874); оп. 161, д. 944 (Смоленск, 1880); оп. 179, от. 2, ст. 2, д. 2107 (Симбирск, 1898); оп. 181, от. 2, ст. 2, д. 2022 (Чернигов, 1906); оп. 188, д. 2405 (Вятка, 1907).

<sup>34</sup> РГИА, ф. 796, оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1674, л. 14 (Тамбов, 1896).

<sup>35</sup> Там же, д. 1364, л. 1, 5–6.

<sup>36</sup> *Снегирев И.* Часовни в русском мире // ДЧ. 1862. № 11. С. 242–243.

<sup>37</sup> Отметим, что желание использовать часовни как замену церквям не соответствовало взглядам духовенства, которое видело в часовнях исполнение завета Христа молиться наедине (Мф. 6: 5). Описание часовен как чего-то, напоминающего церковь, см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19421, л. 4 (1913); РГИА, ф. 796, оп. 168, д. 1360, л. 1 (Ярославль, 1887). О том, как организация часовен и монашеских общин зависела от дальнего расстояния между населенными пунктами, см.: оп. 178, от. 2, ст. 2, д. 1538 (Саратов, 189). Владельцы и рабочие фабрик поддерживали строительство часовен по сходным мотивам. Поскольку у рабочих, прибывших из других губерний, не было никаких связей с местным населением, некоторые из них предпочитали общаться с людьми, посещающими одну и ту же часовню, а не присоединяться к большим городским приходом. См., например: Освящение часовни на фарфорово-фаянсовой фабрике...

<sup>38</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16075, л. 7 об. (1888).

<sup>39</sup> Там же, д. 18745, л. 8 об. (1909).

<sup>40</sup> Там же, д. 16767, л. 48–54 (1895). См. также: д. 17 800, л. 200 об. (1901); д. 19 421, л. 4 (1913); РГИА, ф. 796, оп. 167, д. 1103 (Тверь, 1886); оп. 1329 (Вятка, 1892).

<sup>41</sup> РГИА, ф. 796, оп. 172, д. 1621.

<sup>42</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14848, л. 136–137 (1874).

<sup>43</sup> РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 1027; оп. 160, д. 968 (Могилев, 1879); оп. 171, д. 1017 (Тверь, 1890); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16934, л. 22 (1896).

<sup>44</sup> В некоторых местах похожие на хижины часовни называли «амбарчики». Н. Д. Зольникова доказывает в своем исследовании «Сибирская приходская община», что крестьяне начали строить так называемые амбарчики в XVIII в., когда строительство часовен было запрещено.

<sup>45</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18043, л. 50–59 об. (1903); *Соколов Н.* Описание Покровско-Углицкой церкви Грязовецкого уезда Вологодской губернии // ВЕВ. 1904. Часть неофиц. № 19. С. 515.

<sup>46</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16934, л. 73 (1896); д. 16767, л. 48 (1895–1899).

<sup>47</sup> В работе, посвященной русской деревянной архитектуре, ошибочно указано, что в часовнях не было иконостасов. См.: *Opolovnikov A, Opolovnikova E.* The Wooden Architecture of Russia: Houses, Fortifications, Churches. New York: Abrams, 1989. P. 157.

<sup>48</sup> Примеры часовен с иконостасом см.: РГИА, ф. 796, оп. 168, д. 1465, л. 5

(Тверь, 1887); оп. 185, от. 2, ст. 2, д. 2372 (Кострома, 1904); оп. 187, д. 6919, л. 26 (Архангельск, 1906); оп. 188, от. 2, ст. 2, д. 2386, л. 2 (Вятка, 1907). Деревенские люди иногда предпочитали строить свои часовни с алтарным пространством, которое оставалось пустым, без престола и антиминса.

<sup>49</sup> Ouspensky L. The Problem of Iconostasis // SVSQ. 1964. Т. 8. No. 4. P. 200–208. Об истории иконостаса см.: Иконостас: Происхождение, развитие, символика / Под ред. А. М. Лидова. М., 2000.

<sup>50</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16934, л. 73 об. (1896); Платов Н. Д. Описание о сооружении часовни... С. 1–6.

<sup>51</sup> Е. М. Краткое историческое описание часовни и икон... С. 26.

<sup>52</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16941, л. 2 (1896); д. 18371 (1906); РГИА, ф. 796, оп. 152, д. 1599 (Владимир, 1871).

<sup>53</sup> РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 2, ст. 2, д. 479, л. 15.

<sup>54</sup> Следует заметить, что не одни только часовни использовались для того, чтобы увековечить память о значительных исторических событиях или событиях из жизни императорской семьи. В своем ежегодном отчете обер-прокурор Святейшего Синода часто перечислял события из жизни русского народа или императорской семьи, в честь которых миряне строили церкви, жертвовали иконы и сосуды для богослужения, проводили крестные ходы и т. д.

<sup>55</sup> Островская Л. В. Прошения в консисторию... С. 170. О крестьянских прошениях и обращениях к царю в целом см.: Verner A. Discursive Strategies in the 1905 Revolution. P. 69–70.

<sup>56</sup> См., например: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18044 (1903); д. 18752 (1909); РГИА, ф. 796, оп. 178, д. 1822, л. 4 об. (1897).

<sup>57</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16934, л. 83 об. (1896).

<sup>58</sup> РГИА, ф. 796, оп. 150, д. 135 (Олонец, 1869).

<sup>59</sup> Там же, оп. 165, д. 1411. См. также: оп. 159, д. 135 (Олонец, 1869); оп. 163, д. 1712 (Симбирск, 1882); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16934, л. 1–8 (1896).

<sup>60</sup> РГИА, оп. 186, д. 2165.

<sup>61</sup> Снегирев И. Часовни в русском мире. С. 251–252.

<sup>62</sup> О строительстве часовен и событиях 1888 г. см.: Преображенский И. В. Отечественная церковь... С. 27. Это событие было отмечено не только возведением часовен, но и строительством церквей, колоколен, реставрацией иконостасов, приобретением икон, колоколов и других литургических предметов.

<sup>63</sup> РГИА, ф. 796, оп. 169, д. 182 (1888). Пример того, как это событие было отражено в духовной литературе, см.: Агрономов А. Великое чудо милости Божией 17 октября 1888. СПб., 1897. Верующие также широко отмечали событие 1888 г. покупкой колоколов для своих приходских церквей и приобретением икон. На иконе были изображены все святые – покровители членов императорской семьи, находившихся в сошедшем с рельсов поезде.

<sup>64</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16934, л. 98–99 (1892); РГИА, ф. 796, оп. 171, д. 1017 (Тверь, 1890); оп. 175, д. 1279 (Вятка, 1894); оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1629 (Чернигов, 1896); оп. 181, от. 2, ст. 2, д. 1775 (Ярославль, 1900).

<sup>65</sup> РГИА, ф. 796, оп. 172, д. 289.

<sup>66</sup> Слово на освящение часовни... С. 5.

<sup>67</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15327 (1879). См. также: д. 17919, л. 73 (1902); д. 18743 (1909); РГИА, ф. 796, от. 2, ст. 1, д. 1097 (Новгород, 1896). Отметим, что духовенство тоже часто говорило о природных катастрофах в подобных выражениях.

<sup>68</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19778 (1915).

<sup>69</sup> Дополнительный требник. М., 1895. См. также: Тихомиров Т. На приходе. Т. 1. С. 44. Также обратим внимание на распоряжение, сделанное в июле 1834 г. о молитвах во время засух и других природных бедствий (ПСЗ. Сер. 2. Т. 9. № 6603). Сходное отношение к природным бедствиям можно также найти в популярной духовной литературе для народа и в проповедях. См., например, работу Я. К. Амфитеатрова «Бездолье и засуха» (Троицкие листки. 1890. № 527); см. также: Отчего засухи и непогоды? // Там же. 1893. № 673; Бог зовет нас к покаянию грозными явлениями в природе // Там же. 1911. № 318. Требник Русской Православной Церкви подвергся суровой критике со стороны русских мыслителей. Например, Лев Толстой сравнивал собрание молитв в этой книге с колдовскими приемами, приспособленными ко всем возможным обстоятельствам жизни. Обобщение взглядов Толстого по данному вопросу и выступление в защиту Требника см. в статье известного исследователя богослужений А. Дмитриевского «Книга “Требник” и ее значение в жизни православного христианина. По поводу новейших воззрений на эту книгу» (РСП. 1902. № 10. С. 289–295; № 12. С. 327–338; № 13. С. 374–382; № 17. С. 495–500). Также см.: Ф. А. Справедливо ли мнение о книге «Требник» как о собрании суеверий? // Донские епархиальные ведомости. 1903. № 18. С. 465–470.

<sup>70</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 379, л. 17 об.

<sup>71</sup> РГИА, ф. 796, оп. 173, д. 1140 (М., 1892).

<sup>72</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15578, л. 32, 36–37 (1884). О сходных попытках восстановления см.: д. 15327 (1879); РГИА, ф. 796, оп. 167, д. 1281 (Кострома, 1882); оп. 171, д. 1017 (Тверь, 1890); оп. 187, д. 6919 (Архангельск, 1906).

<sup>73</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18153, л. 188 (1903).

<sup>74</sup> Кремлева И. А. Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 127–157. Обет является характерной чертой не только православного восточнохристианского, но и католического благочестия. См., например: Dubisch J. Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine // Religious Orthodoxy and Popular Faith... P. 113–136; Christian W. Person and God... P. 119, 166.

<sup>75</sup> См., например: РГИА, ф. 796, оп. 150, д. 1856 (Псков, 1878); оп. 172, д. 1364 (Нижний Новгород, 1891).

<sup>76</sup> О произвольных обетах // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. М., 1858. Т. 17. С. 110.

<sup>77</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17227 (1897).

<sup>78</sup> См.: РЭМ, д. 357, л. 114 (Вологда). Другие примеры, когда община дала обет построить часовню, см.: РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 2127 (Владимир, 1862); оп. 170, д. 1459 (Тверь, 1889).

<sup>79</sup> РГИА, ф. 796, оп. 187, д. 6919 (Архангельск, 1906).

<sup>80</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13331, л. 26 (1861). Другие примеры см.: РГИА, ф. 796, оп. 142, д. 546 (Кострома, 1861); оп. 150, д. 135 (Олонек, 1869); оп. 181, от. 2, ст. 2, д. 1775 (Ярославль, 1900); оп. 191, от. 6, ст. 3, д. 234 (Вятка, 1910); оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 155, л. 5 (Вятка, 1916).

<sup>81</sup> РГИА, ф. 796, оп. 169, д. 1319 (Тверь, 1884).

<sup>82</sup> Примеры таких священных колодезев и источников см.: Там же, оп. 153, д. 692 (Тамбов, 1872); оп. 159, д. 1856 (Псков, 1878); оп. 168, д. 1439 (Курск, 1887); оп. 167, д. 1452 (Самара, 1886); оп. 175, д. 1279 (Вятка, 1894).

<sup>83</sup> См., например: Там же, оп. 145, д. 1941 (Вологда, 1864); оп. 155, д. 677 (Вятка, 1874); оп. 159, д. 1856 (Псков, 1878); оп. 168, д. 1439 (Курск, 1887); оп. 167, д. 1452 (Самара, 1886); оп. 175, д. 1279 (Вятка, 1894).

<sup>84</sup> См., например, следующие отчеты: Там же, оп. 153, д. 685 (Вологда, 1872); оп. 155, д. 654 (Самара, 1874). В 1892 г. крестьянин из Воронежской епархии вернулся домой поздно ночью и встретил пожилого человека, которого он принял за святого. Пожилой человек велел ему привести на следующий день своих соседей в определенное место, чтобы вырыть там колодезь. Эта вода, утверждал он, будет полезной для общины. Позднее на указанном месте появилась икона. См.: Там же, д. 728 (1872).

<sup>85</sup> См. наблюдения священника Николая Соболева: ГАВО, ф. 4839, оп. 1, тетр. 1, д. 371, л. 6 об. (1907–1908); РГИА, ф. 796, оп. 169, д. 1513 (Орел, 1888).

<sup>86</sup> РГИА, ф. 796, оп. 181, от. 2, ст. 2, д. 1871; оп. 165, д. 1411 (Кострома, 1884); оп. 194, д. 2070 (Тула, 1912).

<sup>87</sup> Описание «базовых церковных общин» см.: *Hebblethwaite M. Basic is Beautiful... P. 19–51; Churches and Politics in Latin America. P. 225–237.* По вопросу о «базовых церковных общинах» в Латинской Америке существует обширная библиография. Для первичного ознакомления с предметом см.: *Boff L. Ecclesiology.*

<sup>88</sup> «Обедница» – это служба, которую можно читать без присутствия духовенства. Иногда ее служат вместо Божественной Литургии; см.: *Никольский К. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви.* СПб., 1907.

<sup>89</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18215, л. 4 (1905).

<sup>90</sup> Там же, д. 16075, л. 15 (1888).

<sup>91</sup> *Беляев А. Из церковно-приходской жизни Вельского уезда // ВЕВ. 1900. Часть неофиц. № 5. С. 130.*

<sup>92</sup> РЭМ, д. 240, л. 54 (Вологда); д. 345, л. 5–5 об. (Вологда); д. 720, л. 11–12 (Новгород); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16629, л. 41 (1894); д. 17468 (1899).

<sup>93</sup> РГИА, ф. 796, оп. 173, д. 1329 (Вятка, 1892); оп. 175, д. 1279 (Вятка, 1894); ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16629, л. 41 (1894); д. 17468 (1899).

<sup>94</sup> РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 677. См. описание аналогичного случая: оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1629 (Чернигов, 1880).

<sup>95</sup> См. в качестве примеров: РГИА, ф. 796, оп. 153, д. 1657 (М., 1872); оп. 161, д. 934 (СПб., 1880).

<sup>96</sup> *Дьяченко Г. Проповедническая энциклопедия. С. 685–686.*

<sup>97</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 2129–2131.

<sup>98</sup> *Малевицкий А. Инструкция настоятелям... С. 98.*

<sup>99</sup> *Успенский Н. И. Грехи суеверия... С. 73.*

<sup>100</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 2129; *Тихомиров Т. На приходе. Т. 2. С. 202.*

<sup>101</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 2129.

<sup>102</sup> *Тихомиров Т. На приходе. Т. 2. С. 202.*

<sup>103</sup> РГИА, ф. 796, оп. 165, д. 1411. Беспокоество духовенства по поводу суеверий среди православного населения послепетровского времени не было новым явлением. Православная каноническая традиция предупреждала о том, что миряне иногда строят молитвенные дома в честь мучеников под влиянием видений или суетных откровений, случившихся им во сне. Местный собор, состоявшийся в Карфагене в начале V в., побуждал епископов сносить такие часовни. В случае, если это было невозможно сделать из-за народного протеста, епископы должны были убеждать общину не собираться в таких местах и не питать иллюзий насчет того, будто часовни были построены в результате божественного откровения (*The Rudder of the Orthodox Catholic Church: The Compilation of the Holy Canons / Trans. D. Cummings; reprinted: New York: Luna Orinting Corp., 1983. P. 657–658.*)

<sup>104</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14848, л. 188 (1874).

<sup>105</sup> РГИА, ф. 796, оп. 165, д. 1319, л. 16 (Тверь, 1884); оп. 171, д. 1472, л. 8 (Калуга, 1890).

<sup>106</sup> Там же, оп. 172, д. 1364 (Нижний Новгород, 1891).

<sup>107</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16767, л. 46–47.

<sup>108</sup> *Юстинов Н. Часовни в наших селах и деревнях // РСРП. 1889. № 45. С. 273–278.*

<sup>109</sup> Устав духовной консистории. Пар. 58.

<sup>110</sup> Важно заметить, что эти приношения использовались исключительно для материальной поддержки приходской церкви, а не ее духовенства.

<sup>111</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 13807, л. 50–50 об. (1864). Церковные власти явно не поднимали вопроса об алтарях в часовнях, построенных до 1842 г.

<sup>112</sup> РГИА, ф. 796, оп. 169, д. 182.

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Таким образом, число часовен во многих местах в действительности было выше, чем то, которое фиксировалось в епархиальных документах.

<sup>116</sup> РГИА, ф. 796, оп. 144, д. 1937.

<sup>117</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 16742.

<sup>118</sup> Там же, л. 2.

<sup>119</sup> Там же, л. 1.

<sup>120</sup> Там же, л. 78.

<sup>121</sup> Там же, л. 87.

<sup>122</sup> Там же, л. 108.

<sup>123</sup> Там же, д. 17800, л. 5 об. (1901).

<sup>124</sup> Там же, л. 1 об.

<sup>125</sup> Там же, л. 8 (1902).

<sup>126</sup> Устав духовной консистории. Пар. 60.

<sup>127</sup> РГИА, ф. 796, оп. 167, д. 1281.

<sup>128</sup> Аналогичный случай, когда Синод отменил решение консистории снести часовню, см.: Там же, оп. 169, д. 1370 (Орел, 1888). В других случаях Синод поддерживал решения местной консистории, см.: оп. 155, д. 654 (Самара, 1874); оп. 159, д. 1856 (Псков, 1878); оп. 163, д. 1762 (Тамбов, 1882); оп. 165, д. 1319 (Тверь, 1884); оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1674 (Тамбов, 1896).

<sup>129</sup> Там же, оп. 165, д. 1762 (Тамбов, 1882).

<sup>130</sup> Там же, д. 1319.

<sup>131</sup> Там же, оп. 199, от. 6, д. 337. Аналогичный случай см.: Там же, оп. 191, от. 6, ст. 3, д. 234 (Вятка, 1910).

<sup>132</sup> Пример этого см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18406 (1907); д. 19756 (1914).

<sup>133</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 7, л. 176–178.

<sup>134</sup> См. замечания одного благочинного из Вятской епархии, сделанные в 1907 г.: РГИА, ф. 796, оп. 188, д. 2405, л. 6.

<sup>135</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 7, л. 176.

#### Глава 4

### ЦЕРКОВНЫЕ ПРАЗДНИКИ Расчет священного времени

В день свят суеты спят.  
*Русская пословица*

Непростые отношения между церковным храмом и часовней, а также различные способы, с помощью которых они формировали чувства верующих и выражали их коллективное самосознание, находят параллели в церковном календаре. Совместное празднование событий Священной истории в дореволюционной России было сложным явлением, в котором принимали участие не только церковные и гражданские власти, но и рядовые верующие. Как члены церковной общины, верующие следовали особому календарю, в котором отражались важные события из жизни Христа, Девы Марии, православных святых, а также судьба Богородичных икон. Годовой цикл церковного календаря сопровождался недельным циклом, который начинался и достигал своей высшей точки при служении Божественной Литургии.<sup>1</sup> Русский гражданский календарь служил опорой православному календарю и в значительной степени переплетался с ним. Церковные и гражданские праздники, таким образом, часто совпадали.

Однако верующие не соблюдали священное время механически, просто следуя заданному ритму праздничных дней. Миряне вносили свой вклад в церковный календарь и часто приспособляли общепринятые церковные праздники к своим местным интересам. В данной главе исследуются общинная динамика в соблюдении и праздновании священного времени в последние десятилетия Российской империи и трения, возникшие тогда в связи с потребностями новой эпохи.



## Официальное священное время

Хотя каждый день в православном календаре насыщен воспоминаниями о событиях Священной истории, не все дни отмечались с одинаковой торжественностью. Православный календарь различал большие, средние и малые праздники, и церковные службы в эти дни отправлялись соответственно. Особняком стояла Пасха – «Праздник праздников». Следом по значимости шли двенадцать главных праздников, так называемые двенадцатые: шесть, запечатлевших события из жизни Христа; четыре, в которых увековечены события из жизни Богородицы; и еще два праздника – Воздвижение Креста и Пятидесятница. В календаре было также несколько «великих» праздников, которые не входили в число главных двенадцати. Это Покров Пресвятой Богородицы, Обрезание Христа, Рождество и Усекновение главы Иоанна Крестителя и праздник Апостолов Петра и Павла. В число «средних» праздников входили дни поминовения Иоанна Богослова, святителя Николая Чудотворца, трех святителей, св. Георгия Победоносца, св. Сергия Радонежского, а также дни памяти различных икон Богородицы. К малым праздникам относились дни многих святых и такие события Священной истории, как, например, зачатие св. Иоанна Крестителя.<sup>2</sup> Кроме того, были отдельные дни в году, которые, хотя и не считались формально праздниками, рассматривались как исполненные святости: Великие четверг, пятница и суббота накануне Пасхи, светлая неделя после Пасхи и специально определенные поминальные субботы.

В проповедях и в духовных брошюрах часто разъяснялось не только значение каждого отдельного праздника, но и значимость церковных праздников в целом. Возводя истоки христианских праздников к Книге Бытия, в которой сообщается, как Бог «благословил седьмой день» и «почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2: 3), православная церковь напоминала верующим, что церковные праздники являются не человеческим изобретением, а божественным установлением.<sup>3</sup> В одном сочинении, адресованном прихожанам, хорошо известный духовный писатель священник Григорий Дьяченко особо подчеркивал значение церковных праздников. Он побуждал верующих видеть в каждом празднике земное воплощение небесного празднования, «знак» и «предпразднество» того вечного праздника, который ожидает избранных в Царстве Небесном.<sup>4</sup> Ведь именно в праздничные дни верующие приглашаются на торжество, символизирующее торжество небесное, в котором достойные будут участвовать в раю. Чтобы отмечать церковные

праздники надлежащим образом, духовенство побуждало верующих следовать божественному примеру и воздерживаться в такие дни от повседневных трудов. Отдых от мирских забот, как писал один автор, есть первое условие и отличительная черта праздничного дня.<sup>5</sup>

Призыв к отдыху в праздничные дни не означает, однако, что деятели церкви проповедовали отрицательное отношение к труду. В своих проповедях на эту тему они подчеркивали, что труд также является божественным установлением и призванием человека, открытым ему еще до грехопадения. Они напоминали верующим, что Бог поселил первых людей в райском саду, наказав им «делати его и хранити» – ибо только таким образом могли они причаститься блаженной жизни (Быт. 2: 15).<sup>6</sup> Божий наказ возделывать сад, объясняли представители духовенства, означает, что люди созданы не для того, чтобы быть пассивными созерцателями творения. Напротив, Господь сделал людей соучастниками своих мудрых деяний, а труд источником их наслаждения и счастья.<sup>7</sup>

Христианское учение подчеркивало значительный этап в Священной истории, проявившийся в том, как изменилось отношение к труду после грехопадения. Вместо того, чтобы быть чистым источником удовольствия и радости, труд стал теперь также источником страданий. Тем не менее, учило духовенство, труд по-прежнему имеет спасительный характер как во временной, земной, так и в вечной жизни. Согласно христианскому учению, после грехопадения Бог превратил труд в форму епитимии, выдержав которую, люди могут очиститься и найти средство к самодисциплине и усовершенствованию.<sup>8</sup> Священники напоминали верующим, что труд остается установленным свыше условием человеческого спасения, которое ничем нельзя заменить, даже молитвой.<sup>9</sup>

Несмотря на священное значение, которое придавалось труду в христианском учении, церковь учила, что следует воздерживаться от труда по воскресеньям и церковным праздникам. Однако, как разъясняло духовенство, воздержание от работы еще не является священным делом, поскольку труд сам по себе не есть грех. Находя в отрицательном отношении к труду следы ветхозаветного образа мышления, церковь напоминала верующим, что Христос дал другой пример служения Богу – через богослужение, размышление и благотворительность.<sup>10</sup> Церковные деятели утверждали, что Христос одобрял только самые жизненно необходимые виды работ по воскресеньям и праздникам и выполнять их в эти дни не считалось грехом. Тем не менее с учетом того, что многие виды трудовой деятельности (особенно предпринимательство и коммерция) отвлека-

ли людей от служения Богу по воскресеньям и в праздники, церковь не рекомендовала работать по священным дням.<sup>11</sup>

Священное время распространялось не только на праздники, но и на пост.<sup>12</sup> В некоторых случаях важнейшим церковным праздникам или периоду праздников предшествовал пост. Наиболее значительный из этих постов – Великий пост, предшествующий празднику Пасхи и символизирующий пребывание Христа в течение сорока дней в пустыне. Вторым по суровости является двухнедельный пост накануне праздника Успения. Затем следуют Рождественский и Петровский посты. Наряду с многодневными, соблюдались также общепринятые однодневные посты. Так, среда и пятница считались постными днями в память о предательстве Иуды и распятии Христа. В целом, в православном календаре постные дни составляли примерно половину всех дней в году.

В соответствии с православным мировоззрением, соблюдение поста не было делом свободного выбора. Проповедники подчеркивали, что воздержание от определенных видов пищи было предписано еще до грехопадения, поскольку Бог запретил Адаму есть от древа познания добра и зла (Быт. 2: 16–17). Таким образом, путь возвращения человека к божественному причастию обязательно включает пост. Хотя основное испытание в связи с постом принимало на себя тело, само по себе тело было лишь орудием, посредством которого это испытание помогало человеку в достижении главной цели – воссоединения с Богом. Периоды поста были временем врачевания как души, так и тела. Люди горячо верили, что пост, обычно означающий воздержание от скоромных продуктов – таких, как мясо, яйца и молочные продукты, – укрепляет человека внутренне в его стремлении к Богу в двух отношениях. Во-первых, пост помогает человеку осознать те аспекты земной жизни, к которым он оказался излишне привязан и которые отвлекают внимание верующего от Бога. Посты были предназначены, чтобы учить верующих, как есть и пить во славу Божию. Во-вторых, пост вместе с мыслями о покаянии, которые ему сопутствуют, укрепляет и содействует желанию человека обратиться к Богу.<sup>13</sup> Эти цели подчеркивались в службе в первую неделю Великого поста: «Всечестное воздержание начнем светло, лучами сияюще святых заповедей Христа Бога нашего, любви светлостью, молитвы блистанием, чистоты очищением, благомужества крепостию: яко да светоносни предварим во святое и тридневное Воскресение, осияющее нетление миру».<sup>14</sup> В идеале представлялось: то, что человек познает через опыт самоограничения во время поста, переносится на его жизнь в обычное время и способствует его духовному росту.

Духовенство часто подчеркивало, что воздержание от определенной пищи не единственное и, возможно, даже не самое существенное из ограничений, связанных с постом. Принцип воздержания должен быть применен ко всем органам чувств – глазам, ушам, рту и т. д. Священники также напоминали своей пастве, что понятие поста уместно распространить на стремления к известности, к власти, к славе. Физическое и духовное воздержание во время поста должно было также сопровождаться особыми богоугодными действиями. Не отрывая аскетический идеал от общественного и апостольского идеала, один священник заметил, что самым важным правилом, которое следует помнить во время поста, является то, что было завещано нам Христом: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25: 35–36). Только пост, сопровождаемый духом заботы и милосердия, являлся настоящим постом. Как писал в первой половине XIX в. хорошо известный архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов), было бы лучше для человека есть и пить, что ему вздумается, если только одновременно он станет кормить тех, кто находится на грани голода.<sup>15</sup>

Православные, в особенности крестьяне, относились к посту серьезно, и об этом красноречиво свидетельствуют сообщения и письма с мест, поступающие в Тенишевское бюро. Многие корреспонденты отмечали, что модернизация оказывала влияние на то, как соблюдались посты, особенно среди молодых рабочих-переселенцев. Подобные наблюдения ставят вопрос о религиозности рабочих-переселенцев, о том, считали ли они сами себя православными и разделяли ли официальную позицию церкви в вопросе о соблюдении постов. Почти все сообщения отмечали, что верующие женщины независимо от возраста соблюдали посты с большей строгостью, чем верующие мужчины того же возраста. Заслуживает также внимания тот факт, что, как заметил один из корреспондентов, грамотные крестьяне в целом относились к постам более серьезно, чем неграмотные.<sup>16</sup>

Из всех постов верующие наиболее строго соблюдали Великий пост и Успенский пост. Во многих местностях в этот промежуток времени верующие чаще посещали церковь. Причем в ходе Великого поста, особенно по средам и пятницам, они обычно принимали пищу только во второй половине дня.<sup>17</sup> Не менее строго соблюдали пост и кормящие матери, которые в случае его нарушения немедленно исповедались приходскому священнику, особенно если выпивали молока.<sup>18</sup> Такое серьезное отношение к посту распространялось и на

детей, начиная, в некоторых областях, уже с трехлетнего возраста.<sup>19</sup> Приходское духовенство не всегда поощряло столь строгое соблюдение поста, особенно если речь шла о кормящих матерях, детях и больных. Нередко крестьяне подвергали критике своего священника, если узнавали, что он или члены его семьи нарушили пост из-за болезни.<sup>20</sup>

Многие сельские верующие, помимо официально установленных церковным календарем постов, постились также и в дополнительные дни. На такие самоналагаемые посты их вдохновляли различные обстоятельства. Например, пожилые люди и женщины часто, помимо сред и пятниц, постились также по понедельникам. Пожилых людей побуждала к этому мысль о смерти – «ради спасения их душ». Молодые женщины могли наложить на себя дополнительный пост в качестве обета, данного ради здоровья и благополучия их детей.<sup>21</sup>

Другие постились в дополнительные дни в результате самоналагаемой епитимии за какие-то греховные деяния. Верующие могли поститься также в день, предшествующий дню их святого, выражая тем самым почитание и преданность, или накануне годовщины смерти любимых близких, считая это особым подношением Господу, сопровождающим молитву о почивших. Как уже было упомянуто, верующие также обычно постились в течение нескольких дней накануне местных приходских или деревенских праздников, часто приуроченных к избавлению от того или иного «посещения Бога» (например, в виде эпидемических болезней скота или природных катаклизмов).<sup>22</sup> Так, в ходе одного из подобных постов крестьяне из Вытегорского уезда Орловской епархии сэкономили масло, которое они пожертвовали на поддержание местной церкви.<sup>23</sup>

Ко всему прочему, верующие часто вносили свои дополнения в обычные списки дозволенных и запрещенных (скоромных) продуктов. Например, верующие из Спасского уезда Казанской епархии считали хлеб, квас, воду и садовые овощи более постными, а рыбу копченую или свежую, подсолнечное или оливковое масло, белый хлеб, чай, мед, дыни и ягоды менее постными продуктами.<sup>24</sup> Сознавая, что духовное значение поста не ограничивается потребностями тела, они также приняли решение не участвовать во время обычных, а также наложенных на себя постов в общественных увеселениях – как, например, пляски, нелитургическое пение и непристойные разговоры, каковые нередко можно было услышать в трактирах.<sup>25</sup> Показательно, что для определения таких разговоров они пользовались тем же словом «скоромный», которое употреблялось по отношению

к запрещенным во время поста продуктам – мясу, молоку и яйцам.

Верующие придавали большое значение тому, как человек соблюдает посты, считая, что это определяет его судьбу. Так, жители села Архангельское Орловской епархии объясняли несчастья и нищету, постигшие одного из прихожан, тем, что он недостаточно строго соблюдал посты. Школьная учительница из этого села Мария Михеева следующим образом выразила мнение общины: «То-то и есть. Прежде жрал молоко по средам и по пятницам, а теперь хлебнул бы молочка и в скоромные дни, да нет его, небось душа запятнлась. Прогневался на него Господь».<sup>26</sup>

Хотя в постах видели средство для духовного очищения и сознательного продвижения человека по пути к воссоединению с Богом, соблюдение поста не было исключительно актом личного вдохновения или желания.<sup>27</sup> Скорее верующие ощущали себя живущими в ритме всего священного времени и, соблюдая пост вместе с другими, включались в это общее духовное движение. Вот почему в сельских областях тех верующих, которые не соблюдали постов, нередко считали угрозой для благополучия всей общины. Те, кто не придерживались постов или часто нарушали их, теряли уважение своих односельчан. Нередко таких людей называли уничижительно «греховодниками» или «басурманами»<sup>28</sup> (последнее слово, изначально означавшее «мусульмане», употреблялось обычно в более широком значении «неверные»). В некоторых областях таким даже не позволялось принимать участие в сельских сходах.<sup>29</sup>

Православное духовенство неустанно писало и говорило о тех вещах, в которых оно усматривало главные угрозы для понимания постов. С одной стороны, церковнослужители боролись с современной тенденцией оценивать пост с позиций прогресса и научных открытий, из которых следовало, что в постах, в лучшем случае, мало смысла, а в худшем, что они небезопасны для здоровья. Как заметил епископ Никон (Рождественский), следуя последней моде, люди, не задумываясь, становились вегетарианцами, но почему-то для них оказывалось трудным соединить те же диетические ограничения с более широким взглядом на духовную жизнь.<sup>30</sup> С другой стороны, церковь строго осуждала тех, кто, придерживаясь буквы закона, доводил это правило до абсурда. Так, в одной известной истории, которую с некоторыми вариантами часто рассказывали проповедники, говорится о нищем, который убил странника, чтобы отнять у него собранные деньги и купить себе что-нибудь поесть. Оказалось, что у странника нет денег, а была только колбаса. Когда полицейские спросили у нищего, почему, если он был так голоден, он не съел эту

колбасу, тот ответил, что не мог этого сделать, поскольку день был постный. В другом популярном рассказе речь идет о враче, которого позвали к умирающему, но он отказался явиться, поскольку был пост и врач собирался пойти в церковь, чтобы исповедаться и причаститься.<sup>31</sup>

До 1917 г. российский гражданский календарь, утверждавший общегосударственные праздники, также в значительной мере поддерживал христианский православный календарь.<sup>32</sup> Например, в 1905 г. общегосударственные праздники включали двенадцать главных церковных праздников и несколько «средних» праздников – два дня в честь свт. Николая и дни в честь Святого Духа и святых Петра и Павла, день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя, день Александра Невского, день св. Иоанна Богослова, день Покрова Богородицы и день Казанской иконы Божией Матери. Государственные и общественные служащие имели также дополнительные праздничные дни, включая три дня перед Пасхой и всю следующую за Пасхой Светлую неделю.

За исключением относительно нейтральных в религиозном отношении новогодних праздников и двух дней масленицы, остальные общегосударственные праздники в 1905 г. относились к так называемым царским дням. В эти дни отмечали коронацию, дни рождения и тезоименитства императора Николая и императрицы Александры, а также дни рождения и именины вдовствующей императрицы Марии Федоровны и наследника престола царевича Алексея.<sup>33</sup> Эти праздники были вплетены в литургический цикл богослужений – в такие дни Божественную Литургию служили по многим церквам. В 1905 г. общегосударственные праздники вместе с воскресными днями составили в целом девяносто три дня.

Государственное регулирование того, как отмечать праздничные дни, было относительно новым явлением в русской истории. Хотя в средние века русское духовенство руководствовалось византийским наследием при выборе священных дней, в государственных сводах законов Московского царства не было даже упоминания о том, следует ли работать в праздничные дни. Аналогичным образом в известном руководстве XVI в. «Домострой», содержавшем правила повседневной жизни, не было прямого указания на то, что работать в праздничные дни запрещается. Законодательные акты такого содержания стали появляться только в конце XVI в. и утвердились в середине XVII в., в годы царствования Алексея Михайловича, который попытался законодательным образом закрепить воскресенья и отдельные дни как священные праздники. Так, в царском указе от марта

1647 г. предписывалось, чтобы никто не работал по воскресеньям или Господним праздникам, причем действие этого указа распространялось не только на душевладельцев, но и на крепостных. Указ гласил, что суббота объявляется коротким днем и вся работа прекращается между 3 и 5 часами пополудни в зависимости от времени года и не должна возобновляться прежде совершения на следующее утро Божественной Литургии. Но при этом указ позволял продажу по святым дням кормов, сена и овса. За данным указом, который основывался большей частью на соображениях чисто религиозного порядка, вскоре последовал новый, имевший скорее политические причины и предписывавший общее празднование дней рождения и именина царя и членов его семьи. Епископы, монастыри и приходские священники были уведомлены о нововведениях, и установления подобного рода наконец вошли в законодательный кодекс России.<sup>34</sup> Церковный указ, который последовал в 1667 г., предписывал, чтобы по воскресеньям, по Господним и Богородичным праздникам никто не работал. Запрещалось продавать все, кроме съестного, и никакая административная работа, за исключением «необходимой царю», не позволялась.

В первые годы своего царствования Петр Великий не придавал особого значения попыткам Алексея Михайловича поддержать церковный календарь на государственном уровне. Например, он выбрал именно воскресный день для практики в «навигации» на парусных и гребных судах. Только к концу жизни Петр принял более строгие законодательные меры на этот счет. В 1718 г. он сделал посещение церкви по воскресеньям обязательным. Он также запретил торговлю по воскресным и праздничным дням.<sup>35</sup> Однако Петр руководствовался не столько благочестивыми помыслами о распределении священного времени, сколько желанием держать под контролем старообрядцев. Поскольку он по мере необходимости использовал церковный амвон в качестве собственной трибуны, чтение императорских указов в церквах было еще одним способом обеспечить присутствие там подданных в нужное время.<sup>36</sup>

В течение почти 70 лет после Петра Великого российские самодержцы мало заботились о том, как отмечались воскресенья и церковные праздники. Большая часть законодательных актов, которые были приняты Алексеем Михайловичем, просто игнорировалась или была забыта. Посещение церкви, которое когда-то было обязательным по закону, теперь стало добровольным. Однако два события существенно повлияли на изменение позиции государства в отношении воскресных дней и церковных праздников. Первым фак-

тором явилась Великая французская революция. Пыталась свести к минимуму ее влияние, Павел I (1796–1801) надеялся возродить чувство благоговения по отношению к воскресным дням и церковным праздникам и запретил театральные представления в дни Великого поста и по субботам в вечерние часы, когда в большинстве городских церквей отправлялись службы.<sup>37</sup> Год спустя он издал также указ, запрещающий помещикам заставлять крестьян работать по воскресеньям.<sup>38</sup> Наконец, он восстановил действие принятых ранее постановлений, запрещающих продажу алкогольных напитков во время служения в храмах Божественной Литургии.

Вторым событием, которое значительно повлияло на процесс государственного регулирования в соблюдении праздничных дней, была проведенная в 1830-е гг. систематизация российского законодательства в виде единого Свода законов. До этого государственные служащие, в особенности на местах, в сущности не могли знать все правительственные постановления по какому-нибудь конкретному вопросу. Многие законы, регулировавшие поведение граждан в воскресные и праздничные дни, во второй половине XIX в. были собраны в этом законодательном кодексе. Например, в гражданском законодательстве утверждалось, что церковные и гражданские праздники должны быть днями, посвященными отдыху от трудов и благоговейному торжеству по поводу празднуемого в этот день события. Закон рекомендовал людям воздерживаться от «беспутной жизни» и посещать церковь.<sup>39</sup> Не предусматривая никакого наказания за несоблюдение этой рекомендации, постановление тем не менее устанавливало норму. Под угрозой сурового наказания закон запрещал помещикам заставлять крепостных работать по воскресеньям и в церковные праздники. В соответствии с этим законодательством, в праздничные дни, когда все школы и присутственные места были закрыты, запрещалось заниматься даже деятельностью, касающейся государства, без особого на то официального разрешения.<sup>40</sup> Впрочем, для некоторых ключевых служебных заведений, таких как банки, таможни, почта и телеграф, было сделано исключение. В государственных законах также делалась попытка строго определить те виды деятельности, которые допускались по святым дням. Например, продажа алкогольных напитков во время крестного хода и до окончания службы Божественной Литургии была формально запрещена.<sup>41</sup> В дни церковных праздников полиция должна была следить за тем, чтобы никакие игры, пляски, пение, зрелища и продажа в киосках не начинались ранее полудня, когда Божественная Литургия обыкновенно уже заканчивалась.<sup>42</sup> Этот запрет не распространялся

только на магазины, гостиницы и киоски, где продавали продукты или корм для лошадей. Закон обязывал губернаторов следить за исполнением перечисленных постановлений на местном уровне.<sup>43</sup>

На первый взгляд, таким образом, может показаться, что церковь и государство были едины в своем следовании священному календарю, и потому можно предположить, что и отсчет времени был у них более или менее единообразным. В самом деле, христианский календарь оставался нормой для огромного большинства православных в России, то есть для крестьян, в весьма существенном отношении – в том, как они определяли те или иные периоды времени. Многие крестьяне не знали, например, названий месяцев и часто путали их последовательность. Вместо этого они предпочитали определять свои дни рождения, время уплаты налогов и периоды найма в соответствии со временем, которого придерживалась православная церковь, то есть в соответствии с литургическим календарем.<sup>44</sup> Как заметил диакон Н. Люстров из Пензенской епархии в своем письме в Тенишевское бюро, крестьяне измеряли время от одного церковного праздника до другого: так, период от Покрова до Пасхи включал примерно шесть месяцев начиная с 1 октября.<sup>45</sup> Хотя приведенные факты не подлежат сомнению, расчет священного времени являлся много более сложным явлением.

### Местное священное время

В то время как церковный и гражданский календари исчисляли святые дни в соответствии с общехристианскими и отечественными гражданскими праздниками, миряне, хотя и руководствовались этими расчетами, применяли их с учетом своих местных обстоятельств. Если отдых от трудов считал мерой значимости каких-то праздников, может показаться, что верующие не везде и по-разному отмечали дни, обозначенные как общегосударственные праздники. Например, хотя образовательные учреждения следовали гражданскому календарю, администрация каждого учреждения в конечном счете сама решала, в какие дни студенты или ученики будут учиться, а в какие нет. Таким образом, разные школы и университеты следовали различным вариантам нормативного церковного календаря.<sup>46</sup>

Верующие также не всегда придерживались церковной классификации священных праздников. Авторы писем в Тенишевское бюро часто отмечали, что крестьяне сами определяли количество нерабочих дней для каждого праздника. Так, корреспондент из Новго-

родской епархии В. Антипов сообщал, что по праздникам, которые крестьяне считали «великими», они часто не работали в течение трех дней, в то время как в «малые» праздники нерабочим признавался только один день.<sup>47</sup> Крестьяне Димитро-Шингорского прихода Вологодской епархии обычно не работали только во время двенадцати из всех официально утвержденных праздников. В такие праздники, как Успение Богородицы (15 августа), Усекновение главы св. Иоанна Крестителя (29 августа), Введение во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября), верующие в данной местности отмечали их, не работая только по утрам, да и то лишь в некоторых деревнях прихода.<sup>48</sup> Крестьяне работали в дни всех гражданских праздников, за исключением первого дня нового года. В некоторых приходах верующие по-разному отмечали разные дни недели. Так, например, школьный учитель П. Фомин из Брянского уезда Орловской епархии сообщал, что местные крестьяне чаще работают по воскресеньям, чем в более почитаемые ими постные дни – по средам и пятницам.<sup>49</sup> Следовательно, приходы могли до некоторой степени отдавать приоритет тем или иным священным праздникам, и получалось, что один и тот же праздник не отмечался в одних селениях, но строго соблюдался в других.

Заслуживает упоминания то, что царские дни – цикл праздников, включающий дни рождения, именины царя и членов его семьи, день коронации, – не были столь популярны на селе, как другие праздники.<sup>50</sup> Хотя духовенство побуждало верующих как «сыновей России» исполнять свой христианский долг и принимать участие в общественном богослужении, русская поговорка заявляла, что «царский праздник не наш день, а государев».<sup>51</sup> Многие из писавших в Тенишевское бюро отмечали ослабленный интерес к этим праздникам среди крестьян. Земский учитель из Тверской епархии А. В. Старшинин писал, что, по его наблюдениям, крестьяне не рассматривали эти дни как какие-то особые и продолжали работать.<sup>52</sup> Это, однако, не означало, что миряне не считали святыми какие-либо дни, связанные со значительными гражданскими и политическими событиями. В действительности, они сами часто учреждали празднование таких дней. По всей видимости, они отличали праздники более личного характера – такие, как дни рождения и именины, – от тех праздников, которые в их глазах имели значение для всей страны.

Два явления в особенности влияли на то, как праздничные дни отмечались в определенной местности, а именно, приходские и деревенские праздники. Эти явления заслуживают внимания, так как оба разряда праздников стали предметом оживленного обсуждения.

### Приходские праздники

Приходская церковь и в городе, и на селе дала начало различным видам праздников, из которых наиболее значительным и широко отмечаемым был приходской праздник. Такой праздник определялся днем святого или события Священной истории, в честь которого был освящен престол данного храма, причем обычно это имя или это событие отражались в названии самой церкви. Если в приходе был только один храм и в нем был только один престол, то в приходе отмечали только один приходской праздник. Поскольку приходы в России иногда включали в себя, по крайней мере, два церковных здания (летнюю и зимнюю церковь), каждая из которых могла иметь больше, чем один престол, число праздников, связанных непосредственно с приходской церковью, в некоторых приходах оказывалось совсем не малым.

В провинциальных городах и на селе верующие отмечали приходские праздники как важнейшее событие года, часто почитая их так же или даже больше, чем главные православные праздники. Так, в письме, поступившем в Тенишевское бюро из Казанской епархии, говорилось, что два приходских праздника, посвященных Рождеству Богородицы и Рождеству Христову, отмечались столь же торжественно, что и Пасха.<sup>53</sup> Если брат Свято-Димитровский Черно-Шингорский приход Грязовецкого уезда Вологодской епархии, то там верующие отмечали четыре приходских праздника: 11 февраля в честь святого великомученика Власия, 3 июня в честь перенесения мощей царевича Димитрия, 21 сентября в честь обретения мощей св. Димитрия, митрополита Ростовского, и 1 ноября в честь святых Козьмы и Дамиана.<sup>54</sup> Эти праздники, которые продолжались два или три дня, отмечались вечерней накануне и Божественной Литургией в день праздника, в церкви часто собиралось больше народу, чем на главные церковные праздники. Верующие, включая духовенство и певчих церковных хоров, часто приходили из соседних приходов, чтобы принять участие в общественном богослужении, проходившем с большей торжественностью и включавшем больше церемоний, чем обычно. Приходской праздник нередко был таким важным событием для местных жителей, что даже старообрядцы, которые обычно не посещали церковь и подвергали критике официальное православие, в этот день посещали церковные службы и участвовали в празднествах.

В каждом селе были свои особенности в проведении приходских праздников. Во всех приходах богослужение редко ограничивалось только Божественной Литургией. Крестный ход, обычно следовавший за торжественной службой, позволял расширить литургическое пространство и вынести празднование за пределы храма. Например, в церкви Спаса на Кокшенге в Тотемском уезде Вологодской епархии, чей приходской праздник отмечался 6 августа, торжества включали следующие действия. Крестный ход вокруг церкви сопровождался специальным молебном перед восточной стороной храма, где располагался алтарь. Два мальчика школьного возраста шли впереди процессии с зажженными свечами; мужчины несли иконы. Затем ход направился к протекавшей поблизости реке Кокшенге и остановился на пристани, которую верующие построили специально к празднику. Пока проводилось освящение воды, мужчины и женщины, которые дали личный обет Богу в связи с постигшими их несчастьями, вошли в воду по пояс и стояли в ней в продолжение всей молитвы. После ее окончания эти верующие оставили свою одежду на берегу реки, жертвуя ее бедным. Аналогичным образом верующие, давшие обет в надежде избавить от болезней свой скот, нередко приводили к реке своих лошадей, и животные стояли в воде во время молебна водосвятия.<sup>54</sup> Интересно, что приходской священник обычно не возражал против этого обычая. По окончании обряда освящения воды крестный ход вернулся в церковь и завершился общественной трапезой.

В некоторых областях торжества по поводу приходских праздников распространялись от приходской церкви на другие церкви, приписанные к приходу. Для праздников, которые длились 2–3 дня, отдельная деревня или несколько деревень нередко выделяли средства, чтобы организовать праздничные мероприятия, приходившиеся на один из этих дней.<sup>56</sup> Например, в одном приходе Вологодской епархии, когда все 32 деревни, входящие в приход, отмечали праздник совместно, деревни делились на четыре группы и каждая группа по очереди исполняла обязанности по подготовке к ежегодному празднику.<sup>57</sup>

Помимо собственного приходского праздника каждый приход отмечал и другие, однодневные или двухдневные праздники, которые также привлекали немало верующих, – такие как день освящения новой церкви, день обновления приходской церкви или день водружения нового колокола. Верующие с энтузиазмом участвовали в торжествах, и обычно в церкви не хватало места для всех желающих.

В своем сообщении в Тенишевское бюро В. Антипов из Новгородской епархии описывает освящение одной церкви, которое происходило в селе Улом.<sup>58</sup> За несколько недель до этого события прихожане разослали в соседние деревни печатные объявления. Нередко приходы помещали объявления о таких событиях в местных епархиальных газетах. Верующие из села Улом думали пригласить на празднование своего епархиального епископа или известного священника Иоанна Кронштадтского, но потом отказались от такой идеи: приглашение епископа обошлось бы им слишком дорого, а Иоанн Кронштадтский вряд ли смог бы приехать из-за своей занятости. В конце концов, они организовали приезд десяти священников из близлежащих приходов, и присутствие этих иереев превратило празднование из чисто местного в событие областного значения.

Верующие, многие из которых добирались до прихода в течение нескольких дней, начали прибывать накануне освящения церкви. Многие остановились у знакомых, а некоторые разбили палатки рядом с церковью. С того момента, как удары колокола возвестили канун праздника, стало ясно, что церковь не сможет всех вместить. Около шестидесяти полицейских наблюдали за стекающимися паломниками. Из-за большого количества присутствующих помазание елеем – общепринятый обычай в православных церквях накануне больших праздников – затянулось далеко за полночь. Верующие были готовы ждать своей очереди, поскольку, согласно народному поверию, крест, начертанный на лбу в ходе этого обряда, сохранялся до Страшного суда.

Кульминацией освящения, которое произошло на следующий день, стало освящение престола – обряд, в некоторых отношениях аналогичный крещению человека.<sup>59</sup> В ходе этого обряда, который был призван дать дух и вселить жизнь в церковное здание, священнослужители надевали поверх своего облачения белые срачицы и прикрепляли верхнюю часть престола к четырем столбам-основаниям. Они делали это с помощью четырех гвоздей – в память о тех четырех гвоздях, которыми Христос был пригвожден к кресту. Затем они натирали эти места особым составом, символизировавшим смесь мира и алоэ, которой Христос был помазан при погребении. Потом они осторожно вымыли стол душистым мылом и освященной водой, затем еще раз промыли его розовой водой, символизирующей кровь и воду, которые истекали из раны Христа, висевшего на кресте. В заключение, как если бы совершалось миропомазание человека при крещении, при освящении церкви священник помазал престол миром в знак «осенения его благодатью Св. Духа».

Заслуживает упоминания, что в ходе этого обряда в селе Улом, пока священники омывали престол, некоторые из верующих бросали белые платки на амвон. Церковный староста и полиция, следившие за порядком, поднимали платки и относили их в алтарь, а священники вытирали ими престол. Староста затем возвращал их владельцам. Верующие хранили такие платки всю жизнь, выражая желание, чтобы после смерти эти платки положили им в гроб. В своем описании всего обряда Антипов отметил, что платки бросали большей частью представители местной интеллигенции. Многие «простые люди» также хотели бы подражать им, но обычно у них не было платков. Те же, у кого платки были, колебались и говорили, как мало у них надежды, что их платки будут сочтены достойными прикоснуться к престолу.

### Деревенские праздники

Ежегодные приходские праздники, как и празднование наиболее памятных событий из жизни храма, укрепляли связи верующих с местной приходской общиной и выражали их собственное сознание причастности к этой общине. Однако не все местные праздники в российской деревне были связаны с храмом. В центре внимания многочисленных местных праздников оказывалась не приходская церковь, а деревенская община одной деревни или группы деревень.

Сельские общины устанавливали такие праздники исключительно по собственной инициативе и называли их «заветными», «обетными» и «обещанными» днями.<sup>60</sup> Верующие обычно придавали большое значение этим дням, а те, кто жил в городе, часто возвращались в деревню, чтобы принять участие в их праздновании.<sup>61</sup> Конечно, далеко не у каждого деревенского празднества был религиозный подтекст. Например, не было никаких оснований для того, чтобы отнести к числу богослужебных недельные празднества накануне Великого поста (масленицу) и в период между Рождеством и Богоявлением (святки), хотя эти праздники и приходились на дни, близкие к важным датам православного календаря.<sup>62</sup> Однако так называемые деревенские или местные праздники были тесно связаны с общественным богослужением и становились заметным явлением в литургической жизни сельской России. Религиозный характер этих праздников отражается в том, как верующие называли их: «богомолье», «моление», «молебствие» или «мольба».<sup>63</sup> Если общехристианские и приходские праздники отмечались в продолжение многих

столетий почти без существенных изменений, то в рассматриваемой категории праздников проявлялась динамика литургической жизни России вплоть до революции 1917 г.

Вслед за отменой крепостного права в 1861 г., когда миллионы крестьян получили свободу располагать временем по своему усмотрению, число подобных праздников во многих областях начало расти. В конце XIX в. корреспонденты Тенишевского бюро часто сообщали о том, что на каждую деревню приходится по крайней мере два или три приходских праздника.<sup>64</sup> Вдобавок во многих местах увеличение числа приходских праздников, как кажется, происходило параллельно с увеличением популярности внебогослужебных бесед. Можно утверждать, что эти праздники указывают на рост православного самосознания среди живущих в деревне, по крайней мере в некоторых областях.

Быстрый рост числа таких праздников наблюдался, например, в деревнях, входивших в приход Иоанно-Предтеченской Голубковской церкви Вологодской епархии. В 1873 г. только четыре из девяти деревень, составлявших приход, ежегодно отмечали один деревенский праздник. К 1897 г. восемь из девяти деревень отмечали, по меньшей мере, два деревенских праздника.<sup>65</sup> Аналогичным образом в одном приходе Ярославской епархии несколько праздников, которые первоначально отмечала только одна деревня, начали праздновать и другие деревни этого прихода, увеличив, таким образом, число отмечаемых праздников в расчете на каждую деревню.<sup>66</sup>

Причины, стоявшие за учреждением местных церковных праздников, были в каждой деревне свои. Хотя можно утверждать, что в сельской местности такие праздники были тесно связаны с крестьянским сельскохозяйственным календарем, нельзя не учитывать другие мотивы их введения – мотивы, ближе относящиеся к религии.<sup>67</sup> Как и в случае с возведением часовен, местные праздники вводились там, где община ощущала посещение Бога, изменившее ее жизнь. Часто верующие объявляли праздничным день святого, который, по их представлениям, спас общину во время эпидемии, пожара или других природных бедствий. Верующие чтити день, в который произошло событие, и праздновали то, что отмечалось в этот день согласно общему православному календарю, как свой собственный, особый праздник.

Например, в 1891 г. верующие из деревни Давидово Новгородской епархии ходатайствовали о разрешении ежегодно совершать крестный ход 20 июля в память о Божием посещении, которое люди усмотрели в тяжелой болезни, поразившей их скот. За один день, со-



общали они, у них пали три лошади и две коровы. Хотя может показаться, что событие такого рода относится к мирской жизни, именно оно побудило верующих дать обет отмечать этот день невыходом на работу и недельным постом в память о том, что они пережили.<sup>68</sup> Аналогичным образом в 1889 г. глава провинциального города Мосальска в Калужской епархии подал прошение об официальном разрешении совершать крестный ход в память об ужасном наводнении, которое опустошило их город в 1824 г.<sup>69</sup> В 1910 г. рабочие одной из фабрик во Владимирской епархии подали прошение на проведение ежегодного молебна в память об эпидемии тифа, случившейся за десять лет до этого и унесшей жизни многих рабочих фабрики.<sup>70</sup> Очевидно, что верующие учреждали подобные праздники не только ради нынешних, но также и ради грядущих поколений, чтобы те, помня о ниспосланных Богом испытаниях, «старались жить по заповедям Господним».<sup>71</sup>

При установлении местных праздников определяющими факторами могли быть как личные, так и коллективные переживания. Жителей села Теребаево Вологодской епархии, например, побудило установить праздник в 1890-е гг. следующее событие. Одному из крестьян, Ивану Жерахину, во сне явился старец, который сказал ему, что, если на следующий день село не отслужит молебен, поднимется ужасная буря и уничтожит весь их урожай. На следующий день Жерахин созвал односельчан и рассказал им свой сон. Истолковав явление старца как «вестника воли Божией», крестьяне на следующий день пригласили в свою деревню приходского священника, чтобы он отслужил молебен Спасителю, Божией Матери и Николаю Чудотворцу, поскольку Жерахин заявил, что старец, явившийся ему во сне, больше всего был похож именно на святителя Николая. Более того, поселяне решили совершать такой молебен ежегодно как раз накануне снятия урожая.<sup>72</sup> Подобная история произошла в 1880-е гг. в Орловской епархии. Однажды в день св. Иоанна Воина недалеко от деревни Радомил разразилась гроза с градом. Случилось так, что деревенскому старосте во сне явился мальчик, приказавший ему объявить, чтобы в будущем никто не смел работать в этот день. Сельский сход отнесся ко сну старосты со всей серьезностью и на следующий же день учредил ежегодный праздник.<sup>73</sup> В Новгородской епархии отмечен случай, когда болезнь одного человека и данный им при этом обет послужили толчком для установления ежегодного праздника, отмечаемого всей деревней.<sup>74</sup>

Хотя каждая местность уникальна, и уже поэтому деревенские праздники приобретали там индивидуальную окраску, у них

были некоторые общие черты. Так, например, самому празднику предшествовало несколько дней подготовки. Подобно тому, как общепризнанным главным праздникам православной церкви часто предшествовал период поста, перед своим сельским праздником верующие часто постились, иногда в течение целой недели.<sup>75</sup> Таким образом, во многих областях, помимо постных дней, предписанных общим церковным уставом, был также местный календарь постных дней. Верующие подходили к этим постам творчески. В одном приходе верующие пожертвовали приходской церкви сливочное масло, которое осталось не использованным в период местного поста.<sup>76</sup> Неделя, предшествующая деревенскому празднику, могла также включать совместную уборку, приготовление особых блюд и варение пива. В некоторых областях особо избранный крестьянин, а избирался он сроком на три года, следил за организацией празднеств.<sup>77</sup>

Когда поселяне принимали решение не отмечать свой деревенский праздник Божественной Литургией, избранные члены деревенской общины отправлялись в приходскую церковь, договаривались со священником о проведении молебна и приносили отдельные иконы к себе в деревню. В иных случаях, напротив, верующие присутствовали в приходской церкви на Божественной Литургии, которую они просили священника отслужить в этот святой для них день. В некоторых областях богослужение начиналось очень рано. В письме из Владимирской епархии сообщалось, что в деревне Петроково заутреня в честь местного праздника начиналась в 3 часа утра, причем поселяне считали присутствие на этой службе обязательным для всей общины. Неудивительно, что после этого верующие возвращались домой поспать и празднества разворачивались только на следующий день.<sup>78</sup> В числе богослужений такого дня читались особые прошения о здравии и благополучии деревни. Это был также день поминовения умерших родственников.

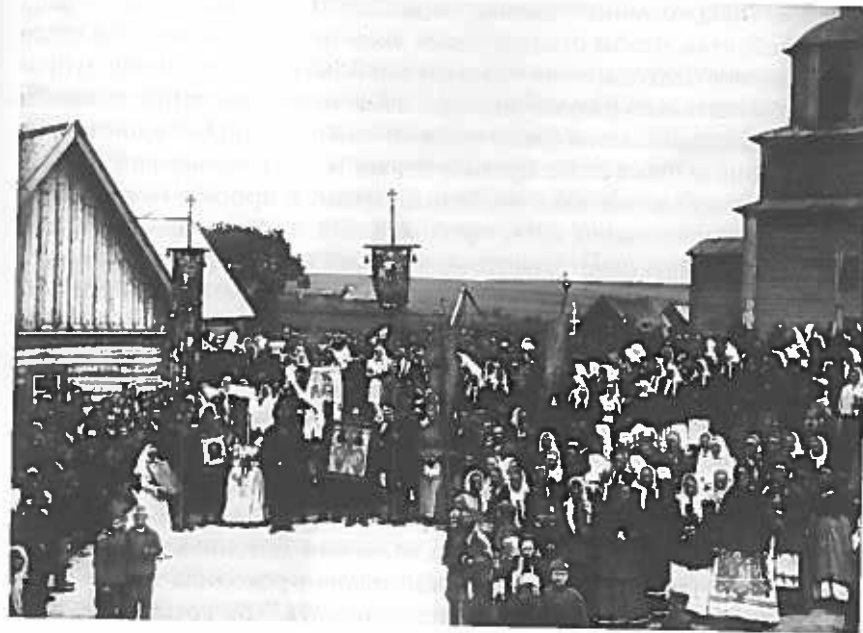
После Божественной Литургии, если деревня находилась недалеко от церкви, верующие вместе с духовенством во всем облачении возвращались к себе, образуя крестный ход, причем несли крест, хоругви, лампы и различные иконы, в том числе и ту самую праздничную икону, которую чествовали в этот день. Процедура выбора людей, которые несли перечисленные предметы, в особенности иконы, могла быть различной по разным приходам. Например, в Вологодской епархии в некоторых местах иконы несли добровольцы,<sup>79</sup> в то время как в других приходах члены общины избирали тех, кому будет оказана такая честь.<sup>80</sup> В некоторых областях с иконами шли женщины и молодые девушки,<sup>81</sup> в других – иконы несли те, кто ис-

полнял таким путем данный ими обет.<sup>82</sup>

Крестные ходы были, возможно, наиболее характерной чертой местных праздников как на селе, так и в городе (ил. 4.1). В то же время они являются одним из самых неуловимых аспектов религиозной жизни, поскольку, как и в случае с возведением часовен, они часто не регистрировались даже в приходских записях. Помимо обязательных крестных ходов, совершавшихся по приходам во всей империи 1 августа, 6 января и в день Пасхи,<sup>83</sup> в каждой местности – как на селе, так и в городе – составлялись еще свои, местные ходы. Крестные ходы в честь важных событий в жизни императорской семьи могли предписываться императорскими указами. Например, в апреле 1866 г. государственные и церковные власти издали указ о проведении ежегодно крестного хода в губернских городах от собора до городской площади с колокольным звоном на протяжении всего дня, и все это в ознаменование спасения жизни Александра II.<sup>84</sup> Вдобавок в деревенских районах России существовало еще две разновидности крестных ходов: те, которые проводились по случаю, как, например, для благословения полей и колодцев во время засухи, и те, что проводились ежегодно в память о каком-то особом бедствии, когда-то поразившем общину.

Верный духу петровских реформ, Святейший Синод в XVIII в. пытался упорядочить совершение ежегодных крестных ходов. Он приказал верующим обращаться с прошениями к высшим церковным властям о разрешении крестного хода и распорядился отменить все ходы, проводимые без разрешения.<sup>85</sup> Синодальные и епархиальные власти вновь подтвердили эти указы в конце XIX в.<sup>86</sup> Тем не менее есть свидетельства, что верующие продолжали проводить ежегодные крестные ходы без письменного разрешения на них со стороны Святейшего Синода или епархиальной консистории, заручившись только устным разрешением приходского священника.<sup>87</sup> Часто верующие обращались за официальным разрешением, когда местное духовенство отказывалось проводить обряд без разрешения. Впрочем, никакого разрешения не требовалось, если речь шла об однократном крестном ходе по случаю природного бедствия.<sup>88</sup>

Архивные данные из прихода Николаевской-Григорьевской церкви Вологодской епархии позволяют понять, каким образом верующие могли учредить ежегодный крестный ход. В конце XIX–начале XX в. деревни этого прихода несколько лет подряд страдали от неурожая. Даже наиболее состоятельные крестьяне понесли ощутимые потери, и ситуацию усугубило то обстоятельство, что лишь немногие из жителей прихода занимались кустарными промыслами,



4.1. Крестный ход. Калужская губерния, Масальский уезд. 1900 г. Фото К. Буллы. Центральный государственный архив кино-, фото- и фонодокументов, С.-Петербург

которые могли их прокормить в трудное время. В 1903 г. ситуация наконец изменилась к лучшему. «Для всякого, кто знал, до какой нужды дошли здешние крестьяне, – писал приходской священник отец Аркадий, – и кто вместе с ними разделял тревоги и опасения, понятна радость, какую переживают они теперь ввиду неожиданного урожая».<sup>89</sup> Верующие прихода были убеждены, что улучшение их положения является милостью, ниспосланной им Богом, благодаря заступничеству свт. Николая Чудотворца, покровителя прихода. Чтобы выразить свою благодарность Богу и свт. Николаю, крестьяне обратились в консисторию с прошением разрешить проводить крестный ход от церкви до каждой из деревень. Они выразили желание, чтобы ход проводился ежегодно 29 и 30 августа, разрешенный «не только им, но и потомству ихнему», с тем чтобы Бог и свт. Николай и впредь не оставили их. В знак своего благоговения верующие дали обет не работать по этим дням. Вдобавок они просили, чтобы участники крестного хода несли местничимую икону свт. Николая

и чтобы празднование отмечалось колокольным звоном в течение двух дней, «так, чтобы откликнулись эхом на нашу радость, на наше молитвенное благодарение <...> окружающие нас горы, леса и дубравы, чтобы не только разумную тварь, а всю около нас природу как бы возбудить к славословию вместе с нами своего Творца».<sup>90</sup> Конечно, не все верующие были столь красноречивы, и даже приведенный поэтический пассаж оказался неубедительным: в просьбе насчет двухдневного колокольного звона прихожанам было отказано. В связи с этим прощением стоит отметить, что идея благодарения и памяти характерна для многих просьб, касающихся проведения крестных ходов в селах России.<sup>91</sup>

Наряду с термином «крестный ход», селяне часто использовали выражение «поднятие икон». Во время крестного хода верующие или следовали за теми, кто нес иконы, или шли впереди. Идущим впереди нередко приходилось ожидать подхода основной процессии и при этом они склонялись в поклоне до самой земли, так что приблизившиеся участники хода были вынуждены обходить их. Те, кто нес иконы, проносили их над головами склонившихся, и многие верили, что в тот момент, когда икона проходила над головой человека, Бог ниспосылает ему свою благодать.<sup>92</sup> Во время хода в некоторых местах звонили в колокола до тех пор, пока процессия не возвращалась в церковь.<sup>93</sup>

Когда крестный ход прибывал в деревню, вся община обычно встречала праздничную процессию. Верующие оставляли крест и иконы или в деревенской часовне, или в центре деревни в огороженном месте, где был разложен стол. Здесь духовенство совершало обряд освящения воды. Затем вся деревня вместе с духовенством отправлялась освящать поля. Описанный обряд иногда продолжался несколько часов, поскольку нередко поля были разбросаны в радиусе 3-4 верст.<sup>94</sup> На каждом поле духовенство проводило разные молебны: в честь Животворящего Креста, Николая Чудотворца и святых мучеников.<sup>95</sup> После освящения полей селяне вместе с духовенством шли на общее пастбище, куда крестьяне пригоняли свой скот и лошадей для благословения. Затем все возвращалось в деревню, и тогда жители обычно просили священников совершить молебны у них в домах. По окончании этих молебнов селяне снова собирались все вместе, и начиналась общая трапеза. В некоторых деревнях духовенство сидело за столом, поставленном для них в центре деревни; в других селах более состоятельные крестьяне приглашали священников к себе домой. После ухода духовенства, за которым следовали и иконы, в село начинали стекаться гости и родственники из соседних

деревень, чтобы разделить общую трапезу и принять участие в празднествах.<sup>96</sup>

В своих прошениях об установлении ежегодного крестного хода миряне редко останавливались подробно на богословском смысле этого обряда. Обычно они писали о своем желании увековечить память об определенном событии или как-то выразить свою надежду на Божью помощь. Проповеди, внебогослужбные беседы и чтение духовной литературы по этому вопросу усиливали религиозные чувства. Священник из Вятской епархии А. Чернышев писал о ценности крестных ходов для поддержания памяти об исторических событиях, которые без такого обряда могли быть преданы забвению. По его мнению, крестные ходы были «неумирающими летописями» – гораздо более прочными памятниками, чем те, что из «мраморов и металлов». Он говорил о крестных ходах как об «открытой книге» – фраза, которая обычно ассоциировалась с иконами, – и описывал их как явления, связывающие живущих с жизнью их предков. Таким образом, описанный обряд представлял прошлое «в живых образах» и давал верующим возможность поддерживать духовную связь с предшествующими поколениями.<sup>97</sup> Другие представители духовенства тоже подчеркивали аудиовизуальное воздействие крестных ходов на поведение верующих.<sup>98</sup> Они признавали способность этого обряда вызывать «святые чувства», подвигающие верующих на молитвы благодарения и прощения, и тем самым удовлетворять особую потребность, которую один автор назвал человеческим импульсом к совместному богослужению.<sup>99</sup>

Духовенство и авторы назидательной литературы для народа затрагивали вопрос о смысле крестных ходов. Деятели церкви обычно возводили истоки этого обряда к его ветхозаветному прототипу – хождению израильтян за Ковчегом Завета, за которым они следовали, повинувшись божественному наказу.<sup>100</sup> Однако православное духовенство и писатели основывали свое понимание этого обряда также на Новом Завете, причем некоторые связывали его в первую очередь с восхождением на Голгофу Христа, несшего на себе свой крест (Ин. 19: 17).<sup>101</sup> Представляя себе это событие, один автор вспоминал о Симоне Кирийском, тоже несшем этот крест, в сопровождении учеников Христа, Девы Марии и жен-мироносиц. Современные крестные ходы, продолжал он, напоминают о Спасителе несением креста, за которым следуют хоругви и иконы, чьи лики воскрешают память о тех, кто шел за Христом на Голгофу.<sup>102</sup>

Писавшие по поводу крестных ходов обычно подробно останавливались на значении креста, который несли во главе процессии. По

их представлениям, воздух, вода, поля, улицы и городские площади освящались именно благодаря животворящей силе креста.<sup>103</sup> Более важным, однако, было то, что несение креста вызывало в участниках обряда вдохновляющее их ощущение победы – победы Христа и человеческой веры над злом и дьяволом. В связи с темой победы деятели церкви советовали верующим воспринимать крестный ход как движение воинов Господних – правоверных. Священник Г. Краснянский, например, говорил об участниках хода как о воинах, «устремляющихся на брань» с врагом, которого он обозначал как «плоть» и «дьявол». Духовенство призывало верующих к достижению такого рода победы посредством молитвы, поста и духовной жизни.<sup>104</sup>

Интересно, что деятели церкви также говорили о крестном ходе как о «храме вне храма» или как о «подвижном храме». Виссарион, викарий митрополита Московского, писал, что крестный ход позволяет верующим представить, что они находятся в церкви: крест и Евангелие напоминали им об алтаре, иконы об иконостасе и т. д. Поэтому, считал епископ Виссарион, Бог присутствует среди участвующих в крестном ходе.<sup>105</sup> Священное пространство храмового здания рассматривалось как будто бы охватывающее всю природу и тем самым освящающее творение. «Земля, по которой мы ходим и на которой живем, – писал один священник, – освящается как бы стопами самого Христа, Божией Матери и святых», которые символизировались иконами и воспринимались как непосредственные участники хода.<sup>106</sup> Аналогичным образом песнопение и слова молитвы понимались как освящение воздуха, которым дышат люди; пламя свечей как бы освящало огненную стихию, а водная стихия освящалась через обряд водосвятия. Учитывая то, что, в глазах верующих, при всем этом присутствует Бог, нетрудно понять, почему деятели церкви приписывали крестным ходам целебное действие и видели в них эффективное средство распространения христианского учения.<sup>107</sup>

Следует упомянуть еще об одном аспекте, присутствовавшем в представлениях верующих о крестном ходе. Как и в случае с часовнями, от мирян исходило множество просьб об организации крестных ходов в память о событиях из жизни царской семьи. Такие просьбы подавались особенно часто накануне и после коронации,<sup>108</sup> подавались они и после известного события 1888 г., когда император и члены его семьи были чудесным образом спасены от серьезной опасности.<sup>109</sup> Например, в 1897 г. шесть жителей города Добрый Тамбовской епархии заручились поддержкой городских властей и духовенства, чтобы организовать общегородской крестный ход 14 мая в честь ко-

ронации императора Николая II и императрицы Александры.<sup>110</sup> В тот же год верующие из села Мятусово Олонецкой епархии обратились с просьбой о проведении ежегодного крестного хода от их приходской церкви до часовни в честь свт. Николая Чудотворца и св. Александры, чтобы увековечить коронацию. Они заказали икону, на которой были изображены именно эти святые, и поместили ее в часовню.<sup>111</sup> Церковные власти обычно поддерживали такие просьбы, поскольку во многих местах не было вообще никаких памятников в честь событий общей гражданской истории.<sup>112</sup>

Несмотря на важность крестных ходов в частной и общинной жизни верующих, церковные власти далеко не всегда давали разрешение на их проведение. Например, синодальные власти обычно не разрешали соединять крестный ход с совершением панихиды по убиенному Александру II, объясняя, что крестные ходы служат «для выражения радостных чувств, а не скорби», которая сопровождает панихиду.<sup>113</sup> Церковные власти также оценивали подобные просьбы с точки зрения их религиозного значения для жизни верующих. В 1865 г. глава городского правления Муром в Владимирской епархии подал прошение синодальным властям о проведении ежегодного крестного хода от собора до часовни, которая была расположена над источником городского водоснабжения. В духовной литературе для народа, действительно, нередко встречаются призывы проводить молебны около источников, рек и озер, чтобы явить верующим целебные свойства воды.<sup>114</sup> Тем не менее синодальные власти ответили на прошение отказом. Они заявили, что крестный ход призван увековечить значительное событие из жизни православных христиан и что данный случай не отвечает приведенному условию.<sup>115</sup> Учитывая, что епархиальные власти при этом не имели никаких возражений против прошения, складывается впечатление, что церковные власти не всегда были согласны между собой в вопросе о том, какое событие считать «значительным».

Очевидно, что церковные власти старались не удовлетворять прошения, которые были вызваны, как им казалось, сомнительными или необоснованными причинами. В 1907 г. церковный староста из Ржевского уезда в Тульской епархии подал прошение о ежегодном крестном ходе из Кожеозерского монастыря в Архангельской епархии в его приходскую церковь. Он просил, чтобы монахи несли с собой икону почитаемого в данной местности святого Никодима Кожеозерского. Церковный староста приводил в обоснование своей просьбы две основные причины: благодарность за то, что его приход оказался не затронут революционными беспорядками, и намерение

оказать материальную помощь Кожеозерскому монастырю. Члены его прихода узнали о материальных затруднениях монастыря от другого прихожанина, Василия Образцова, рьяного читателя «божественных книг». Послав скромное подношение монастырю, Образцов получил письмо с выражением благодарности, в котором содержались жалобы на бедственное положение монастыря. Он начал убеждать своих односельчан, особенно женщин, организовать крестный ход с целью собрать материальное вспоможение для монастыря. Хотя Тульская епархиальная консистория не имела никаких возражений против организации хода, епископ Архангельский не поддерживал эту идею. Он не видел никакого исторического или общественного оправдания для того, чтобы нести икону в такую даль – около 750 верст – только затем, чтобы отметить избавление части Ржевского уезда Тульской губернии от бедствий. Он также счел неубедительным аргумент о подобном способе оказания материальной помощи, поскольку, по его сведениям, монастырь отнюдь не бедствовал.<sup>116</sup> В итоге Синод отклонил просьбу церковного старосты.

Та или другая консистория также проявляла осторожность, когда предлагалось учредить слишком много крестных ходов в одной местности. В 1899 г. староста Введенской церкви города Елатьмы Тамбовской епархии подал просьбу о проведении крестного хода по случаю коронации императора. Как епархиальные, так и синодальные власти отказали ему, поскольку сочли, что в этой местности было введено и без того слишком много ежегодных крестных ходов.<sup>117</sup> Хорошо сознавая, что крестный ход формально подтверждал священный характер отмечаемого им события, лица или местности, церковные власти также не санкционировали проведение данного обряда, если у них не было полной уверенности в том, что это празднование действительно необходимо.

Проведение местных праздников и крестных ходов, являвшихся их составной частью, имело большое значение для тех общин, которые не располагали никакими письменными свидетельствами относительно прошлого своих деревень. Как заметил в своем письме в Тенишевское бюро А. В. Балов из Ярославской епархии, это были «исторические» праздники,<sup>118</sup> которые увековечивали события общины и связывали через описываемый обряд живущие поколения с их предками. Вот почему общины часто считали себя обязанными отмечать такие дни, даже если непосредственные причины для празднования с течением времени уже становились не вполне очевидными.

Как и в случае с часовнями, приходские и деревенские праздни-

ки влияли на религиозную жизнь мирян в двух отношениях. С одной стороны, они привязывали религиозные чувства людей к своей местности до такой степени, что, видимо, трудно было ассоциировать эти обряды с каким-либо иным пространством, будь это город, поселок или даже деревня. Местные праздники были символами переживаемых совместно событий – они имели бы мало смысла в глазах посторонних и могли очень быстро потерять свое уникальное историческое значение при смене обстановки. С другой стороны, само наличие таких праздников в каждой местности делало местный священный календарь жизненной нормой, которая сохраняла свое значение для мирян, куда бы те ни переехали. Отчасти обживание нового места заключалось в том, чтобы освоиться с местными празднествами и стать их участником.

Более того, поскольку местные праздники включали воспоминание о святых, а также о событиях из жизни Девы Марии или Христа, они были связаны с повсеместно установленным циклом богослужений и церковным календарем, который не ограничивался отдельными приходами. Они способствовали тому, чтобы ввести радостные события, воспоминания и заботы местных верующих в обычный цикл богослужений и таким образом включить жизнь общины в жизнь церкви в широком понятии этого последнего слова. В этом отношении местные праздники, как и часовни, являлись примером того, как православие вбирало в себя местные истории и культурные обычаи. Такие праздники позволяли верующим выражать свою принадлежность к конфессии через значительные события из своей жизни и из жизни своего рода. Даже главные церковные праздники обычно отмечались шире, если они совпадали с важным событием в жизни местной общины.

Указанные тенденции – местное понимание православия, отличительной чертой которого были различные религиозные обычаи, и более единообразное понимание, ориентированное на вселенское понятие веры, – представляют собой две противоположные тенденции, которые, в известной степени, присутствовали в истории христианства с самого начала, но особенно с IV в., когда христианство стало религией Римской империи. Интересно проследить, как эти тенденции осуществлялись в определенный исторический момент и как трения между ними воздействовали на жизнь церкви в целом.

### Праздники и пьянство

Несмотря на значение местных праздников для отдельной об-

щины и их интеграцию в литургическую жизнь приходской церкви, в пореформенный период местные праздники стали предметом острой критики. Она касалась в основном двух отличительных черт сельских праздников, которые были связаны с проблемами более широкого характера, а также со стереотипами жизни крестьянства вообще, и в особенности – в последние десятилетия императорской России. Это вопрос о труде и вопрос об употреблении алкоголя.

Потребность в увеличении производства в российской деревне, а также требования модернизации вели к возрастающей конфронтации между интересами деловой жизни и религии. На протяжении второй половины XIX–начала XX в. различные правительственные комитеты и светская пресса постоянно обсуждали отрицательные последствия, которые многочисленные праздники, отмечаемые в России, несли с собой для рабочей силы, производительности труда и экономического роста. Обсуждение продолжалось на протяжении всего пореформенного периода, и, несмотря на то что некоторые ограниченные меры законодательного характера были все же приняты, проблема оставалась нерешенной и накануне революции 1917 г.

В 1865 г. князь А. И. Васильчиков, русский общественный деятель и будущий член Комиссии для исследования положения сельского хозяйства в России, привел аргументы против узаконения местных праздников, которые повторялись неизменно в течение последующих десятилетий.<sup>119</sup> Приписывая экономическое отставание России от Америки и Западной Европы тому факту, что русские отмечали больше праздников, он подсчитал, что средний житель России работал приблизительно на 50 дней в году меньше, чем средний житель Западной Европы. Проблема заключалась в большом количестве местных праздников. Если, согласно российскому гражданскому календарю, в России было около 90 дней официально признанных праздников, сельский календарь мог насчитывать – в зависимости от места – от 100 до 150 нерабочих дней. Это не только подрывало способность России успешно конкурировать на мировом рынке зерна, но также приводило к существенным потерям в ее хозяйствах, в особенности крестьянских.<sup>120</sup>

Такие ориентированные на рынок рассуждения о местных праздниках были связаны со шквалом критики, касающейся жизни села. Правительственные чиновники и светская пресса изображали крестьян как людей, у которых отсутствовало желание получить дополнительный комфорт и удобства, часто связывая это с приписываемой им апатией и склонностью к лени. Основываясь на ошибочном истолковании понятия «празднование», они доказывали, что «на-

род» просто пользовался местными праздниками как предлогом, чтобы ничего не делать. Критики считали, что, став более «просвещенными», крестьяне будут относиться к работе надлежащим образом и перестанут отмечать свои местные праздники.<sup>121</sup> Более того, светские писатели утверждали, что крестьяне находились в своеобразной кабале, будучи связаны круговой порукой и испытывая давление со стороны общины, которая заставляла всех составляющих ее членов соблюдать обряды, независимо от желания каждого.<sup>122</sup> Подобная критика становилась все более яростной, потому что городские журналисты часто считали местные и особенно деревенские праздники не вполне православными, а скорее остатками язычества и проявлением невежества и суеверия.<sup>123</sup> Таким образом, в усилиях государства урегулировать соотношение между трудом и отдыхом в целях обеспечения «народного благосостояния» озабоченность экономического порядка соединялась с этическими соображениями.

Есть свидетельства, что сельские общины при необходимости могли работать и в самом деле работали по праздничным дням. В результате, в каждой общине складывались свои нормы на этот счет.<sup>124</sup> Авторы сообщений в Тенишевское бюро подтверждают, что в большинстве областей сельские общины принимали некоторые меры, чтобы урегулировать вопрос о работе по праздникам, хотя некоторые корреспонденты отмечали, что решение работать или не работать, в конечном счете, принималось каждым индивидуально.<sup>125</sup>

Хотя ни одна община не имела возможности отстранить всех своих членов от работы, существовали местные обычаи и верования, которые удерживали многих от того, чтобы работать по воскресеньям и праздникам. Во многих областях основным регулирующим средством были штрафы. Местные сельские сходы составляли так называемые письменные приговоры, устанавливающие эти штрафы. Ф. Костин, учитель приходской школы в Орловском уезде (Орловская губерния), например, отмечал, что для различных видов работ в праздничные дни существовали разной величины штрафы. Накануне праздника полевой сторож объезжал деревни, напоминая людям, что никто не должен работать на следующий день после полудня или вечером, в зависимости от значимости праздника. Если кого-то заставали за работой, нарушитель должен был держать ответ перед сельским сходом. Если человек чистосердечно признавал свою вину, он платил штраф в размере, установленном селом. Если из-за упрямства нарушитель пытался оправдать свое поведение, то община увеличивала штраф вдвое или втрое.<sup>126</sup> Крестьянин С. Ф. Староверов

из Вологодской епархии сообщал, что в случае нарушения подобных договоренностей внутри общины, касающихся выхода на работу по воскресеньям и праздникам, некоторые сельские общины забирали у виновного часть земли под сенокос и делили ее между остальными поселянами для использования в течение одного года.<sup>127</sup>

В своем сообщении А. Мерцалов из Вологодской епархии даже утверждал, что некоторые поселяне настаивали на принятии коллективного соглашения не работать, стремясь удержать наиболее предприимчивых крестьян от того, чтобы они «не ушли вперед в работе», пока другие отдыхают.<sup>128</sup> Другой корреспондент из Вологодской епархии, А. Аристархов, сделал аналогичное наблюдение. Крестьяне, которых он знал, полагали, что те, кто работал в дни деревенских праздников, «искушали» других своим поведением. Как только один начинал работать, другие быстро присоединялись к нему и позднее оправдывались, говоря, что их «соблазнило» поведение соседа.<sup>129</sup>

Коллективные решения, регулирующие работы по праздникам, часто вызывали противоположную реакцию со стороны церковных и гражданских властей. Например, в 1863 г. группа сельских старост и волостных судей Ярославской губернии решила, что следующие праздники следует «хранить и святить из рода в род до скончания века»: все двенадцатые праздники, приходские праздники, деревенские праздники, 19 февраля (годовщина отмены крепостного права), 27 августа (день великомученика Георгия), 9 марта (день свт. Николая Чудотворца), 20 июля (день Ильи Пророка), 26 августа (день коронации Александра II и праздник местного чудотворца Адриана), 30 августа (день Александра Невского и именины царя-освободителя Александра II). Члены общины, которые не подчинятся этому решению, будут подвергнуты выговорам, штрафам или аресту, в зависимости от значительности их отступления от принятого решения.

Решение получило немедленный отклик мирового посредника, назначенного губернатором из местных дворян. Он объявил решение «несправедливым» и сделал выговор одному из деревенских старост за поощрение лени и пьянства вместо предприимчивости и трудолюбия. Ярославское губернское присутствие по крестьянским делам поддержало такую оценку, постановив, что решение, принятое группой деревенских старост, не может быть проведено в жизнь по нескольким причинам. Прежде всего, оно было принято на собрании, которое созвали без соблюдения всех формальностей. К тому же – и это гораздо важнее – подобные решения не входили в компетенцию старост и волостных судей. Хотя российское законодательство призывало людей воздерживаться от беспутного пове-

дения и посещать церковь в дни, перечисленные в указанном выше решении, о том, как проводить время после завершения церковной службы, в законе ничего не говорилось. Таким образом, в это время люди могли делать, что им угодно, включая добровольный труд на пользу общества или семьи. Работать запрещалось только людям определенного состояния и в общественных местах. Министерство внутренних дел в Петербурге, куда сообщили о возникшем деле, также согласилось, заявив, что вмешательство духовных властей в гражданские дела представляется «крайне неудобным», особенно когда речь заходит о том, работать или нет в праздничные дни.

Хотя Министерство внутренних дел побуждало обер-прокурора Святейшего Синода привлечь внимание местных епископов и священников к упомянутому делу, тот отказался сделать это. Он утверждал, что данный вопрос находится в компетенции Святейшего Синода и местные епископы не могут принимать решения по таким делам. Более того, он напомнил гражданским властям, что церковь должна следовать древним церковным канонам; решение вопроса о том, работать или не работать по праздникам, не может считаться исключительной прерогативой государственных чиновников. Если такое дело попадет на рассмотрение в Святейший Синод, предупреждал обер-прокурор, церковные власти легко могли бы прийти к заключению, что пастыри не только имеют право, но и обязаны не согласиться с гражданскими властями в обсуждаемом вопросе. Таким образом, он рекомендовал просто-напросто отложить решение дела – временная передышка, которая, конечно, не могла прояснить ситуацию принципиально.<sup>130</sup>

В 1895 г. снова проявили себя подобные трения между гражданскими и церковными властями. В тот год митрополит Казанский Владимир сообщил обер-прокурору Святейшего Синода, что отдельные сельские общины под руководством и под влиянием местного духовенства приняли совместные решения ввести штрафы с целью отучить молодых людей от работы по воскресеньям и в праздники. В дело вмешался местный гражданский чиновник, который объявил принятые решения недействительными. Вдобавок, чтобы придать своей позиции силу, земский чиновник объявил, что, если все поселяне, о которых шла речь, в самом деле откажутся работать по праздникам, он сам наложит штраф на каждого, кто подписал подобное коллективное решение. Он согласился снять свою угрозу, только когда местный сельский сход дал обещание никогда больше не составлять подобных приговоров относительно работы по праздникам.

В ответ на случившееся местная епархиальная консистория ука-

зала, что праздники, относящиеся к церкви, определены свыше и не являются делом человеческих рук. Епархиальные власти утверждали, что такие праздники имеют большое воспитательное значение. Торжество во время одного праздника не делало человека бедным, но, напротив, могло в долгосрочной перспективе улучшить его материальное состояние. Более того, по их мнению, такие коллективные решения до сих пор не считались незаконными. Члены консистории по существу поддержали местное духовенство в его усилиях, но советовали при этом отговаривать прихожан от взимания обязательных штрафов с тех, кто не подчинился постановлениям общины, касающимся работы по воскресеньям и праздникам. Штрафы советовалось собирать в форме «добровольных пожертвований». В конечном счете, они решили, что местному епископу следует посоветоваться с губернатором и рекомендовать земским чиновникам не препятствовать местным общинам принимать подобные решения.

Указанное дело дошло до рассмотрения в Министерстве внутренних дел и в Святейшем Синоде. И снова два ведомства пришли к противоположным выводам. Министерство внутренних дел утверждало, что, хотя сельские сходы вправе обсуждать различные общественные дела, они не имеют никакого права вмешиваться в личную жизнь отдельных лиц. Обер-прокурор, с другой стороны, выразил свое восхищение благими побуждениями сельского схода. Он подверг критике местных земских чиновников за подрыв авторитета приходского духовенства, которое было обязано заботиться о религиозной и моральной жизни своей паствы. Соглашаясь с просьбой местных епископов, он также просил ярославского губернатора рекомендовать земским чиновникам не мешать местным общинам в их добрых устремлениях.<sup>131</sup>

Вопрос о работе по праздникам был связан с представлениями о преступлении и грехе. Из сообщений в Тенишевское бюро следует, что люди часто связывали труд по воскресеньям и в праздничные дни с понятием греха.<sup>132</sup> К тому же, поскольку многие общины учредили свои праздники во исполнение общинного обета, верующие считали работу в эти дни тоже нарушением завета. Таким образом, тема греха стала вопросом, касающимся общественного благосостояния, и одним из тех вопросов, которыми были озабочены сельские сходы. День благодарения был днем общественной молитвы и торжества, и когда кто-то проявлял небрежение к тому, что было столь значимо для всей общины, поведение такого человека считали вызывающим. Из-за одного неверующего вся община могла подвергнуться гневу Божию.<sup>133</sup> Таким образом, даже если у человека не было никаких

оснований воздерживаться от работы в праздничные дни по идейным причинам, угроза общественного неодобрения и отчуждения, несомненно, часто заставляла его отказаться от работы.<sup>134</sup>

Согласно письмам в Тенишевское бюро, местные праздники были главными и иногда единственными днями, когда семья и знакомые из других деревень и приходов собирались вместе. Поселяне находились под пристальным оком своих соседей, многие из которых считали отсутствие гостей в такие дни постыдным. Люди осуждали тех, кто не участвовал в празднествах – такой односельчанин нередко считался «человеком недобрим» и становился мишенью для насмешек.<sup>135</sup> Поэтому даже те, кто не мог позволить себе потратить деньги, делали это, чтобы участвовать в празднествах.<sup>136</sup> А. Малинин из Свято-Георгиевского Шуборовского прихода Вологодской епархии сообщал, что с приездом родственников и близких друзей в этот день в каждом крестьянском хозяйстве, бедном или богатом, праздник отмечали самым торжественным образом. Уклонение от таких празднований считалось «первым бесчестьем».<sup>137</sup>

Отношение крестьян к праздникам находило поддержку в том, что они слышали в проповедях, что они сами узнавали из популярной духовной литературы или слышали, когда им читали вслух книги религиозного содержания. Верующие также рассказывали истории из своего собственного опыта или из опыта своих знакомых, которые подтверждали обязательность соблюдения Четвертой заповеди.<sup>138</sup> П. Каманин из Владимирской епархии припомнил одну такую историю, которую он слышал от вдовы крестьянина из Меленковского уезда. Однажды ей приснился сон, в котором она в своей приходской церкви слушала проповедь местного священника отца Василия. В своей необыкновенно длинной проповеди отец Василий говорил о том, как грешно работать в праздничные дни. Когда женщина пришла домой после богослужения, она увидела, что на доме нет крыши, и закричала. Она проснулась, дрожа от страха. Через две недели, рассказывала вдова, умер ее муж. Несмотря на ее предупреждение, он пошел работать в праздник Богоявления и упал с телеги. Бог покарал его, заключила она свой рассказ.<sup>139</sup>

Преимущественно отрицательное отношение к работе по праздникам, может быть, наиболее драматично представлено в хорошо известном устном рассказе, записанном вологодским этнографом Н. А. Иваницким и опубликованном в его работе, посвященной Вологодской губернии. В этом рассказе, озаглавленном «Ангел и прохожий», рассказывается, как ангел, прогуливаясь однажды вдоль реки, увидел молодую девушку, которая топила в реке своего ребенка. Он



приблизился к ней и сказал: «Господи, помоги ей!» – и продолжил свой путь. Через какое-то время на том же месте ангел увидел другую женщину, которая стирала белье. Он прошел мимо, не остановившись и ничего не сказав.

Затем ангел встретил прохожего, и тот поинтересовался, почему ангел попросил Бога помочь молодой девушке, которая топила своего ребенка, но ничего не сказал женщине, которая стирала свою одежду. Ангел ответил, что первая женщина глубоко страдала из-за своего греха; затем она искренне покаялась перед Богом. Господь услышал ее молитву и простил ей. Вторая же женщина стирала одежду в праздничный день; она нарушила святость праздника, а этого Бог не прощает.<sup>140</sup>

Приведенный рассказ иллюстрирует мысли в моральном и религиозном духе, которыми могли руководствоваться некоторые из деревенских верующих, когда они сторонились тех, кто, вопреки запретам, трудились по воскресеньям и в праздники. Как заметил школьный учитель из Вологодской епархии И. Шадрин, некоторые крестьяне называли тех, кто работал по воскресеньям и в праздники, «безбожниками».<sup>141</sup> Аналогично этому, крестьяне из Калужской епархии говорили про таких людей, что они «чисто нехристи».<sup>142</sup>

Менее ясно из наших источников, какие виды деятельности считались «греховной» работой. Как уже говорилось выше, сельские верующие редко посещали церковь по воскресеньям в летние месяцы. Они часто оставались дома, чтобы заняться домашними делами – такими как шитье, починка инструментов, рубка дров, рыбалка и собирание ягод и грибов, или чтобы принять участие в совместной помощи односельчанину.<sup>143</sup> Священник села Щелканово Калужской епархии даже начинал Божественную Литургию по воскресеньям раньше обычного, чтобы у прихожан оставалось время для работы.<sup>144</sup> Заслуживает внимания, что многие крестьянские общины в целом не осуждали и не порицали занятие по воскресеньям личными и домашними делами, особенно после окончания Божественной Литургии.<sup>145</sup>

Картина становится еще более сложной, если учесть, что верующие, решая, считать ли что-либо «работой» и является ли она грехом, также принимали во внимание намерения работающего. В своем сообщении в Тенишевское бюро в 1899 г. П. Городецкий из Вологодской епархии отметил, что часто в праздники после полудня в деревнях начиналось веселье. Чтобы избежать участия в нем, иные из местных крестьян предпочитали после окончания молебна работать в поле. В то время как некоторые члены общины возмущались

таким поведением, другие находили его мудрым и более благочестивым. За последние несколько лет, утверждал Городецкий, многие жители деревни последовали благочестивому примеру.<sup>146</sup>

Наблюдение Городецкого поднимает несколько ключевых вопросов при оценке развития православия за последние десятилетия Российской империи. Поскольку религиозные и общественные проблемы часто так тесно переплетались, трудно сказать, где одни начинались, а другие – кончались. Когда верующие воздерживались от работы из-за страха общественного осуждения и когда их побуждения носили подлинно религиозный характер? Когда коллективные соглашения о порицании или о штрафах за определенное поведение по праздникам были вызваны представлениями о подлинном служении Богу, а когда они были проявлением «мирской кабалы»? Поскольку верующие из разных социальных слоев по-разному понимали, что такое работа и как следует проводить праздничное время, – те, кто работал, и те, кто воздерживался, могли быть в равной мере набожными или вероотступниками. Замечания Городецкого показывают, что в некоторых случаях религиозные чувства и общественное давление, определявшие поведение верующих в праздничные дни, оказывались в состоянии неустойчивого равновесия.

В деревне верующие также не считали работой сельские сходы и заседания местного суда, часто происходившие по воскресеньям и по праздникам. Практика проведения подобных административных мероприятий по выходным дням была узаконена после отмены крепостного права и вскоре получила широкое распространение, так что крестьяне не теряли драгоценное рабочее время.<sup>147</sup> Некоторые крестьяне явно получали удовольствие от присутствия на заседаниях местного суда. Например, из записной книжки крестьянина А. А. Замараева очевидно, что осенью и зимой 1908 г. по воскресеньям он часто ездил в город Тотьму из своей деревни, находившейся на значительном расстоянии, для того, чтобы «присутствовать на заседаниях суда».<sup>148</sup>

Менее определенным было отношение к торговле. В рассказах, где речь шла о несчастных случаях, произошедших из-за «работы» в воскресенье или в праздник, редко говорилось о торговле и о коммерции. Как местные, так и большие областные базары и ярмарки постоянно проводились в праздничные дни. В Спасо-Сенговском приходе Вологодской епархии, например, базары ежегодно устраивали в праздники Благовещения, Пятидесятницы, Преображения (приходской праздник) и 22 октября, в день Казанской Божией Матери. Еженедельная торговля также проходила по воскресеньям, на-

чиная со второй недели Великого поста и до самой зимы.<sup>149</sup>

Было бы неправомерно заключить из этих сообщений, будто у верующих было единое представление о том, как соотносятся между собой занятие торговлей или работой и понятие о священном времени. В 1860-е гг. не только некоторые епархиальные епископы, но и многие местные торговцы и крестьянские общины обратились в Святейший Синод с прошением перенести ярмарки на непраздничные дни. Это стало началом того, что Д. Смирнов, автор исследования о воскресном дне на Руси, называл «довольно сильным общественным движением», направленным на то, чтобы запретить или по крайней мере ограничить торговлю по воскресеньям.<sup>150</sup> Синод также пытался убедить Министерство внутренних дел установить законодательным порядком, чтобы ярмарки проводились в будние дни. Проведение их по воскресеньям было, с точки зрения обер-прокурора Синода, «обычаем в высшей степени вредным для народной нравственности».<sup>151</sup>

При обсуждении проблемы в Министерстве внутренних дел оказалось, что в провинции даже губернаторы не имели единого мнения по этому вопросу.<sup>152</sup> В 1867 г. министерство постановило, что расписание ярмарок является вопросом, относящимся к юрисдикции гражданских властей, причем находится в ведении губернаторов, а также городских думских собраний.<sup>153</sup> На деле это постановление не решило проблему, а лишь закрепило различное понимание того, что дозволено, а что нет в праздничные дни в области торговли и коммерции. Данный вопрос не был решен и в последующие десятилетия и оставался предметом внимания церковных властей вплоть до 1917 г.<sup>154</sup>

Вопрос о праздниках касался не только сельской местности, но и городов и оказывал влияние на повседневную жизнь всех слоев общества. Российские биржи – а также почтовые отделения, банки и школы – в официально установленные праздничные дни были закрыты. Погрузка и разгрузка товаров прекращалась, вынуждая их владельцев платить за охрану поездов. Вопрос о праздниках встал особенно остро в конце XIX в. в Москве и Петербурге, где многие рабочие подвизались на отхожих промыслах, будучи приезжими из сельской местности. До отмены крепостного права закон запрещал помещикам заставлять крестьян трудиться по воскресеньям и в праздничные дни. Однако не было закона, обеспечивающего простым людям освобождение от работы на время церковных бого-служений и празднеств. Владельцы фабрик и торговцы были более или менее вольны сами устанавливать рабочий график для своих

работников. В июне 1897 г. государь Николай II, по предложению Государственного Совета, издал указ, определяющий гражданский календарь для рабочих фабрик и заводов, в результате чего появился еще один вариант установленных празднеств. Для промышленных рабочих был официально принят сокращенный вариант списка общественных праздников, и вместо почти 90 праздничных дней (перечисленных в начале этой главы) он включал только 66 дней.<sup>155</sup> В него входили воскресенья и некоторые из главных православных праздников. При этом праздник Сретения Господня – один из двенадцатых праздников – и праздник свт. Николая в утвержденном списке отсутствовали. В 1898 г. рабочие некоторых фабрик выразили свое недовольство этим и бойкотировали работу. Например, 2 февраля на одной бумажной фабрике в Петербурге из 1262 рабочих на работу вышли только 150. Рабочие позднее пытались договориться с хозяевами о выходном дне на 9 мая. Когда те отвергли их просьбу, на работу вышли только 30 человек.<sup>156</sup> Хотя хозяева обычно обращались в суд в связи с подобным поведением своих работников, они стали опасаться, что если этого не делать, то подобных случаев невыхода на работу станет еще больше. В 1900 г. государственные власти, уступая давлению со стороны рабочих, прибавили в список выходных для промышленных рабочих еще три праздника – Сретение Господне, Воздвижение Креста и Введение во храм Пресвятой Богородицы; все они входили в число главных праздников православного календаря. Интересно, что новый закон позволял заменять их другими, местными церковными праздниками. Он также напоминал – как хозяевам, так и рабочим, что установление дополнительных выходных дней остается прерогативой фабричной администрации.<sup>157</sup>

Критикуя тех, кто отождествляли праздники с праздностью, правительственные чиновники и светская пресса утверждали, что сельское население особенно склонно к гулянию, что проистекает от его «нравственной неразвитости», «невежества» и «грубых инстинктов».<sup>158</sup> Они часто обвиняли крестьян, что те якобы выдумывали праздники, дабы получить лишний день для праздности и веселья. В самом деле, в некоторых областях России сельские праздники иногда называли «пивными праздниками» из-за обычая варить пиво для совместной трапезы, которая следовала сразу за молебном. В Кокшенгском уезде Вологодской епархии, например, духовенство Преображенской церкви регулярно варило пиво в один из приходских праздников, выражая таким образом благодарность прихожанам за их поддержку.<sup>159</sup>

Подобная практика привела к распространенному мнению, что

верующие исказили исконные религиозные идеи, лежащие в основе соответствующих праздников. Большое количество пива и других алкогольных напитков, употреблявшихся на сельских праздниках, только укрепляло стереотипное представление о местных праздниках как о попойках, которые заканчивались шумными ссорами селян – иногда даже смертью кого-нибудь из участников – и скандальным поведением молодежи, между тем как пьяное духовенство возвращалось домой, едва держась на ногах. Хотя отдельные лица, возможно, и вели себя подобным образом, сомнительно, чтобы обрисованное представление о праздниках было полностью оправданным. Некоторые авторы сообщений в Тенишевское бюро особо подчеркивали, что чрезмерное потребление алкоголя в праздничные дни – по сравнению с практикой, существовавшей в прошлом, – стало редкостью. Так, школьный учитель В. И. Иванов из Новгородской епархии отрицал, что местные праздники подразумевали «поголовное безрассудное пьянство». Напротив, он характеризовал такие праздники как «школу», посещая которую, верующие, собравшись вместе, могли поделиться друг с другом знанием и опытом.<sup>160</sup>

Более того, особенно начиная с 1890-х гг., многие местные общины ввели ограничение на потребление алкоголя в праздничные дни. Современники, знакомые с сельской жизнью в России того времени, отмечали, что деревенские общины начали голосовать за то, чтобы сократить потребление алкоголя, и стали более активно обсуждать вопрос о том, как следует проводить деревенские праздники. Трудно сказать, происходило ли это из-за стесненных средств, повышения образовательного уровня крестьян, призывов церковных и государственных властей, или стало результатом внебогослужебных бесед. В любом случае, бесспорно, что такие принимаемые на местах меры часто уменьшали потребление алкоголя и вызванные пьянством безобразия.<sup>161</sup>

Еще до того, как обнаружили названные положительные тенденции, многие общины, по всей видимости, стали устраивать сельские праздники таким образом, чтобы не смешивать священное и мирское. Верующие объявляли подготовительные дни, предшествующие празднику, периодом поста со всеми вытекающими из этого последствиями. Как уже упоминалось выше, верующие отмечали праздничный день Литургией, крестным ходом и молебнами, а также, в некоторых случаях, «кормлением бедных». Крестьяне часто устраивали и совместную трапезу, причем сначала угощались духовенство и люди бедные. Поселяне и их гости начинали есть и пить только тогда, когда духовенство вместе с иконами покидало село.

Более того, не все верующие полагали варение пива чем-то совершенно нечестивым и греховным. Так, с 1887 по 1893 г. вологодский губернатор вел переписку с епархиальным епископом относительно обычая благословлять зерновое сусло, который был в ходу во многих приходах по всей епархии, но особенно в Кадниковском уезде.<sup>162</sup> Изучая состояние вопроса, поднятого в докладе губернатора, вологодский епископ Израиль выяснил, что этот обычай в различных его разновидностях соблюдался во многих приходах. Все настоятели, которые утвердительно ответили на запрос епископа, сообщили, что обычай существовал «с незапамятных времен». Как и большинство паралитургических обычаев, этот также отмечался не везде одинаково. Иногда обряд проходил в притворе или в ближайшем к церкви здании. Во многих приходах верующие не оставляли сусло духовенству; в других случаях его делили между духовенством, просвирницей и самыми старыми, бедными и одинокими людьми, которые жили в богадельне на территории прихода.<sup>163</sup>

Отец Николай Богословский, священник из Успенской церкви в городе Ухтомске Вологодской епархии, подробно описывал некоторые обычаи, принятые в его благочинии. После природных бедствий – вроде засухи, наводнения или грозы с градом – люди обращались к Богу с молитвами благодарения и давали совместный обет пожертвовать часть своего зерна на варение пива. Они обещали устраивать ежегодные молебны Христу, Богородице и святому, которого они считали своим покровителем и заступником. В качестве жертвоприношения они приносили немного зернового сусла в церковь для освящения.

Крестьяне от тех дворов, которым поручалось варить пиво в соответствующий год, приходили накануне праздника и оставляли свое сусло в притворе храма. На следующий день, после Божественной Литургии, верующие ставили сосуды с суслом вокруг праздничной иконы посреди храма. Священник и хор пели тропари и кондаки по случаю данного праздника. Затем священник читал из Требника молитвы, подходящие для освящения вареной пшеницы и меда, приготовленных на случай поминовения умерших, и благословлял пшеничное сусло святой водой.<sup>164</sup> Тогда прихожане подносили часть сусла духовенству, а остальное распределяли между друзьями, родственниками и всеми присутствующими, прося тех поминать в своих молитвах их умерших родственников. При этом члены общины приветствовали друг друга обычным праздничным приветствием: «с праздником» – и добавляли: «с исполнением обета». Когда весь приход, который состоял из более четырехсот крестьянских хозяйств,

отмечал местный праздник, число сосудов, принесенных в церковь, могло быть довольно большим.

У священника, который описывал обряд благословения сусли, эта древняя традиция не вызывала никакого беспокойства. «На основании молитв, положенных в Требниках и службниках на благословение того или другого предмета, – писал отец Николай Богословский из Кадниковского уезда Вологодской епархии, – мы были бы не вправе отказать и нарушить этот обычай».<sup>165</sup> Более того, продолжал он, запрещение обряда освящения, который существовал на протяжении веков и который соблюдался «по чину», «оскорбило бы религиозные чувства просителей». Прихожане рассматривали свое подношение как жертву Богу. Другой священник, отец Вениамин Неклюдов из Кадниковского уезда, писал в том же ключе, что он не видит ничего плохого, странного или особенно противоречащего православия в этом обряде и поэтому не считает, что его необходимо запретить.<sup>166</sup>

Вынося решение относительно данного обряда, члены епархиальной консистории приняли во внимание два обстоятельства. Во-первых, они сравнивали подношение сусли с подношением первых плодов урожая, а также вареной пшеницы, которую верующие подносили как часть обряда поминовения усопших. Они также сравнивали этот обряд с приношением сыра, яиц и овощей для освящения в другие праздники. Во-вторых, местное духовенство было едино во мнении, что запрещение обряда, скорее всего, «породит ропот». Ввиду двух этих обстоятельств, 17 декабря 1887 г. Вологодская епархиальная консистория решила, что обряд освящения сусли не следует запрещать, а нужно «предоставить его времени», которое само собою «уповательно сделает отмену его постепенно».<sup>167</sup>

Представляет интерес сам факт, что вопрос об этом обряде всплыл на поверхность и стал предметом открытого обсуждения. Хотя данный обряд существовал, предположительно, с «незапамятных времен», он стал предметом внимания епархиальной консистории только в 1887 г., причем произошло это по инициативе гражданского чиновника, а именно самого губернатора. Приходское духовенство, которое ближе знало привычки и обычаи своих прихожан, не считало этот обряд заслуживающим внимания властей. Они воспринимали обряд лишь как пример «ущерковления» одного из местных обычаев. Для поселян, которые отмечали описанный праздник, освящение зернового сусли являлось приношением Богу и служило связью с умершими родственниками, чьи обеты они исполняли. Для них обычай был так важен, что, как заметил один свя-

щенник, если бы приходское духовенство не осватило сусли, крестьяне нашли бы кого-то другого, кто бы сделал это.<sup>168</sup> Религиозные чувства прихожан в соединении с терпимостью местного духовенства, которое даже выступило в защиту этого обряда, явились, очевидно, достаточным основанием для консистории не отменять того, что стало распространенной практикой и обычаем во многих приходах. Суждения губернатора о том, что является суеверием, а что нет, не были приняты во внимание.

Представители интеллигенции не были единственными критиками сельских праздников. В своих ежегодных отчетах епископам, особенно до 1890-х гг., приходское духовенство также жаловалось на то, как верующие проводили свои праздники. Хотя некоторые представители духовенства желали, чтобы верующие перенесли свои религиозные эмоции на общепринятые православные праздники,<sup>169</sup> большинство все-таки склонно было, по крайней мере публично, защищать местные праздники. Позиция духовенства определялась не только тем, что община платила служителям церкви за отправление богослужений в эти дни; большинство священников к описываемому времени имело и без того устойчивые доходы. Многие представители сельского духовенства защищали праздники, потому что они были тесно связаны с жизнью прихожан и видели, как важны эти праздники для самих верующих и для местных деревенских общин. Священники категорически не соглашались с мнением, что соответствующие праздники были «языческими» и представляли собой, в сущности, «суеверия». Как писал один сельский священник: «Положим, что празднование этим святым возникает из житейских расчетов нашего народа, но, положив руку на сердце, кто из нас не сознается, что мы сами часто молимся о своем житейском благосостоянии? А что в этом предосудительно?».<sup>170</sup>

Более того, объяснил другой священник, поскольку люди обычно не были знакомы с богословскими и литургическими тонкостями или деталями церковной истории, у них не было причин придавать общецерковным праздникам такое значение, какое придавалось этим последним общим церковным календарем. По его мнению, мысль о том, что духовенство должно было или даже в силах было как-то запретить или ограничить торжества на местных праздниках, мог высказать только человек, не знакомый с крестьянской жизнью. Именно местные общины, а не духовенство, ввели эти праздники.<sup>171</sup> Итак, рассуждения тех, кто в среде сельского духовенства защищал традицию, основывались, главным образом, на двух аргументах: приверженность населения к местным сельским праздникам и отно-

шение народа к работе в эти дни.

В связи с нападками на то, как верующие отмечают праздники, многие представители сельского духовенства доказывали, что нельзя обвинять святые дни за злоупотребления, которыми часто сопровождается их празднование. Они полагали, что больше усилий должно быть направлено на то, чтобы отмечать эти праздники надлежащим образом, а не на то, чтобы сократить их количество.<sup>172</sup> Защищая свою паству из крестьянского сословия, они задавали вопрос, какая из других групп общества могла бы утверждать, что она проводит хотя бы один церковный праздник «надлежащим образом».<sup>173</sup> Один священник даже ставил под сомнение приоритет, отдаваемый военными царским праздникам перед основными христианскими праздниками, потому что подобное отношение, считал этот священник, могло производить самое невыгодное впечатление на молодых новобранцев из крестьян. Но, пожалуй, больше всего защитники местных праздников возражали против отождествления проявлений благочестия крестьян и суеверий и против объяснения их приверженности праздникам леностью крестьян.<sup>174</sup> Священнослужители видели причину подобных взглядов в стереотипном дихотомическом мышлении критиков, для которых существовало только две возможности: крестьянин или трудится в полях, или находится в праздности и пьянствует.

Выдвигая указанный аргумент, многие представители духовенства направляли его также против того, что им казалось более фундаментальной проблемой, а именно против утверждения экономически ориентированного взгляда на мир, согласно которому производство и потребление были главными факторами, определяющими человеческую жизнь. Подобный взгляд на мир, утверждали они, чужд христианскому мировоззрению и христианским моральным ценностям.<sup>175</sup> Они противостояли идее о том, что религиозные праздники следовало заменить общими для всех «выходными днями». Это предложение, доказывали они, свидетельствует о том, что сторонники запрещения местных праздников измеряют человеческое благополучие исключительно единицами материального благосостояния. Духовенство обвиняло своих оппонентов в том, что у тех не было ни малейшего понимания, что у «народа» могут быть свои интересы, заботы и этические приоритеты, не совпадающие с приоритетами, которые выдвигают материализм и современность.<sup>176</sup>

Обращаясь к вопросу о работе в праздники, защитники праздников из среды духовенства доказывали, что уровень промышленного, сельскохозяйственного развития и состояние образования – бо-

лее важные факторы, чем время, которое люди проводят за работой. Противники праздников могли бы распорядиться своим временем с большей пользой, если бы они потратили его на развитие современной сельскохозяйственной техники, вместо того чтобы высчитывать время, которое крестьяне проводят на работе.<sup>177</sup> Вдобавок духовенство утверждало, что праздники не являются помехой для всякой вообще работы. Крестьянские общины подразделяли труд на два вида – совместный и индивидуальный. В то время как труд, который считался совместным, мог порицаться общиной, индивидуальный труд, который составлял основу крестьянской экономики, обычно в дни местных праздников не прекращался.<sup>178</sup>

Заслуживает упоминания, что в своих проповедях, направленных против постыдного поведения людей во время праздников, духовенство всегда пыталось образумить оступившихся среди православных, сравнивая их поступки с поведением членов других религиозных и этнических групп, в особенности с иудеями. В одном характерном очерке, опубликованном в дидактическом журнале «Душеполезное чтение», школьный учитель Дм. Корсунский рассказывает о своей поездке в Полтаву на большой церковный праздник – Сретение Господне (2 февраля). Явился он туда рано утром и остановился на постоялом дворе, где увидел группу пьяных православных христиан. Содержатель двора, еврей, пытался пристыдить их, говоря, что они профанировали праздник и наносят оскорбление своему Спасителю.<sup>179</sup> Размышляя о подобном поведении в праздничные дни, один священник задавал риторический вопрос: что же, в самом деле, должны думать представители других конфессий о православных, которые отмечают свои праздники таким нехристианским образом?<sup>180</sup>

На рубеже XIX–XX вв. церковные и государственные власти часто обсуждали проблемы, связанные с возросшим числом праздников. Эти споры отчетливо свидетельствуют о разных приоритетах и нормах, которые применялись при оценке праздников. И церковные, и государственные власти полагали, что решение таких вопросов является их прерогативой. Правительственные чиновники на местах часто не желали утвердить разрешение провести еще один крестный ход, который, в понимании чиновников, означал еще один нерабочий день.<sup>181</sup> Озабоченность по поводу экономического положения российской деревни и уровня сельскохозяйственного производства привела к тому, что вопрос о местных праздниках стал предметом специального изучения и активно обсуждался на заседаниях государственных комиссий, причем Святейший Синод тоже принимал

участие в этих обсуждениях.

В 1862 г. по инициативе митрополита Московского Филарета (Дроздова), Святейший Синод обсуждал различные проблемы, связанные с большим числом праздников. Синод обратился к императору Александру II с прошением разрешить отмечать второстепенные праздники, включая царские дни, в ближайшие к этим датам воскресные дни, а также сократить празднование годовщин военных побед, потерявших свое значение за давностью лет. Высочайшее разрешение было дано.<sup>181</sup>

В 1867 г. по просьбе гражданских властей обер-прокурор и Святейший Синод опять обсуждали вопрос, касающийся установления и сокращения праздничных дней; они утверждали, что прерогатива в решении этого вопроса принадлежит церковным властям. В июне 1868 г. обер-прокурор Святейшего Синода Дмитрий Толстой направил записку в Министерство внутренних дел, подводя итоги дебатам в Синоде. Настаивая на том, что общепринятые православные праздники и царские дни должны остаться официально признанными выходными днями, члены Синода полагали, что местные праздники можно признать необязательными. Позиция начальства объяснялась тем, что местные праздники, по большей части, не имели особого религиозно-этического значения и, как считалось, способствовали распространению пьянства. Единственный способ упразднить местные праздники с точки зрения Синода заключался в том, чтобы ограничить в эти дни доступ к алкоголю. Члены Синода полагали, что в таком случае празднование соответствующих дней потеряет в глазах многих людей свою привлекательность.

Мысль о том, что местные праздники для сельских жителей имели большее значение, чем общие праздники, кажется, не пришла в голову обер-прокурору и членам Святейшего Синода. Тем не менее они признавали, что местные праздники обладали по крайней мере некоторой значимостью в глазах сельского населения. Они предупреждали, что любую политику в отношении праздников следует проводить с максимальной осторожностью, чтобы не оскорбить «религиозные чувства людей» и чтобы не вызвать у народа недовольства, будто начальство незаконно вторгается в священную сферу их веры.<sup>182</sup>

В 1873 г. Комиссия по сельскому хозяйству и сельскохозяйственному производству при Министерстве внутренних дел, изучая вопрос о праздниках, обратила внимание на доклад обер-прокурора Синода от 1868 г. Комиссия предприняла следующие меры. Во-первых, она обратилась в Синод с просьбой издать «конфиденциальное

приглашение», призывающее духовенство использовать свое нравственное влияние для того, чтобы побуждать прихожан исполнять все религиозные предписания, «возлагаемые церковью», не сокращая при этом количество рабочих дней в году. Во-вторых, Комиссия совместно со Святейшим Синодом образовала Особую комиссию для изучения вопроса о том, как уменьшить общее количество выходных дней на селе.<sup>183</sup>

Эта Особая комиссия для разработки мероприятий по сокращению числа нерабочих дней согласилась с мнением обер-прокурора от 1868 г., что сокращение выходных дней должно происходить только за счет местных праздников. Основной проблемой, связанной с местными сельскими праздниками, с точки зрения Особой комиссии и Синода было то, что каких-либо правил или установлений по проведению таких праздников не существовало. Живущие в деревне верующие не нуждались в формальном разрешении, чтобы назначить какой-либо день местным праздником – данный вопрос решался деревенской общиной.

Особая комиссия разделила местные деревенские религиозные праздники на шесть групп: приходские праздники; праздники соседнего прихода; дни особо почитаемых святых, не отмеченные для празднования в официальном церковном календаре; дни, отмечаемые в память о местных событиях и бедствиях – пожаре, буре и т. п.; празднование местночтимой иконы; сокращенные рабочие дни, введенные для того, чтобы крестьяне могли принять участие в молебне по случаю эпидемии, засухи и т. п.<sup>184</sup> По мнению Особой комиссии, за исключением приходских праздников, все остальные местные праздники должны быть постепенно отменены посредством законодательных и административных мер. Члены комиссии полагали, что в сельских областях должен действовать список праздников, одобренный гражданскими и церковными властями. Этот список мог включать только один приходской праздник, отмечаемый в течение одного дня. В него могло также входить ограниченное число особых праздников – таких, как день памяти местночтимой иконы: например, в Курской епархии это был бы день Курской иконы Богоматери. Члены Особой комиссии считали, что одобренный список местных праздников должен быть вывешен на видном месте в церквях, школах и в зданиях сельской администрации, чтобы верующие могли с ним ознакомиться. Согласно предложению комиссии, за исключением празднуемых повсеместно церковных праздников и царских дней, а также местных праздников, включенных в названный список, все остальные праздники должны стать рабочими днями.

Чтобы уменьшить число дополнительных праздников, комиссия рекомендовала епархиальным властям советовать крестьянам, чтобы они освящали свои храмы во имя особо почитаемых святых или икон, которым уже были выделены праздничные дни в повсеместно принятом церковном календаре.<sup>186</sup> Комиссия также рекомендовала, чтобы верующие упразднили приходские праздники, относящиеся к приделам церкви, объединив их с празднованием в честь главного престола в соответствующем храме. Наконец, комиссия предложила, чтобы все крестные ходы и молебны по случаю засухи и эпидемии проводились только по воскресеньям или в дни официальных праздников. Однако, в конечном счете, последнее предложение было отвергнуто, поскольку, как указал один из членов комиссии, значимость таких молебнов заключалась именно в том, что они являлись спонтанным откликом на неожиданное и угрожающее опасностью событие. Если подобные молебны будут проводиться «по расписанию», они потеряют всякий смысл.

В связи с вопросом о сокращении количества местных праздничных дней Особая комиссия также рассмотрела отношение приходского духовенства к этим праздникам. Члены комиссии ощущали, что приходское духовенство не являлось надежным союзником в данном вопросе, поскольку для него праздники были выгодны в материальном отношении. Некоторые из членов комиссии даже высказались за то, чтобы правительство назначило особых чиновников, наблюдающих за мерами, которые предпринимает церковь, чтобы ограничить число праздников и обеспечить их проведение. Однако в конце концов комиссия сочла такое предложение неуместным, так как оно ставило гражданские чины в неудобное положение, положение своего рода надзирателя за деятельностью церковных властей. Как заметил один из членов Особой комиссии, наблюдение может перерасти во вмешательство в деятельность церковной администрации. Тем не менее другие члены, включая представителя Святейшего Синода, священника И. В. Толмачева, сочли предложение о надзирателе не вмешательством, а поддержкой, видя в нем «дружное стремление двух ведомств, каждого отдельно в своей среде, к одной общей благой цели».<sup>187</sup>

Однако Святейший Синод согласился с теми, кто предпочитал, чтобы гражданская и церковная администрации, действуя совместно в вопросе об урегулировании местных праздников, все же сохраняли «суверенитет». Соглашаясь с заключением Особой комиссии по большинству вопросов, Синод тактично заметил, что он уже рассмотрел большинство предложений комиссии относительно пове-

дения пастырей. Главным предметом спора для Синода был другой вопрос: о порядке введения праздников. Особая комиссия считала, что прошения с мест о введении праздников должны направляться в уездное земское собрание, которое, в свою очередь, направляло бы их на утверждение губернатору. Затем губернатор должен был обратиться к местным епархиальным властям за разъяснениями, после чего просьбы поступали бы для утверждения в Министерство внутренних дел.<sup>188</sup> Синод нашел это предложение неприемлемым, поскольку оно лишало церковные власти возможности существенно влиять на решение важных религиозных вопросов.

Поскольку Особая комиссия преследовала, главным образом, экономические интересы, стремясь обеспечить рост производства и экономическое развитие в деревне, ее первоочередной задачей стало сокращение числа местных праздников. Однако Святейший Синод не был в такой степени обеспокоен экономическими аспектами этой проблемы. Его, главным образом, волновали процедурные вопросы, касающиеся учреждения и проведения праздников. Синод сосредоточил свое внимание на задаче урегулировать процессуальную сторону местных праздников. В конечном счете экономические соображения сельскохозяйственной комиссии, равно и беспокойство Святейшего Синода по поводу процедурных сторон дела, не позволили этим ведомствам обсудить вопрос о духовном значении местных праздников.

Государство так и не последовало рекомендациям, разработанным Особой комиссией в 1870-е гг. Таким образом, вопрос о праздниках и их праздновании не был снят с повестки дня. В 1904 г. государство наконец предприняло ограниченный, но решительный шаг законодательного рода, касающийся рабочих праздничных дней. Временно оставив попытки упразднить местные праздники (хотя этот вопрос по-прежнему оживленно обсуждался), правительство издало постановление, разъясняющее существующие законы о добровольной работе в праздничные дни.

Утверждая, что распространение «разумных взглядов на сущность празднования» есть обязанность правительства, постановление 1904 г. явилось попыткой изменить понимание местными гражданскими властями и обществом в целом существующего законодательства о работе в праздники.<sup>189</sup> Заявляя, что местные власти часто неправильно толковали дух существующего законодательства и препятствовали крестьянам работать по праздникам даже на их собственных участках земли, государственные власти теперь утверждали, что идея отдыха и «благоговения», ассоциирующаяся с

праздничными днями, не исключает добровольного выхода на работу. Чтобы предотвратить дальнейшую путаницу в этом вопросе, государственные власти также исключили из существующего законодательства какое-либо упоминание о запрете на работу в такие дни. Они заявляли, что действовавшие ранее законы носили скорее характер «нравственного совета», чем законодательного установления. В своей новой, проясненной форме закон теперь подчеркивал, что каждый волен работать в любой день, включая воскресенья и праздники. Никакая власть, включая местные сельские власти, не может препятствовать кому-либо в его добровольном решении работать. Тех, кто решил выйти на работу, нельзя было считать «ни ослушником церкви, ни нарушителем закона».<sup>190</sup> В связи с этим Государственный Совет пришел к заключению, что окончательное упразднение местных праздников невозможно без помощи церкви. Поэтому, обращаясь к обер-прокурору Святейшего Синода, Совет просил Синод способствовать сокращению местных праздников через духовное просвещение верующих.

С точки зрения пастырей, это постановление было революционным в двух отношениях. Во-первых, оно поставило под сомнение значительную часть того, что духовенство проповедовало на протяжении всего пореформенного периода – что святость воскресных и праздничных дней определяется проведением их соответствующим образом, что, по мнению большей части духовенства и мирян, исключало труд, улучшающий материальное благосостояние. Святые дни были днями духовной работы и богоугодного отдыха и развлечения. Их следовало проводить в церкви, читая и обсуждая Священное Писание и другие богоугодные сочинения или занимаясь благотворительностью – кормлением бедных, посещением заключенных и т. п. Хотя священники постоянно разъясняли, что праздность и пьянство не являются надлежащей заменой труду, они в то же время никогда не проповедовали, чтобы люди, покончив с пороками, занимались в эти особые дни физическим трудом. На деле священники нередко включали в свои проповеди рассказы, иллюстрирующие те несчастья, которые могут постигнуть людей, не соблюдающих Четвертую заповедь и занимающихся мирскими делами по воскресеньям и в праздники.<sup>191</sup> «Кто забывает Бога и не слушает Его приказаний, того Бог накажет» – таков был общий смысл подобных назидательных повествований.<sup>192</sup>

Во-вторых, постановление 1904 г., возможно, более, чем какое-либо другое из постановлений, принятых в России до 1905 г., выявило расхождение путей, которыми следовали церковь и государство

в начале XX в. Проявив инициативу и пожелав законодательным образом закрепить в этом вопросе приоритет индивидуального сознания, государство тем самым отдалило себя от церкви как единого общества. Священное время, отмечаемое православием, теперь становилось предметом индивидуального выбора. Более того, еще до столыпинских реформ, которые подорвали власть общины и общинный строй русской деревни, это постановление нейтрализовало влияние сельских общин на проведение праздничных дней их отдельными членами.<sup>193</sup>

Постановление 1904 г. шло вразрез с распространенным религиозным представлением, в соответствии с которым «мирские заботы» несовместимы с «соблюдением священной природы праздника». Новое постановление, таким образом, означало попытку государства изменить то, что оно считало неверной трудовой этикой, особенно распространенной среди живущих по селам верующих. В ответ Святейший Синод изложил свой взгляд на этот вопрос в постановлении от июля 1904 г., в котором он разъяснял новый закон пастырям.<sup>194</sup> Объясняя, что закон прежде всего направлен на исправление того зла, которое обычно наносило произвольное введение местных сельских праздников, Синод призывал сельских священников растолковывать своей пастве «истинный смысл» отдохновения от трудов по воскресным и праздничным дням. Он побуждал священников «утвердить в сознании народа», что труд, и в особенности земледельческий, никак не мог быть негоден Богу. Работу следует воспринимать как «источник духовного и физического здоровья». Поэтому от нее следует воздерживаться только в тех случаях, когда необходимо восстановить силы или когда это требуется «какими-нибудь столь же святыми или чистыми соображениями». Для многих сельских верующих крестные ходы во исполнение обета или благодарственные молебны, несомненно, были проявлением «святых или чистых соображений».

Наряду с подобными разъяснениями, Синод изменил обычное толкование текстов Священного Писания, касающихся темы труда в праздничные дни. Он утверждал, что Божья заповедь не направлена на то, чтобы отрывать людей от повседневной работы, как если бы труд был противен Богу, и что Бог не запрещал выполнять в дни отдыха от трудов многие виды работы. Единственная работа, которая была запрещена безусловно, это та, при выполнении которой человек стремится к корысти или руководствуется жадностью, ибо в таком случае верующий забывает о Боге. Далее Синод повторил аргумент, который духовенство часто приводило и ранее: не все виды



отдыха отвечают заповеди Божией, а только свободное время, проведенное «священным» образом. Поскольку церковь не одобряла праздность как таковую, синодальные власти призывали приходских священников объяснять пастве, что, за исключением воскресений и двенадцатых праздников, прихожане должны отмечать остальные праздники, включая местные, только участием в Божественной Литургии. После Литургии духовенству следовало благословить тех, кто хотел работать. Чтобы стать богоугодным, использование праздничного времени нужно рассматривать как жертву. А жертва, по определению, должна быть добровольной. Что сделано против воли, не является жертвой и не только не будет с одобрением принято Богом, но и не окажется полезным для человеческой души.

Среди церковных деятелей рассмотренный закон породил разноречивые отклики. Епископ Вологодский Никон (Рождественский) сообщал, что новый закон вызвал в сельских приходах переполох. Новое толкование, идущее вразрез с вековой аксиомой, что занятие «мирскими делами» несовместимо с богоугодным препровождением времени, соответствующим святости праздника, – это толкование вызвало среди верующих на селе смущение и недоумение.<sup>195</sup> Напротив, другие представители духовенства отметили положительное влияние закона, уменьшавшего возможность общины принуждать людей в том, как они отмечают праздники. Как заметил один церковный публицист, закон мог уменьшить число людей, соблюдающих священные праздники, но такое уменьшение имело бы очищающее воздействие на церковную общину. Разве церковная община, спрашивал он, нуждается в членах, которые принадлежат к ней и связывают себя с ней против своей воли?<sup>196</sup>

Несмотря на описанную реакцию, закон 1904 г., по-видимому, не изменил радикально понимание праздника и труда ни среди широких кругов духовенства, ни среди мирян. Проповеди и внебогослужебные беседы, опубликованные после 1904 г., отражают прежнее представление, согласно которому воскресные и праздничные дни следует посвящать духовному труду. Поэтому неудивительно, что в 1909 г. вопрос о праздниках был поднят снова – на этот раз Особой комиссией, назначенной Государственным Советом.

Власти были по-прежнему обеспокоены широко распространенным взглядом, что труд в праздничные дни считается грехом. Они полагали, что такое отношение имело отрицательное моральное влияние на население, укрепляя лень и праздность. Они утверждали, что предпринятые ранее попытки морального воздействия на людей с помощью местного духовенства оказались непродуктивными.

ми. Убедившись, что невозможно изменить поведение верующих в праздничные дни или отменить эти праздники изданием соответствующего законодательного акта, власти снова вернулись к мысли просто сократить число общегосударственных выходных дней – с 91, принятого на тот период времени, до 63.<sup>197</sup> В первую очередь предполагалось отменить выходные дни, связанные с празднованием Пасхи и Рождества. Вместо недели выходных, сопровождающих празднование Пасхи, проект нового гражданского календаря включал только два дня. Аналогичным образом предлагалось отменить выходные дни, относящиеся к следующим праздникам: Преображение Господне, Вознесение, Рождество и Успение Пресвятой Богородицы, Воздвижение Креста и день Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Обсуждалась также мысль об отмене выходного дня на Великую пятницу, но это предложение вызвало сильное сопротивление представителей церкви.<sup>198</sup>

Государство подчеркивало, что новый календарь коснется только правительственных административных учреждений и таких государственных заведений, как железная дорога и школы. Люди, занимающиеся работой другого рода, всегда будут иметь свое собственное расписание, диктуемое практическими нуждами и обстоятельствами, например, связанными с определенным сезоном. Однако даже среди учреждений государственного подчинения не предполагалось единого порядка в соблюдении нового календаря, поскольку такие службы, как таможня или железная дорога, не могли прекратить работу на время праздников. Предлагая новый законопроект, власти надеялись, что более сбалансированный список нерабочих дней постепенно окажет влияние на количество и роль праздников местного значения. Они рассчитывали, что работающие в праздничный день государственные присутственные места, службы и школы произведут сильное впечатление на крестьян, приезжающих в город. Зная, что это происходит с одобрения государственных властей, жители деревни скорее смогут изменить свое отношение к праздникам, особенно местным. Способствовать изменению отношения к работе в праздничные дни могли бы также школы, открытые в определенные праздники, что, помимо прочего, прививало бы детям привычку к труду. Наконец, власти надеялись, что сокращение числа общегосударственных праздников не только поднимет уровень жизни, но и излечит от одного из национальных пороков – праздности.<sup>199</sup> Правительство защищало свое предложение, настаивая, что данный законопроект отнюдь не направлен против религиозных праздников и не отрицает мысль о святости таких дней. При этом государство

стремилось подчеркнуть святость работы. Власти разъясняли, что государственное законодательство, запрещающее работу, было, в действительности, «новшеством» и датируется XVII в. Прежде в России таких законов не было. Иными словами, возвращаясь к древним традициям и отменяя ограничения на работу в дни общегосударственных праздников, правительство надеялось поддержать и развить учение православной церкви с его положительным отношением к труду как основополагающему средству в жизни и в спасении.

Предложенный сокращенный список праздничных нерабочих дней вызвал разноречивые отклики. Специальная комиссия, которая была учреждена при Государственном Совете для рассмотрения этого предложения, не согласилась, в частности, исключить 8 сентября (Рождество Пресвятой Богородицы), 6 декабря (день святителя Николая) и Великую пятницу из перечня выходных дней. Хотя комиссия согласилась в принципе, что, ограничивая число выходных дней, государство не вмешивалось в церковные дела, так как переставшие быть выходными дни не исключались из церковного календаря, она все же отметила, что гражданские власти, внося такие изменения, должны принимать во внимание религиозные чувства людей. В связи с этим члены комиссии предложили, чтобы по некоторым дням (например, в праздник Сретения Господня, отмечающийся 2 февраля) работа начиналась в полдень, после Божественной Литургии.<sup>200</sup>

Представители церкви также испытывали смешанные чувства по отношению к новому законопроекту, касающемуся общегосударственных праздников. Святейший Синод согласился с тем, что неделю выходных в связи с праздником Пасхи следует сократить. Он также не возражал, чтобы некоторые из царских дней были передвинуты на ближайшие к ним воскресные дни. Тем не менее члены Синода были непреклонны в вопросе о сохранении всех двенадцати праздников в перечне выходных дней. Отдельные церковные иерархи высказывались по этому вопросу более откровенно. Например, епископ Вологодский Никон и архиепископ Варшавский Николай резко реагировали на то, что им казалось вторжением государства в религиозные дела. Сравнивая российских государственных деятелей с египетским фараоном, который отказался разрешить сынам Израилевым славить своего Бога (Исх. 5: 17–18), Никон критиковал предложенный акт как потенциально поработоживающий верующих в угоду экономическим интересам государства и нарушающий их свободу совести.<sup>201</sup> Архиепископ Николай заявлял, что предложенный законопроект прямо противоречит христианским представлениям

о смысле жизни и является попыткой нарушить принятое православием исчисление священного времени.<sup>202</sup> Задавая вопрос, как новые законодательные меры будут приняты народом, Никон предупреждал, что сокращение общегосударственных выходных дней, в особенности тех, которые относятся к Богородичным праздникам, только подорвет авторитет государства в глазах людей. Оба иерарха даже выражали сомнение насчет религиозных чувств, которые лежали в основе законопроекта. «Уж не перешло ли наше правительство в немецкую веру?» – задавал риторический вопрос епископ Никон.<sup>203</sup>

Другие церковные публицисты не были так негативно настроены в отношении нового закона. Например, В. Правдин из либеральной газеты «Церковно-общественный вестник» считал, что опасения насчет отрицательного воздействия законодательных мероприятий на религиозные чувства населения в целом безосновательны. Он напоминал, что на фабриках и заводах уже действует собственное расписание праздников и что крестьянство никогда не следовало графику общегосударственных выходных дней. Единственные люди, кого прямо коснется новый список общих выходных дней, – это государственные чиновники, а также низшая и средняя интеллигенция, которые в праздничные дни предпочитают пойти не в церковь, а в театр и кинематограф. Рассматриваемый вопрос, утверждал Правдин, является вопросом чисто гражданского характера. Церковные праздники и религиозные чувства не являются и не должны являться предметом забот государства.<sup>204</sup>

Российское общество в конце XIX–начале XX в. стало свидетелем нескольких попыток государства изменить преобладающие представления о праздниках и работе и, в конечном счете, отделить гражданский календарь от церковного. Хорошо зная календарь православных праздников и его влияние на гражданский календарь, власти стремились перестроить гражданский календарь таким образом, чтобы он способствовал достижению современного стандарта в экономическом развитии – вот основная мысль, которая определяла представление властей о национальном благосостоянии. Многие государственные деятели считали, что уже нельзя в законодательном порядке предписывать хождение в церковь как нечто обязательное.<sup>205</sup> Однако, несмотря на усилия властей сократить количество нерабочих дней, широкое распространение местных праздников осталось специфическим атрибутом православия в России не только вплоть до 1917 г., но и впоследствии.<sup>206</sup> Ощущение сильной связи с

предками и постоянного присутствия Бога в их повседневной жизни по-прежнему поддерживало среди верующих укрепляющее их чувство единства с общиной. Часто возникавшие как данный кем-то обет, местные праздники не только обнаруживали черты христианского богослужения в классическом виде (воспоминания о священных событиях, приношения и жертвы, благодарения и славословия, покаяния и прошения), но также включали отличительные черты православия (крестные ходы, почитание святых и икон) и в структуру местной жизни.<sup>207</sup> Таким образом, местные праздники поддерживали основу православного календаря, в результате чего праздники, которые напоминали о библейских событиях, о святых или об иконах общечтимых или собственно русских, смешивались с местными праздниками, которые удостоверяли сходные, хотя хронологически и географически более близкие события. Бог Авраама, Исаака и Иакова, Который воплотился в человека ради спасения человеческого рода, стал по-своему известен среди верующих России – в их деревнях, поселках и городах.

При праздновании особенных событий священного времени православие столкнулось с необходимостью отстаивать свои идеи сразу на двух фронтах: в обществе в целом и в своей собственной церковно-общинной среде. В столкновениях с обществом, переживавшим в тот период процесс быстрой модернизации, церковные власти пытались облегчить конфликт между общественным празднованием православных праздников и потребностями общества в ускоренном экономическом развитии, предложив альтернативное толкование понятий труда, отдыха и празднования. В то же время церковная администрация в целом противостояла каким-либо изменениям в календаре общественных праздников и тем самым показывала свою неспособность или нежелание разграничить сферы действия церкви и государства. Более того, борясь за сохранение общины как отличительной особенности православной жизни, церковные деятели обычно сопротивлялись попыткам государства сделать соблюдение праздников вопросом частного порядка и личного выбора.

Тем не менее, глядя на праздники в целом и на местные праздники в частности с точки зрения внутренней жизни церкви, представители церкви сами высказывали разноречивые мнения. Столкнувшись с недостатком сознательной религиозной дифференциации между некоторыми крестьянскими и приходскими общинами, в особенности до 1905 г., представители церкви нередко сами смотрели на представления своей паствы довольно скептически.

ки. Не меньше, чем представители государства, они порицали тех, чье понимание праздников вело к праздности и пьянству. Убедившись, что централизовать празднование святых дней проще, чем исправить неверное представление о праздновании и праздности, многие представители церковной администрации поддерживали идею единого расписания праздников по всей России, с тем чтобы местные вариации ограничивались дополнением лишь приходских праздников. Такая мысль частично соответствовала особенно-му пониманию православия, в котором местные проявления веры подчинены национальным и всеобщим православным формам. Поскольку церковные праздники предполагали коллективное воспоминание событий и лиц из Священной истории, постольку ограничение этих воспоминаний одними общеизвестными христианскими праздниками и событиями национального значения оставило бы вне литургической сферы деяния Бога, имевшие непосредственное значение для местной общины. Для многих ревностных прихожан такое изменение, вероятно, поставило бы под угрозу самый механизм, посредством которого их жизнь была включена в литургическое пространство и время.

<sup>1</sup> Хотя в монастырях ежедневные молитвенные богослужения проводились по особому циклу, для многих мирян соблюдение этого цикла было делом личного выбора.

<sup>2</sup> Подробное изложение русского православного календаря см.: *Дебольский Г. С. Дни богослужения...* Т. 1. С. 3–7.

<sup>3</sup> Беседа о необходимости и спасительности праздников православной церкви. Цит. по кн.: *Дьяченко Г. Общедоступные беседы...* С. 640–645; *Сергий, архиепископ Кишиневский. О почитании церковных праздников. Слово в день Сретения Господня // ДЧ. 1883. № 3. С. 352–354; Николай, архиепископ Варшавский. К законопроекту 35-ти членов Государственного Совета о сокращении праздников и неприступных дней // ГЦ. 1912. № 5–6. С. 207–212.*

<sup>4</sup> О таинственном значении христианских праздников. Цит. по кн.: *Дьяченко Г. Общедоступные беседы...* С. 655.

<sup>5</sup> Беседа о праздниках вообще. Цит. по кн.: Там же. С. 652. Также см.: *Проповедь священника Василия Преображенского его прихожанам: Из дневника сельского священника // ВЕВ. 1906. Часть неофиц. № 14. С. 392–393.*

<sup>6</sup> *Птп-ский И., священник. О труде: Чтение для народа // ДЧ. 1883. № 10. С. 170; Нечаев В., прот. Трудолюбие и праздность: Поучение в неделю десятую // ДЧ. 1884. № 9. С. 78.*

<sup>7</sup> *Рождественский И., прот. О труде // ДЧ. 1860. № 3. С. 251; Н. К. Труд и время его продолжительности по учению Слова Божия и Святой Церкви //*

МЦВ. 1905. № 14. С. 160.

<sup>8</sup> Нецаев В., *прот.* Трудолюбие и праздность. С. 78; Н. К. Труд и время его продолжительности... // МЦВ. 1905. № 21. С. 235; Рождественский И., *прот.* О труде. С. 255–256.

<sup>9</sup> Птип-ский И., *священник.* О труде. С. 177; Рождественский И., *прот.* О труде. С. 265; Боголюбов Д. О телесном труде // Воскресный благовест. 1904. № 11. С. 24–27.

<sup>10</sup> Левашев, *священник.* Поучение о почитании праздников // ВорЕВ. 1904. Часть неофиц. № 22. С. 897–900; Никольский М. О христианском провозведении праздничных дней // Пастырское назидание: Сборник статей для чтения при внебогослужебных собеседованиях. М., 1891; Рыкунов Н. Поучение о христианском препровождении праздников // ЯЕВ. 1889. Часть неофиц. № 11. С. 170–174.

<sup>11</sup> Набивач И., *священник.* Чти воскресный день // ВорЕВ. 1914. Часть неофиц. № 32. С. 859–860.

<sup>12</sup> Интересный обзор на тему о соблюдении постов в дореволюционной России (хотя и использующий расхожую парадигму «высокая/низкая культура») см.: Heretz L. The Practice and Significance of Fasting in Russian Peasant Culture at the Turn of the Century // Food in Russian History and Culture / Ed. M. Glants and J. Toomre. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 67–80.

<sup>13</sup> В чем состоит истинный пост? / Сост. Г. Орлов. М., 1900; Пост и покаяние: Великопостный сборник. СПб., 1900.

<sup>14</sup> Триодь Постная. Седмица первая Великого поста. Понедельник. По 3-м стихословии седален.

<sup>15</sup> Дьяченко Г. Общедоступные беседы... С. 858.

<sup>16</sup> Б-ский А. Великий пост в деревне // РСП. 1866. № 9. С. 302–314.

<sup>17</sup> РЭМ, ф. 7, д. 22.

<sup>18</sup> Там же, д. 1620, л. 15 (Смоленск).

<sup>19</sup> Там же, д. 1166, л. 23 (Орел).

<sup>20</sup> Там же, д. 1171, л. 18.

<sup>21</sup> Там же, д. 549, л. 4 об. (Калуга); д. 1517, л. 83.

<sup>22</sup> Там же, д. 467, л. 30 (Казань); д. 1693, л. 38 (Смоленск).

<sup>23</sup> Там же, д. 883, л. 8.

<sup>24</sup> Там же, д. 433, л. 20 (Вятка); д. 467, л. 31 (Казань).

<sup>25</sup> Там же, д. 1175, л. 18 (Орел); д. 1620, л. 14 (Смоленск).

<sup>26</sup> Там же, д. 1161, л. 8.

<sup>27</sup> Heretz L. The Practice and Significance of Fasting... P. 74.

<sup>28</sup> См. в качестве примера: РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 821, л. 32 (Новгород).

<sup>29</sup> Б-ский А. Великий пост в деревне. С. 311.

<sup>30</sup> Никон (Рождественский). В защиту святого поста // Троицкий цветок. 1913. № 92; В чем состоит истинный пост?

<sup>31</sup> Извращение поста. М., 1905.

<sup>32</sup> См. замечания по этому поводу: Дебольский Г. С. Дни богослужения... Т. 1. С. 6.

<sup>33</sup> Неприсутственные дни в 1905 // ПЖ. Приложение к тому за 1905 г. Такие перечни общегосударственных праздников ежегодно печатались в газетах и журналах. Также см.: Свод законов Российской империи. 3-е изд. СПб., 1902. Т. 14. Пар. 34.

<sup>34</sup> РГИА, ф. 797, оп. 98, д. 230, л. 46 об.–47.

<sup>35</sup> Основные законодательные акты, касающиеся работы по воскресеньям и в праздники, см.: РГИА, ф. 797, оп. 96, д. 230, л. 46–48. Также см. более подробное исследование: Смирнов Д. Празднование воскресного дня. С. 162–247; ПСЗ. Сер. 1. Т. 5. № 3169.

<sup>36</sup> Смирнов Д. Празднование воскресного дня. С. 218.

<sup>37</sup> ПСЗ. Сер. 1. Т. 24. № 17674.

<sup>38</sup> Там же. № 17909.

<sup>39</sup> Устав о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 34 // Свод законов Российской империи. СПб., 1890. Т. 14. Пар. 23.

<sup>40</sup> Там же. Ст. 24. Это постановление в дальнейшем вызвало дискуссию, поскольку понятие «государственная служба» было передано в нем выражением «публичные работы», которое иногда истолковывали как любую работу, производимую на открытом воздухе. См.: РГИА, ф. 797, оп. 96, д. 203, л. 52–52 об.

<sup>41</sup> Устав об акцизных сборах. Ст. 622 // Свод законов Российской империи. СПб., 1901. Т. 5.

<sup>42</sup> Там же. Ст. 14. Заслуживает упоминания то, что Свод законов сохранил закон, принятый Павлом I и запрещающий театральные представления во время Великого поста и в Светлую неделю, но в то же время исключил статью о запрете на такие представления по субботам. В 1881 г. Александр III принял более подробную версию этого закона. См.: ПСЗ. Сер. 3. Т. 1. № 401.

<sup>43</sup> Свод губернских учреждений. Ст. 300 // Свод законов Российской империи. СПб., 1892. Т. 2.

<sup>44</sup> См., например: РЭМ, д. 62, л. 6 (Владимир); д. 251, л. 13–14 (Вологда); д. 973, л. 24 (Орел); д. 1495, л. 8 (Саратов); д. 1813, л. 5–6 (Ярославль).

<sup>45</sup> РЭМ, д. 1317, л. 32.

<sup>46</sup> Жмакин В., *прот.* К вопросу о праздниках в различных учебных заведениях // ПЦВ. 1901. № 42. С. 1534–1537.

<sup>47</sup> РЭМ, д. 796, л. 13–14.

<sup>48</sup> РЭМ, д. 211, л. 147–148. Также см.: д. 1807, л. 2 (Ярославль).

<sup>49</sup> РЭМ, д. 976, л. 17–18.

<sup>50</sup> РЭМ, д. 211, л. 138; д. 326, л. 12–13; д. 376, л. 1–4; ГАВО, ф. 1063, оп. 86, д. 26, л. 21 об.

<sup>51</sup> Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1984. Т. 2. С. 263.

<sup>52</sup> РЭМ, д. 1725, л. 7; д. 326, л. 12–13 (Вологда); д. 1807, л. 3 (Ярославль).

<sup>53</sup> РЭМ, д. 467, л. 38; д. 1345, л. 28 (Пенза). Также см.: Следников Н. Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1905 // ВЕВ. 1905. Часть неофиц. № 20. С. 294–295.

<sup>54</sup> РЭМ, д. 213.

<sup>55</sup> РЭМ, д. 345, л. 15–17.

- <sup>56</sup> РЭМ, д. 240, л. 74–75 (Вологда); д. 563 (Кострома).
- <sup>57</sup> РЭМ, д. 335, л. 143–145.
- <sup>58</sup> РЭМ, д. 803, л. 1–10б. Другие примеры см.: д. 812 (Новгород); д. 935 (Орел); д. 1820 (Ярославль).
- <sup>59</sup> Беседа об освящении храма // *Дьяченко Г.* Общедоступные беседы... С. 1134–1137.
- <sup>60</sup> РЭМ, д. 63, л. 7 (Владимир); д. 318, л. 7 (Вологда); д. 699, л. 29 (Новгород); д. 1293, л. 40 (Пенза); д. 1757, л. 11 (Ярославль).
- <sup>61</sup> РЭМ, д. 1730, л. 2 (Тверь).
- <sup>62</sup> Описание таких нерелигиозных праздников и празднеств см., например: *Пропи В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- <sup>63</sup> Обратим внимание на то, что во всех перечисленных словах использован корень *мол-*.
- <sup>64</sup> Замечания по поводу увеличения количества этих праздников см.: ГАВО, ф. 1063, оп. 53, д. 10, л. 15 об. Обсуждение этого вопроса см.: РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 82а, л. 2–6.
- <sup>65</sup> ГАВО, ф. 1063, оп. 53, д. 10, л. 15 об. Такие наблюдения относительно роста числа местных праздников не были редкостью. См.: *Малевицкий Ф.* Стрелицкая Преображенская церковь Тотемского уезда Вологодской губернии // ВЕВ. 1902. Часть неофиц. № 16. С. 474.
- <sup>66</sup> РЭМ, д. 1807, л. 1 об.
- <sup>67</sup> См.: *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957.
- <sup>68</sup> РГИА, ф. 796, оп. 172, д. 1595.
- <sup>69</sup> Там же, оп. 170, д. 1536.
- <sup>70</sup> Там же, оп. 191, от. 6, ст. 3, д. 90.
- <sup>71</sup> Там же, оп. 179, от. 3, ст. 2, д. 2952 (Архангельск, 1898).
- <sup>72</sup> РЭМ, д. 292, л. 3.
- <sup>73</sup> РЭМ, д. 917, л. 4.
- <sup>74</sup> РЭМ, д. 685, л. 10. Другие примеры учреждения новых праздников см.: д. 357, л. 114 (Вологда); д. 685 (Новгород); *Прский Ива.* Сельский праздник // Современник. 1865. Т. 106 (февраль). С. 409–443.
- <sup>75</sup> РЭМ, д. 240, л. 64–65 (Вологда); д. 315, л. 14 (Вологда); РГИА, ф. 796, оп. 172, д. 1595 (Новгород, 1891); оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 2448 (Псков, 1896).
- <sup>76</sup> См., например: *Преображенский В.* Из дневника сельского священника. С. 396.
- <sup>77</sup> РЭМ, д. 310, л. 2 (Вологда).
- <sup>78</sup> РЭМ, д. 63, л. 7.
- <sup>79</sup> ГАВО, ф. 652, оп. 1, д. 69.
- <sup>80</sup> РЭМ, д. 284, л. 19 (Вологда).
- <sup>81</sup> РЭМ, д. 327, л. 18–19.
- <sup>82</sup> РЭМ, д. 108, л. 16; д. 345, л. 6.
- <sup>83</sup> По случаю праздников Воздвижения Креста Господня и Богоявления.
- <sup>84</sup> РГИА, ф. 796, оп. 162, д. 1685.
- <sup>85</sup> Закон от 20 декабря 1777 г. См.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 14533.

- <sup>86</sup> РГИА, ф. 796, оп. 171, д. 1449; оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 2448.
- <sup>87</sup> См.: РГИА, ф. 796, оп. 171, д. 1449.
- <sup>88</sup> *Никольский Н., Извольский М.* Систематический сборник... С. 111.
- <sup>89</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 17995.
- <sup>90</sup> Там же.
- <sup>91</sup> См., например: РГИА, ф. 796, оп. 144, д. 1672 (Пермь, 1863); оп. 153, д. 697 (Тамбов, 1872); оп. 167, д. 1554 (Тверь, 1886); оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 1230 (Олонец, 1896); оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 1896 (СПб., 1886).
- <sup>92</sup> РЭМ, д. 1411, л. 32 (Псков); д. 1746, л. 27–28 (Ярославль).
- <sup>93</sup> РЭМ, д. 1747, л. 27–28.
- <sup>94</sup> РЭМ, д. 292, л. 6 (Вологда).
- <sup>95</sup> ГАВО, ф. 1063, оп. 104, д. 10, л. 1 об. В основном молебны, проводившиеся во время сельских праздников, брались из Требника. Более того, порядок молебнов определялся местным духовенством, и время от времени священники составляли их сами для особых случаев. Произвольность и недостаток унификации молебнов, читавшихся на местных праздниках, вызывали недовольство церковных властей. См.: Важный вопрос церковно-богослужебной практики // РСРП. 1907. № 18. С. 1–6.
- <sup>96</sup> Данное описание деревенского праздничного дня составлено на основе таких описаний, относящихся к Вологодской епархии и помещенных в следующих источниках: РЭМ, д. 127, л. 1–4; д. 130, л. 30–33; д. 240, л. 76–77; д. 292, л. 6–10; д. 315, л. 9–10; ГАВО, ф. 652, оп. 1, д. 69.
- <sup>97</sup> *Чернышев А.* Крестные ходы Вятской епархии. С. 3–4.
- <sup>98</sup> *Бряковский С.* Крестные ходы и их значение // *Бряковский С.* Поучения и речи... С. 164–166.
- <sup>99</sup> *Аничков-Платонов И. Н.* Рассуждение о крестных ходах... С. 7; Значение крестных ходов.
- <sup>100</sup> См., например: Числ. 10: 11–14. Ср. дискуссию: *Краснянский Г.* О значении крестных ходов... С. 3; *Бряковский С.* Крестные ходы и их значение; О крестных ходах и хоругвях.
- <sup>101</sup> *Бряковский С.* Крестные ходы и их значение; О крестных ходах и хоругвях.
- <sup>102</sup> О крестных ходах и хоругвях.
- <sup>103</sup> *Краснянский Г.* О значении крестных ходов... С. 4; *Дьяченко Г.* Общедоступные беседы... С. 1121.
- <sup>104</sup> *Краснянский Г.* О значении крестных ходов... С. 6.
- <sup>105</sup> *Виссарион, епископ.* О крестном ходе // ВОРЕВ. 1892. Часть неофиц. № 15. С. 563–567; *Аничков-Платонов И. Н.* Рассуждение о крестных ходах... С. 66.
- <sup>106</sup> *Дьяченко Г.* Общедоступные беседы... С. 149.
- <sup>107</sup> *Бряковский С.* Крестные ходы и их значение; РГИА, ф. 796, оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 49 (Кострома, 1916); оп. 165, д. 1694 (Пермь, 1884); оп. 148, д. 665 (Оренбург, 1867).
- <sup>108</sup> РГИА, ф. 796, оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 2441 (Тула, 1896); оп. 178, от. 3, ст. 2, д. 2560 (СПб., 1897); оп. 178, от. 3, ст. 2, д. 2605 (Тамбов, 1897); оп. 179, от. 3, ст. 2, д. 2893 (Нижний Новгород, 1898); оп. 179, от. 2, ст. 2, д. 2971 (Псков,

1897).

<sup>109</sup> См., например, крестные ходы в память о крушении поезда в 1888 г.: РГИА, ф. 796, оп. 170, д. 1403 (Орел, 1889); оп. 170, д. 1412 (Чернигов, 1889); оп. 177, д. 2402 (Олонец, 1896); оп. 184, от. 3, ст. 2, д. 3041 (Псков, 1903).

<sup>110</sup> Там же, оп. 178, от. 3, ст. 2, д. 2605.

<sup>111</sup> Там же, д. 2661.

<sup>112</sup> Там же, оп. 144, д. 1672. Остается, однако, неясным, предполагали ли эти крестные ходы более гражданского свойства прекращение работы на целый день.

<sup>113</sup> Там же, оп. 165, д. 1591 (Пермь, 1884).

<sup>114</sup> Краснянский Г. О значении крестных ходов... С. 8–9.

<sup>115</sup> РГИА, ф. 796, оп. 146, д. 1424.

<sup>116</sup> Там же, оп. 188, от. 6, ст. 3, д. 7627.

<sup>117</sup> Там же, оп. 180, д. 3107.

<sup>118</sup> РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1789, л. 4.

<sup>119</sup> Князь А. И. Васильчиков (1818–1881) был публицистом и либеральным общественным деятелем. Уроженец Тамбовской губернии, Васильчиков активно участвовал в работе местного земства в Новгородской губернии. Он также весьма интересовался крестьянским вопросом. Две его основные печатные работы – «О самоуправлении» и «Владение землей и сельское хозяйство в России и других европейских государствах». О его биографии см.: *Smith N. Vasil'chikov, Aleksandr Illarionovich // Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History / Ed. J. L. Wiczyński. Gulf Breeze, FL: Academic International Press, 1976.*

<sup>120</sup> Отчего беден наш русский народ и чем помочь этому? // ПО. 1865. № 1. С. 93–108.

<sup>121</sup> РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 82а, л. 32–49.

<sup>122</sup> Взгляд литературы на вопрос о сокращении праздничных дней в народе // РСП. 1877. № 14. С. 424, 426. Сходный взгляд по этому вопросу можно найти в работе: С. К. Как должно смотреть на обилие праздничных дней у русского народа // РСП. 1891. № 27. С. 260–266.

<sup>123</sup> Никифоров И. А. О важном значении соблюдения и освящения праздничных дней // ПО. 1882. № 3. С. 529.

<sup>124</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 19366, л. 324.

<sup>125</sup> РЭМ, д. 603, л. 24 (Кострома).

<sup>126</sup> РЭМ, д. 1101, л. 1. Другие сообщения о наложении штрафов см.: д. 467, л. 38 (Казань); д. 1322, л. 33 (Пенза); д. 1807, л. 1 об. (Ярославль). Штрафы, собранные за нарушения такого рода, также использовались в разных местах по-разному – от покупки водки до пожертвований в пользу приходской церкви.

<sup>127</sup> РЭМ, д. 221, л. 4.

<sup>128</sup> РЭМ, д. 262, л. 9. В то же время Мерцалов отметил, что в его местности обычай запрещать верующим работать в праздники уже выходил из употребления.

<sup>129</sup> РЭМ, д. 121, л. 14.

<sup>130</sup> РГИА, ф. 797, оп. 33, от. 2, ст. 2, д. 318.

<sup>131</sup> Там же, оп. 65, от. 2, ст. 3, д. 100.

<sup>132</sup> Автор писем в Тенишевское бюро, крестьянин С. Ф. Староверов, также высказал собственное мнение по поводу распространенных обычаев народного правосудия в своем сообщении 1902 г. См. его «Материальные сведения о народных юридических обычаях» (Архив Географического общества, ф. п.-7, д. 86–viii, л. 5). См. также: РЭМ, д. 346, л. 9 (Вологда); д. 821 (Новгород).

<sup>133</sup> РЭМ, д. 433, л. 6 (Вятка).

<sup>134</sup> РЭМ, д. 64, л. 7; д. 310, л. 1–2 (Вологда).

<sup>135</sup> РЭМ, д. 343, л. 4.

<sup>136</sup> РЭМ, д. 213, л. 14–17 (Вологда). Из-за расходов на эти празднества, замечал один священник из Рязанской губернии, сыновья, переехавшие в город, посылали деньги домой, чтобы помочь своим семьям покрыть непредвиденные расходы. См.: Дни общественных богомолений на полях // РСП. 1892. № 14. С. 409.

<sup>137</sup> РЭМ, д. 251, л. 4.

<sup>138</sup> Это соответствует принятому Восточной церковью исчислению Десяти заповедей, не разделяемому римско-католической и лютеранской церквями.

<sup>139</sup> РЭМ, д. 31, л. 109–112.

<sup>140</sup> Иващенко Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 64. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11, вып. 1. С. 215.

<sup>141</sup> РЭМ, д. 274, л. 28.

<sup>142</sup> РЭМ, д. 547, л. 1.

<sup>143</sup> РЭМ, д. 63, л. 1 (Владимир); д. 251, л. 11 (Вологда); д. 441, л. 2 (Вятка); д. 1101, л. 1 (Орел).

<sup>144</sup> РЭМ, д. 546, л. 36.

<sup>145</sup> РЭМ, д. 562, л. 7 (Кострома).

<sup>146</sup> РЭМ, д. 130, л. 7.

<sup>147</sup> Общее положение о крестьянах, ст. 60, 106, 118 // Волков Н. Т. Сборник положений о сельском состоянии, состоящий из пяти частей. СПб., 1910. Ч. 1. Также см.: Заметки // РСП. 1863. № 6. С. 414–415; Циркуляр Вологодского губернатора гг. земским начальникам и чиновникам по крестьянским делам от 20 марта 1896 // ВЕВ. 1896. Часть неофиц. № 9. С. 117–118.

<sup>148</sup> Тотемский краеведческий музей, п. 35; Дневниковые записи А. А. Замараева.

<sup>149</sup> РЭМ, д. 220, л. 11–12 (Вологда).

<sup>150</sup> Смирнов Д. Празднование воскресного дня. С. 234.

<sup>151</sup> ПО. 1867. № 10. С. 133.

<sup>152</sup> РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 82а, л. 267–289. В число губернаторов, которые протестовали против базарной торговли по воскресным дням, вошли губернаторы Екатеринослава, Ярославля, Калуги, Казани, Харькова, Курска, Олонца, Нижнего Новгорода, Рязани, Самары, Симбирска, Тулы, Твери,

Уфы, Витебска и Вологды. Другую точку зрения заняли губернаторы Архангельска, Чернигова, Костромы, Херсона, Минска, Полтавы, Пскова, Саратова, Смоленска, Санкт-Петербурга, Тамбова, Вильно и Воронежа.

<sup>153</sup> Из отчета обер-прокурора Св. Синода // ПО. 1870. № 2. С. 395–416.

<sup>154</sup> Хроника // ПЦВед. 1914. № 24. С. 1096–1098.

<sup>155</sup> Правительственный вестник. 1897. № 129 (14–26 июня). С. 1. Заслуживает упоминания, что за два года до этого в золотой и платиновой промышленности установили график выходных, включавший 56 дней.

<sup>156</sup> РГИА, ф. 20, оп. 13а, д. 251, л. 1, 4.

<sup>157</sup> Действия правительства // Правительственный вестник. 1900. № 2–3 (29 января–10 февраля). С. 1.

<sup>158</sup> РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 82а, л. 11.

<sup>159</sup> РЭМ, д. 343, л. 30 (Вологда).

<sup>160</sup> РЭМ, д. 684, л. 14–16. Также см.: д. 216, л. 119–120 (Вологда); д. 803 (Новгород).

<sup>161</sup> Примеры того, как деревни коллективно голосовали за сокращение употребления алкоголя во время местных праздников или обещали провести их «в христианском духе», см.: ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18360, 18745, 18747, 18748; ф. 1063, оп. 85, кор. 255, д. 22, л. 41 об.; Соколов Н. Описание Покровской Углицкой церкви Грязовецкого уезда Вологодской губернии // ВЕВ. 1904. Часть неофиц. № 18. С. 435, 501; Стрелицкая Преображенская церковь Тотемского уезда Вологодской губернии // ВЕВ. 1902. Часть неофиц. № 18. С. 536; Ильинский А. Никольщины и братчины // ВЕВ. 1904. Часть неофиц. № 14. С. 372; РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1712, л. 25–26; РЭМ, д. 221, л. 4; д. 345, л. 14, 25; д. 379, л. 35.

<sup>162</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15904, л. 1.

<sup>163</sup> Там же, л. 6.

<sup>164</sup> Кутья, или коливо – смесь вареной пшеницы или риса с медом. Ее готовят для поминок, которые проводят в церкви или дома. Согласно традиции, зерна символизировали такую мысль: подобно тому как семя, зарытое в землю, прорастает, чтобы дать новую жизнь растению, точно так же и мертвые, похороненные в земле, восстанут для новой жизни (1 Кор. 15: 36–38; Ин. 12: 24). Мед означал сладость будущей жизни.

<sup>165</sup> ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 15904, л. 7–8.

<sup>166</sup> Там же, л. 11.

<sup>167</sup> Там же, л. 22 об.

<sup>168</sup> Там же, л. 8.

<sup>169</sup> Сельский церей О-ской епархии. Одна из причин оскорбительного отношения сельских прихожан к святости великих праздников // РСРП. 1888. № 43. С. 209–212.

<sup>170</sup> М. В. Еще несколько слов по поводу статьи «Одна из причин оскорбительного отношения сельских прихожан к святости великих праздников» // РСРП. 1889. № 11. С. 336–337.

<sup>171</sup> К вопросу об обилии народных праздников // РСРП. 1891. № 28. С. 287–288.

<sup>172</sup> По вопросу об уменьшении праздничных дней в народе // ПО. 1875.

№ 4. С. 700.

<sup>173</sup> М. В. Еще несколько слов... С. 334–339.

<sup>174</sup> Никифоров И. А. О важном значении... С. 529–533.

<sup>175</sup> С. К. Как должно смотреть на обилие праздничных дней... С. 263.

<sup>176</sup> Нравственно-воспитающее влияние праздников на человека // РСРП. 1899. № 38. С. 49–57.

<sup>177</sup> По вопросу об уменьшении праздничных дней в народе. С. 699–706.

<sup>178</sup> М. Е. Несколько основательных суждений светских людей о вреде, причиняемом благосостоянию крестьян многопраздником нашей церкви // РСРП. 1891. № 26. С. 244–250; К вопросу об обилии народных праздников. С. 290.

<sup>179</sup> Корсунский Д. Еврей – учитель почитания праздников // ДЧ. 1870. № 1. С. 49–51. Другие примеры подобных сопоставлений см.: Е. П. Забытый обычай // ДЧ. 1889. № 5. С. 17.

<sup>180</sup> О христианском провозведении праздничных дней: Из внебогослужебных беседований // Пастырское назидание. С. 431.

<sup>181</sup> РГИА, ф. 796, оп. 153, д. 697 (Тамбов); оп. 148, д. 778 (Псков, 1867); д. 1417 (Псков, 1867).

<sup>182</sup> РГИА, ф. 797, оп. 96, д. 230, л. 10 об., 93.

<sup>183</sup> РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 82а, л. 78 об., 83; ф. 797, оп. 96, д. 230, л. 60–62.

<sup>184</sup> Там же, л. 6.

<sup>185</sup> В добавление к перечисленным здесь категориям комиссия также упомянула дни, в которые крестьяне обычно не работали и молебны не проводились и которые, таким образом, не имели никакого религиозного значения.

<sup>186</sup> РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 82а, л. 96 об.–103.

<sup>187</sup> Там же, л. 157 об.

<sup>188</sup> Там же, л. 107–109.

<sup>189</sup> ПСЗ. Сер. 3. Т. 24. Отд. 1. № 24468.

<sup>190</sup> Постановление от 10 марта 1904 г. также отменило параграф закона, запрещавший «общественный труд» по воскресеньям и в праздничные дни. По мнению Государственного Совета, местные власти обычно расширительно истолковывали этот параграф как запрет на любой труд на открытом воздухе, например полевые работы, а не как запрет на работу в государственных ведомствах.

<sup>191</sup> См., например: Сергеев Н., священник. Наказание Божие за непосещение церкви в праздничный день // Новгородский П. Ф. Народный собеседник. С. 27–31; Стратилатов А. Катехизические беседы... С. 288–292.

<sup>192</sup> Сергеев Н., священник. Наказание Божие... С. 27.

<sup>193</sup> Троицкий А. По поводу разъяснения узаконений, касающихся производства работ в праздничные дни // РСРП. 1904. № 41. С. 123–130.

<sup>194</sup> Указ Священного Синода от 14 июля 1904 // ВЕВ. 1904. Часть неофиц. № 17. С. 394–397.

<sup>195</sup> Никон, епископ. В защиту праздников // ПЦВед. 1909. № 9. С. 410.

<sup>196</sup> Кудрявцев П. По поводу нового закона о праздничных днях // РСРП. 1905. № 10. С. 243–251.

<sup>197</sup> РГИА, ф. 797, оп. 96, д. 230, л. 8.

<sup>198</sup> Там же, л. 9.

<sup>199</sup> Там же, л. 20.

<sup>200</sup> Там же, л. 14 об.

<sup>201</sup> *Никон, епископ*. В защиту праздников. С. 406–412.

<sup>202</sup> *Николай, архиепископ Варшавский*. К законопроекту 35-ти членов Государственного Совета о сокращении праздников и неприступных дней // ГЦ. 1912. № 5–6. С. 207–221.

<sup>203</sup> *Никон, епископ*. В защиту праздников. С. 411.

<sup>204</sup> *Правдин В.* Законопроект о сокращении праздников // ЦОВ. 1913. № 49. С. 3–5.

<sup>205</sup> РГИА, ф. 797, оп. 96, д. 230, л. 52.

<sup>206</sup> Антирелигиозные публицисты советского времени часто писали, что деревенские и приходские праздники отмечались с наибольшим постоянством, и поэтому их было труднее всего отменить. См.: *Румянцев Н. В.* О престольных праздниках. С. 3.

<sup>207</sup> Комментарий, касающийся некоторых аспектов местных праздников, см.: *Волнин А.* Народные воззрения на святых и на церковные праздники с точки зрения христианского учения о почитании святых и праздников // РСР. 1904. № 18. С. 2–14.

## Глава 5

### ИКОНЫ

#### Чудеса, память и Священная история

Чтимая народом икона – ведь это слава и лучшее украшение церкви, драгоценное сокровище верующих – неисчерпаемый источник духовной бодрости и утешение для всех.

*О. Иоанн Парышев (Енисейская епархия). 1912 г.*

В своем стремлении научно интерпретировать значение икон в православии историки искусства и богословы часто сосредоточиваются почти исключительно на визуальных характеристиках иконы и изображенного на ней прототипа.<sup>1</sup> В соответствии с этим они основывают свои интерпретации на истолковании зрительного образа и той общей мысли, которую икона несет священной общине. Однако в историческом плане смысл икон для отдельных православных и для церкви в целом складывается не просто из зрительного образа и знания событий, которые он представляет, но также из рассказов об этой иконе, из связанного с данной иконой личного и коллективного опыта верующих, который претворяется в историю, или «жизнь» иконы, и ведет к ее особому почитанию.<sup>2</sup> История иконы обычно включала упоминание о знамениях или чудесах, и именно это обстоятельство приводило к тому, что верующие начинали придавать таким иконам особое значение в своей жизни.<sup>3</sup> В значительной степени вся традиция особого почитания различных икон на христианском Востоке основывалась на подобных рассказах, которые были официально признаны православной церковью на Седьмом Вселенском Соборе, где они были представлены для того, чтобы подтвердить легитимность почитания икон вообще.<sup>4</sup>

Особо почитаемые иконы были заметной чертой религиозного ландшафта России в конце XIX–начале XX в. В этот период в России существовало огромное количество осособочтимых икон, большинство из которых были иконами Богородицы, так что некоторые



современники даже утверждали, что в каждом приходе или даже в каждой деревне есть такая икона.<sup>5</sup> Более того, практика почитания икон привела к появлению в этот период множества новых почитаемых икон. Верующие – мужчины и женщины из самых разных слоев общества и с разным уровнем достатка и образования – не только участвовали в почитании икон, но также сами инициировали их прославление. Так, например, в 1908 г. А. Высоцкий оспаривал расхожее представление о связи между чудотворными иконами и «суеверием» простого народа, утверждая, что события, повлекшие за собой особое почитание одной из наиболее известных икон конца XIX в., о которой много говорилось в печати (икона Богородицы, прозванной Козельщанской), произошли «в интеллигентной, про-



5.1. Козельщанская икона Богоматери. Полтавская губерния. Вторая половина XIX в. Фотография. Российский государственный исторический архив, С.-Петербург (ф. 858, оп. 2, д. 140, л. 1)

священной семье» (ил. 5.1).<sup>6</sup> Подобным же образом сообщения об осособотимых иконах, поступившие в Святейший Синод, свидетельствовали о том, что в почитании икон участвовали верующие из разных сословий; специально отмечалось, что среди почитателей был не только «простой народ», но, кроме того, образованные и «высокоуважаемые» люди, а также представители армии и духовенства.<sup>7</sup> Иногда почитание таких икон вело к стиранию границ между конфессиями, поскольку, как сообщалось, в нем принимали участие и старообрядцы, и лютеране, и католики.<sup>8</sup>

У православной церкви не было твердо установленных правил, согласно которым икона могла получить официальный статус чудотворной, хотя определенный порядок исследования сообщений о таких иконах был введен еще в начале XVIII в.<sup>9</sup> Несмотря на существование такого порядка, который включал назначение епархиальной исследовательской комиссии и подтверждение врачами достоверности исцеления, иконы иногда становились официально почитаемыми как чудотворные без каких-либо формальных процедур. Такие иконы были известны под разными названиями: чудотворные, местночтимые и осособотимые, и критерии, по которым употреблялся тот, а не другой термин, не всегда ясны.<sup>10</sup> Хотя некоторые представители иерархии считали, что называть икону чудотворной можно только с санкции Святейшего Синода, тем не менее как духовенство, так и миряне постоянно использовали слово «чудотворная» по отношению к иконам, которые официально не были признаны таковыми.<sup>11</sup> На деле же понятие «официальности» применительно к осособотимым иконам было в дореволюционной России в высшей степени неопределенным. Из множества особо почитаемых икон Богородицы около двадцати пяти, например, имели официальный статус чудотворных в том смысле, что они пользовались признанием по всей России и были включены в служебную Минею.<sup>12</sup> В то же время на местах епархиальные архиереи и приходское духовенство также официально признавали чудотворными множество других икон Богородицы. Учитывая недостаток формальных критериев, четко определяющих статус особо почитаемых икон, процесс, в результате которого икона становилась почитаемой как чудотворная, дает возможность проследить динамику православной церковно-общинной жизни и, особенно, роль мирян в ней.

Многообразие и сложность вопросов, которые приходилось решать церкви в связи с особым почитанием икон, становятся очевидны только тогда, когда проясняются детали этого почитания на местном уровне. Поэтому настоящая глава начинается с описания

того, как зарождалось особое почитание иконы, и тех процессов в жизни церкви, которые возникали на местном уровне в результате этого почитания. В главе рассматривается, каким образом икона первоначально привлекала особое внимание верующих и как личное почитание иконы становилось фактом общественной жизни. Далее поведение и представления простых верующих, относящиеся к особо почитаемым иконам, анализируются в более широком религиозном и богословском контексте, с учетом духовной литературы того времени. Главная цель первых трех разделов главы заключается в том, чтобы исследовать духовные и церковные явления, через которые подобные иконы связывали отдельных людей и местные церковные общины в более обширное объединение верующих. В последнем разделе главы я обращаюсь к некоторым конфликтам, которые периодически возникали в связи с почитанием икон и которые усилились в переломные десятилетия накануне революций 1917 г. Какие потенциальные проблемы подобные иконы, так часто служившие символом единства общины, могли представлять для верующих и для их понимания церкви?

### Рождение особочтимой иконы

Жизнь особочтимой иконы обычно начиналась с отдельного эпизода в жизни верующего, который воспринимался как личное соприкосновение со священным через посредство данной иконы. Происходило некое событие, и в нем верующие различали знак, который указывал на присутствие священного. Наряду со случаями, более насыщенными событиями, какие происходили с людьми во сне или когда они слышали чьи-то голоса,<sup>13</sup> иными приметам, по которым можно было опознать подобные иконы, являлись явное обновление, или «поновление», иконы,<sup>14</sup> а также необычное мерцание и чудесное зажигание свечи или лампы перед иконой.<sup>15</sup>

Наиболее распространенным видом особочтимых икон, не только в течение изучаемого периода, но и в истории русского православия в целом, была так называемая явленная икона.<sup>16</sup> Верующие считали такие иконы необычайными не просто потому, что они были кем-то обретены, то есть найдены, но потому что эти иконы воспринимались как знак, проявившийся в необычной обстановке – в поле, на берегу реки, на дереве или в колодце. Православные истолковывали явление иконы как Промысл Божий – Бог и изображенный на

иконе святой сделали так, что эта икона явилась в данном месте и в данное время.

Подобно другим знакам, которые способствовали выделению иконы из общего ряда, верующие воспринимали явление иконы как откровение и полагали, что это случается по благодати и по милости Божией и что здесь обнаруживается действие Святого Духа.<sup>17</sup> Например, дворянка Александра Экк называла чудесное обновление своей иконы делом «невидимой десницы» Бога, чем-то, случившимся по Его «произволу».<sup>18</sup> Пережив подобное, верующие считали, что им надлежит откликнуться на случившееся, чтобы возблагодарить Бога и прославить Его икону.

Примером того, как икона оказалась в центре внимания, может служить случай с иконой Богородицы из Владимирской епархии, известной под названием «Достойно есть» (ил. 5.2).<sup>19</sup> В 1870-е гг. крестьянка Вера Яковлева из деревни Иваново, вскоре после своего замужества, почувствовала полный упадок сил. Она больше не могла делать то, что входило в домашние обязанности крестьянки. Ее муж оставался с ней в течение трех лет, но, видя, что состояние жены не улучшается, оставил ее и отправился в Астрахань по своим торговым делам. Большая Яковлева стала в тягость для своей семьи и для сельской общины, которая тоже отвернулась от нее. Чувствуя себя ненужной в своем селе, она уехала в город Муром, где жила подающим. Когда ее состояние ухудшилось и она больше не могла жить одна, недужная пыталась поселиться у родственников, но ее там плохо приняли. В конце концов она стала неустанно молиться, чтобы Бог послал ей смерть.

В 1875 г., живя у своей сестры в деревне Ковардищи, Яковлева увидела во сне двух пожилых монахов, которые несли икону Богородицы. Они призвали ее молиться перед иконой, что она и делала, сопровождая свои молитвы обильными слезами. Тот же сон повторился спустя несколько месяцев, но теперь монахи открыли ей, что это была икона «Достойно есть». Такой тип иконы Богородицы был известен в России и ранее. Название иконы связано с хорошо известным богослужебным песнопением в честь Богородицы, включающим эти слова. История иконы восходит к X в. и связана с горой Афон. В сказании об этой иконе говорится, как некий монах посетил послушника, когда тот молился в своей келье. Они стали молиться вместе и в ходе молитвы «Честнейшую херувим» гость вдруг запел совершенно новую песнь в честь Богородицы, которая начиналась словами «Достойно есть...». Ошеломленный послушник попросил монаха записать для него слова гимна. Гость сделал это, начертав их



5.2. Икона Богоматери «Достойно есть». До 1850 г.  
Из частной коллекции Робина Р. Джоунса

на каменной плите своим «перстом». Затем неизвестный открыл, что он архангел Гавриил, и исчез.<sup>20</sup>

Когда во втором сне Яковлеву призвали молиться перед иконой, она пала перед ней на колени. В этот момент она услышала голос Богоматери, которая повелела ей заказать иконописцам такую же икону. При этом Богородица обещала помощь и покровительство Яковлевой и «всем верно молящимся» перед иконой. На следующий день Яковлева почувствовала, что болезнь, которой она страдала уже более десяти лет, покидает ее. Вскоре она совершенно исцелилась и могла работать, как раньше.<sup>21</sup>

Однако история крестьянки Яковлевой здесь не заканчивается, и последовавшие события так же важны для окончательного признания иконы осособчимой, как и вещие сны героини. Прежде всего,

Яковлева не пыталась утаить данное ей откровение. В самом деле, особо почитаемые иконы заслужили свой особый статус потому, что люди считали себя обязанными поведать и другим о том, что они пережили. По-видимому, Яковлева, как и многие другие, считала, что такие откровения не были частным делом, а имели прямое отношение ко всей общине верующих.

Некоторые верующие полагали, что это грех – никому не сообщать об откровении. Например, рассказывая другим о мире, искавшем из руки Богородицы на их семейной иконе, смотритель Оханской городской больницы из Пермской епархии и его жена в 1886 г. заявляли, что, если бы они этого не сделали, последствия могли бы быть плачевны, так как, по их словам, «скрытие чего бы то ни было священного подает смертный грех на душу».<sup>22</sup> Подобные чувства среди верующих поддерживали хорошо известные сказания об иконах, в которых Дева Мария и святые велели людям рассказывать другим верующим о пережитом ими откровении.

Кроме членов своей семьи и соседей Яковлева в своем стремлении «воцерковить» бывшее ей явление рассказала о нем также приходскому священнику. В соответствии с законом, введенным в XVIII в. и все еще действовавшим в конце XIX в., распространять слухи о мнимых чудесах считалось уголовным преступлением,<sup>23</sup> однако верующие, такие как Яковлева, очевидно, не считали чудеса, о которых они рассказывали, мнимыми. Они, соответственно, извещали приходское духовенство о бывшем им откровении и, как заявляла группа прихожан из Екатеринославской епархии, были готовы «подвергаться каре закона», если их свидетельства окажутся неподтвержденными.<sup>24</sup>

Верующие обычно объясняли, что они сообщили приходскому священнику о ниспосланном им откровении в силу самого характера пережитого ими чуда. Показательно в этой связи сообщение 1879 г. из Симбирской епархии, согласно которому два пастушка, которым были видения иконы в источнике, также слышали голос, повелевший им пойти к приходскому священнику. Мальчики должны были передать наказ ему и членам сельской общины, чтобы те немедленно собрались для служения Божественной Литургии и затем молились бы там, где дети увидели икону.<sup>25</sup> Аналогичным образом в 1893 г. сообщалось о том, что благочестивый 14-летний крестьянский мальчик из Казанской епархии, звоня в церковный колокол, увидел девицу «в белом одеянии, покрытую <...> покрывалом», которая наказала ему известить священника об иконе, которая была легкомысленно оставлена на церковном складе. Хотя мальчик немедленно сообщил

о случившемся другим людям, он не рассказал об этом приходскому священнику. В ту ночь ему привиделся сон, в котором ангелы напомнили ему, что он должен известить приходского священника о забытой иконе.<sup>26</sup>

Обычно верующие считали участие священника обязательным условием особого почитания иконы. Это особенно ясно, когда верующие, как в случае с Яковлевой, не сразу жертвовали особо почитаемую икону приходской церкви.<sup>27</sup> Они хотели, чтобы священник прежде почтил икону хотя бы чтением молебна у них дома.<sup>28</sup> Однако другие желали большего. В 1870 г. 50-летняя крестьянская вдова Матрона из Московской епархии попросила, чтобы приходской священник проводил молебен с водоосвящением всякий раз, когда большое количество верующих собирается в ее доме, чтобы почтить найденную ею икону свт. Николая и Девы Марии. Более того, она хотела, чтобы священнослужители в праздничные дни с крестным ходом доставляли ее икону в приходскую церковь.<sup>29</sup>

Реакция священников на такие предложения была различной, от полного отвержения до положительных откликов. Все же участие священников в чествовании икон случалось довольно часто, что не позволяет представлять традицию почитания домашних икон исключительно в терминах народной религии или «бытового» православия. Нередко, идя навстречу просьбам прихожан почтить особую икону, священники придавали событиям и переживаниям, связанным с этой иконой, церковный (а не просто общественный) смысл. Сообщая синодальным властям об особо почитаемой Каплуновской иконе Богородицы, которая хранилась в ее семье на протяжении более двухсот лет, мещанка Наталья Масленикова из Калуги описывала, как местные священники служили молебны в ее доме не только по ее просьбе, но также и по просьбе других.<sup>30</sup> Аналогичным образом в 1879 г. священник отслужил молебны на месте, где две крестьянки из деревни Бетино Тамбовской епархии нашли икону Спасителя. Он также благословил прихожан, желавших построить на этом месте часовню.<sup>31</sup> В 1894 г. священник из Новгородской епархии говорил в своей проповеди в церкви об иконе, которая явилась одной из его прихожанок во сне, и затем пригласил всех присутствующих преклониться перед этой иконой.<sup>32</sup> В тот же год священник из Полтавской епархии признал икону особочтимой тем, что он привел свою больную дочь в дом, где эта икона обновилась.<sup>33</sup> В 1900 г. священник из города Трубчевска Орловской епархии нес «самообновившуюся» икону из дома мещанки Ксении Понтрагиной в

городской собор вместе с крестным ходом, под колокольный звон в городских церквях.<sup>34</sup>

Как только люди рассказывали окружающим о связанных с иконой необычных явлениях, почитание этой иконы переставало быть частным и ограниченным явлением веры и становилось важным явлением духовной жизни всей общины, даже в тех случаях, когда икона оставалась в частном доме. Хотя на этом этапе особое почитание иконы было по-прежнему личным делом каждого, само то обстоятельство, что люди собрались вместе по данному поводу, вело к процессам, которые выходили за пределы личных интересов. Верующие на местах начинали чествовать икону, признавая свою причастность тому, что случилось с отдельным человеком – например, с Яковлевой. Другими словами, верующие считали, что им тоже может быть дарована благодать, как она была дарована Яковлевой. Поэтому известия о знамениях, связанных с такой иконой, привлекали верующих не только из данной местности, но и из соседних уездов и даже из других епархий. В 1909 г. епископ Пензенский Митрофан сообщил Святейшему Синоду, что на протяжении только двух недель более пяти тысяч человек, многие из которых были на исповеди и причастились Святых Даров, пришли поклониться иконе Богородицы, которая была найдена в деревне Владыкино.<sup>35</sup> Рассказы об исцелениях обычно появлялись, как только верующие начинали стекаться к таким иконам. По ходу подобных собраний, в процессе сближающего людей благоговения и молитвы, общее почитание рождалось из личных чувств каждого. Как писали представители деревни Каменный Брод об особо почитаемой иконе в их деревне, они собирались вокруг иконы, словно «сроднившись молитвами с этой благодатной святыней, [которая] служит средством для укрепления православия».<sup>36</sup>

По мере того как развивалась история особочтимой иконы, образ редко оставался предметом исключительно личного благочестия. Верующие обычно связывали подобные иконы не только со своей личной жизнью, но и с судьбой своей общины, своего края, а иногда даже всего русского народа. В 1895 г. прихожане церкви в деревне Николо-Замощье из Молочковского уезда Ярославской епархии писали, что икона, которая, по их свидетельству, обновилась в доме крестьянки Маремьяны Гузановой, явилась как «благословление Божие их местности».<sup>37</sup> В 1909 г., когда верующие Свято-Тимофеевской церкви в селе Савино Полтавской епархии писали об иконе Трех Святителей, которая неизъяснимым образом обновилась в доме одной вдовы из их прихода, они говорили об этом собы-

тии как о чуде, касающемся всей общины: «Господь Бог, по неизреченной Своей милости, даровал нашему приходу благодать в лице изображенных на иконе Трех Святителей».<sup>38</sup> Аналогичным образом в 1912 г. верующие из Свято-Николаевского прихода Енисейской епархии признали явленной икону Богородицы «Всех Скорбящих Радость». Хотя икона явилась только двум людям – их односельчанину и его юной племяннице, которые в жаркий июльской день 1911 г. отправились к источнику, подробности жизни этих двух людей, нашедших икону, вскоре отошли на второй план. Верующие данной общины, пережившей за последние четыре года засуху и неурожай, почувствовали, что икона была «знаком благоволения Божия», посланным всем им в дни «скорби и тяжелого испытания». Эта икона, утверждали они, принесла в их совместную жизнь «глубокую радость и <...> утешение».<sup>39</sup> В тех случаях, когда осособочтимая икона оставалась достаточно долго в местной общине, она нередко становилась частью истории этой общины и даже символом всей округи. Как писала в 1888 г. группа жителей города Тихвина Новгородской епархии о чудотворной иконе Богородицы, хранившейся в городском монастыре, «с этой иконой наши деды и отцы наши родились, жили и умерли; без нее Тихвин себя не мыслит».<sup>40</sup>

История большинства осособочтимых икон была неотделима от личных и совместных переживаний многих, нередко безымянных людей. Память о таких людях сохранилась лишь благодаря их жертвованиям иконе, и их жизнь неотделима от истории их деревни или города.<sup>41</sup> Например, считается, что особое почитание Боголюбской иконы Богородицы в деревне Зимарово Рязанской епархии началось в XVIII в. в московском доме помещика этой деревни Василия Лопухина. В 1771 г. в дом Лопухина пришел неизвестный больной человек и попросил отслужить молебен перед иконой. Он заявил, что ему было откровение во сне, которое и привело его к Лопухину. Хозяин обыскал весь дом и в конце концов обнаружил икону на чердаке среди груды забытых и ненужных вещей. После того как этот неожиданный гость исцелился, новость о новообретенной иконе разошлась по Москве. В 1780 г. Лопухин пожертвовал икону приходской церкви недалеко от своего поместья в Зимарове.

Икона стала популярна не только среди верующих этой деревни, но также в соседних городах Скопин, Рязск, Спасское и Раненбург. По случаю вспышек холеры в 1831, 1848, 1861, 1871 и 1892 гг. в перечисленных городах были организованы крестные ходы с иконой, и прекращение эпидемий приписывалось именно ей. В 1860 г. верующие губернского города Рязани приписывали свое избавление

от эпидемии холеры все той же иконе, почитание которой было засвидетельствовано целым рядом богослужений и крестных ходов. В них приняли участие клир и прихожане всех городских церквей.<sup>42</sup>

В некоторых случаях верующие связывали особое почитание иконы с судьбой всей России. В ходе Первой мировой войны сам царь Николай II просил, чтобы знаменитая Владимирская икона Божией Матери была привезена на фронт, в Главный штаб русской армии.<sup>43</sup> Судьба этой иконы, начавшись за пределами России, оказалась тесно связанной с историей русского народа. Этот образ относится к тем Богородичным иконам, которые приписывают кисти евангелиста Луки.<sup>44</sup> Согласно преданию, Владимирская икона была привезена в Россию в XII в. как дар константинопольского патриарха Луки Хризотерга великому киевскому князю Юрию Долгорукому. Вместе с сыном Юрия, князем Андреем Боголюбским, в середине XII в. икона была отправлена в Северо-Восточную Русь, она содействовала утверждению Московского княжества как центра всей Руси. В течение последующих столетий верующие приписывали спасение от опасностей и благосостояние Русского государства, особенно в периоды кризиса, покровительству Богородицы при посредничестве этой иконы.<sup>45</sup> В ходе Первой мировой войны Николай II обратился к этой иконе, исполненный горести и надежды, как то делали его предки.

Простые миряне также связывали с особо почитаемыми иконами судьбу и благополучие России. В 1903 г. матрос и ветеран Крымской войны увидел во сне Богородицу, которая стояла на берегу моря, держа льняное полотно с образом Христа (ил. 5.3). Она предупредила его, что Россия скоро будет втянута в тяжелую войну на берегах далекого моря, и наказала ему обзавестись образом Ее в том виде, в каком Она явилась ему во сне. Многие впоследствии вспоминали эту икону, известную под названием «Торжество Пресвятой Богородицы», в связи с исходом Русско-японской войны. Икона начала долгое путешествие в Порт-Артур, и в этом путешествии до Владивостока приняли участие члены императорской семьи, государственные деятели и церковные иерархи. Многие приписывали поражение России в войне с Японией тому факту, что икона так и не попала в Порт-Артур.<sup>46</sup> Кроме того, в 1916 г. протопресвитер военного и морского духовенства отклонил прошение группы жителей Пермской епархии, просивших послать осособочтимую икону из их города на фронт. Армия, объяснил он, не в состоянии выполнить все просьбы такого сорта.<sup>47</sup>

Таким образом, почитание осособочтимых икон не ограничива-



5.3. Изображение иконы Богородицы, именуемой Порт-Артурская или «Торжество Пресвятой Богородицы».

Из брошюры В. Н. Мальковского «Сказание об иконе Торжество Пресвятыя Богородицы, известной под именем Порт-Артурской Божией Матери» (Тверь, 1906)

лось тем, что верующие увековечивали лица или эпизоды из Священной истории, которые были изображены на иконе. Почитание икон также включало верующих, которые чествовали эти иконы. Оно воздавало дань таким людям, как Вера Яковлева, с которыми было связано начало особого почитания иконы, а также тем, кто собиравались перед святыней в надежде на то, что их собственная жизнь станет частью истории данной иконы. В этом смысле сказания, связанные с особочтимыми иконами, поддерживали коллективную память как на местном, так и на национальном уровне.

### Распространение почитания икон

И миряне, и духовенство способствовали расширению географических пределов, в которых особочтимая икона была известна и уважаема. На самом деле, в России многие местночтимые иконы оставались известными только по устным рассказам, а также благодаря тому, что они использовались в местном богослужении.<sup>48</sup> Однако в конце XIX в. известность подобных икон возросла как результат публикации и распространения связанных с этими иконами сказаний, появлявшихся на страницах епархиальных газет и религиозно-назидательных брошюр. Возрастающее число печатных версий таких рассказов способствовало отчасти тому, что особо почитаемые иконы оставались широко распространенным явлением жизни того времени.

Влияние названных сочинений хорошо видно на примере распространения рассказа, связанного с Абаляцкой иконой Богородицы из Тобольской епархии (ил. 5.4). Летом 1877 г. группа паломников прибыла из Центральной России в Сибирь, чтобы почтить святыне места. Остановившись в монастыре, где хранилась эта особочтимая икона Богородицы, странники обзавелись печатными сочинениями, касающимися истории явления образа. Возвращаясь домой, они прибыли в Нижний Новгород и остановились на ночлег в доме Глафиры Ивановой, бедной солдатской вдовы. В благодарность за ее гостеприимство они оставили в качестве подарка брошюру со сказанием об Абаляцкой иконе Богородицы. Когда Глафира прочла ее, «ею овладела какая-то особая ревность» и она начала рассказывать всем об этой иконе. Между 1878 и 1880 гг. Абаляцкий монастырь Тобольской епархии получил из Нижнего Новгорода более ста пятидесяти заявок на печатное сказание об иконе.<sup>49</sup>

Однако знание сказаний об иконе еще не означало особого ее почитания. Особому почитанию, которое возникало и проявлялось через молитвы перед образом, сильно благоприятствовало распространение копий той или иной иконы. Например, Глафира Иванова из Нижнего Новгорода не только рассказывала людям историю Абаляцкой иконы, но также призывала немощных обзавестись копией иконы и молиться перед ней. В результате было зарегистрировано несколько случаев исцеления, включая, как сказано в одном сочинении, «нравственное» исцеление отца-алкоголика, который оказался свидетелем исцеления своего собственного сына, молившегося перед копией иконы. Между 1878 и 1880 гг. верующие из Нижнего Новгорода заказали более шестисот копий этой иконы у местных



5.4. Абалацкая икона Богоматери.

Из брошюры прот. А. Сулоцкого «Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою, и о важнейших копиях с нее, с изображением иконы Абалацкой Божией Матери» (5-е изд. Омск, 1877)

иконописцев. Такие копии скоро были обнаружены в городских церквах.<sup>50</sup>

Православные отнюдь не всегда ждали архиерейского признания особого статуса иконы, чтобы начать распространять ее копии. В 1911 г. священник Иоанн Парышев из Свято-Николаевской церкви Енисейской епархии разрешил распространять в приходской церкви литографические копии явленной иконы Богоматери «Всех Скорбящих Радость» всего через несколько недель после того, как икона была обнаружена 12-летней девочкой и ее дядей.<sup>51</sup> Изготовление и распространение таких копий помогало продлить память об оригинале и географически расширить границы, в которых икона пользовалась особым почитанием.

Копии хорошо известных чудотворных икон часто сами становились предметом особого почитания. О быстром распространении этого явления свидетельствует пример Козельской, или Козельщанской, иконы Божьей Матери (ил. 5.1). Ее слава началась в 1881 г., когда Мария, дочь графа Владимира Ивановича Капниста, исцелилась в деревне Козельщина Полтавской епархии. Люди немедленно начали стекаться в поместье Капниста, так что по воскресеньям и в праздничные дни в нем собиралось не менее пяти тысяч человек.<sup>52</sup> В 1885 г. сообщалось о чудесах, произведенных копией этой иконы, находившейся в Астраханской епархии, и в 1890 г. – копией из Тверской епархии.<sup>53</sup> К 1894 г., по просьбе верующих, копию этой иконы доставили в некоторые московские дома для совершения молебнов.<sup>54</sup>

Копии чудотворных икон играли важную роль в русской религиозной культуре, давая верующим возможность установить духовную связь с хорошо известным образом. Будучи зрительно связаны с оригиналом, копии позволяли отдельным верующим и целым общинам связывать с почитаемым образом свою собственную судьбу, и тем самым далекий и недостижимый оригинал приобретал для них дополнительный смысл. Например, в упомянутом случае с Верой Яковлевой происхождение оригинала иконы «Достоинство есть» связано с Грецией. Однако благодаря переживаниям и действиям Веры Яковлевой жизнь этого иконографического типа была продлена, и данная икона приобрела новое значение в глазах общины, где случилось явление. Действительно, всероссийское почитание Богородичных икон, таких как Казанская икона Божией Матери, поддерживалось в значительной степени благодаря возросшему числу особочтимых копий этого образа, многие из которых породили собственные сказания.

Одно из наиболее убедительных свидетельств того, как икона связывала отдельных верующих и общины, удаленные друг от друга на значительные расстояния, можно видеть в обычае так называемого посещения икон, популярность которого в рассматриваемый период возрастает (см. таблицу 5.1). Такие посещения включали крестный ход с иконами, которые обычно хранились в городских соборах, монастырях или приходских церквях. По просьбе мирян эти иконы доставляли в другие общины и в дома верующих из других общин (ил. 5.5). В формальном смысле посещения иконы можно рассматривать как особую разновидность крестного хода. При обычном крестном ходе внимание было сосредоточено на самом ходе, на процессии. При посещениях иконы центром общего внимания

Таблица 5.1

Число икон, совершивших «посещения» в 1894 г. (по епархиям)\*

Епархия	Число икон	Епархия	Число икон
Московская	70	Новгородская	20
Костромская	65	Черниговская	19
Псковская	55	С.-Петербургская	19
Вятская	49	Пермская	18
Владимирская	40	Калужская	16
Орловская	36	Тамбовская	15
Ярославская	35	Нижегородская	13
Казанская	26	Тобольская	13
Вологодская	26	Смоленская	12
Тверская	24	Тульская	12
Курская	23	Воронежская	12
Рязанская	20		

\* РГИА, ф. 796, оп. 187, д. 6929. В епархиях, не включенных в данный список, ежегодно проводилось менее десяти посещений икон. Приведенные цифры включают также и посещения особо почитаемых крестов; таких посещений было относительно мало. Епархиальные архиереи в своих отчетах не сформулировали критерии, по которым они определяли, какие иконы были особо почитаемыми. Например, митрополит Вятский различал особочтимые иконы и иконы, которые несли участники крестных ходов, но которые не являлись особочтимыми. Однако можно усомниться в правомочности такого разделения, поскольку у приходского духовенства и верующих могли быть свои предпочтения при выборе иконы, которая участвовала в крестном ходе. Из-за этой и других непоследовательностей лучше всего считать приведенные цифры приблизительными. Наконец, следует упомянуть, что число посещений икон не было связано непосредственно с числом особочтимых икон, находившихся в какой-либо епархии. Как заметил митрополит Олонецкий, в то время как его епархия располагала только тремя иконами, которые постоянно посещали другие области, в большинстве монастырей и приходов были особочтимые иконы, которые оставались на своем месте.

оказывалась сама икона, которую несли во главе шествия. Подобные посещения были широко распространенным явлением в Европейской России до 1917 г., что нашло свое отражение в работах русских художников (ил. 5.6). Путь, по которому следовала особочтимая икона, мог включать деревни внутри отдельного прихода, другие уезды и даже епархии.<sup>55</sup> В 1890-е гг. епархиальные архиереи сообщали, что

многие посещения икон были старинным установлением, берущим начало с «незапамятных времен». В действительности, в некоторых епархиях посещения начались или по крайней мере были официально признаны только во второй половине XIX в.<sup>56</sup> Более того, в это время у многих икон удлинился маршрут и расширилась география посещений.

Расширение территории, по которой «путешествовали» особо почитаемые иконы из Трифонова Успенского монастыря Вятской епархии, свидетельствует о постоянной и даже возрастающей популярности посещений. В конце XVIII в. две иконы указанного монастыря посетили в течение двух летних месяцев два города и несколько деревень. К концу XIX в. маршрут посещений усложнился, и теперь четыре иконы посетили десять городов, десять фабрик и более двухсот деревень за семимесячный период. Первоначально посещения проводились лишь раз в два года и только с 1879 г. стали ежегодными.<sup>57</sup>

Икона посещала на своем пути не только города и деревни, но также частные дома, поэтому раписание ее движения было очень насыщенным. Например, в конце XIX в., до реформ митрополита Новгородского, посещения некоторых икон в этой епархии проходили днем и ночью. Местное духовенство и миряне приветствовали икону, когда бы она ни прибыла к месту назначения. Сначала икону несли в приходскую церковь для общего молебна, затем носили по домам для особых молебнов. Некоторые священники отмечали, что за одни сутки в частных домах нередко служили до двухсот-трехсот молебнов, благословляющих живущих в этих домах.<sup>58</sup>

Большинство посещений икон делалось по просьбам мирян.<sup>59</sup> Выбранные представители сельской или приходской общины и городских советов приглашали особо почитаемую икону, связавшись с монастырем, собором или приходской церковью, где она хранилась.<sup>60</sup> Посещения различались по способу их проведения. В 1879 г. верующие из города Александров Посад в Псковской епархии предложили посылать каждый год 30 человек и 6 телег с лошадьми, чтобы доставлять две особо почитаемые иконы из Псково-Печерского монастыря.<sup>61</sup> Для посещения мест, находившихся на большом расстоянии, чудотворную икону часто везли в особом экипаже.<sup>62</sup> По ночам, особенно вдали от населенных пунктов, верующие по очереди охраняли икону.<sup>63</sup> Хотя в некоторых местах икону нередко несли во главе крестного хода от одного пункта назначения к другому, епархиальные власти настаивали, чтобы такие процессии имели место только при приближении к городу и при выходе из него. Тем самым





5.5. Встреча иконы. Черниговская губерния, Городнянский уезд, деревня Хоробичи. 1914–1916 гг. РЭМ, С.-Петербург

уменьшались толпы верующих, которые обычно сопровождали икону в пути ее следования.<sup>64</sup>

Иногда верующие ожидали прибытия иконы с такими же серьезными приготовлениями, какие делались перед Пасхой. В ожидании прибытия иконы в деревнях украшали дома и устанавливали особые столы, чтобы угостить хлебом всех сопровождавших икону. Облачившись в свои лучшие одежды, верующие обычно приветствовали икону на окраине села, сопровождали ее к месту назначения и пели «Пресвятая Богородица, спаси нас» и «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе».<sup>65</sup> Если в деревне была приходская церковь, то верующие также звонили в колокола в честь прибытия иконы. При посещении города икона устанавливалась в приходской церкви, а затем посещала дома отдельных верующих.

Общины обращались с просьбой о посещении иконы, потому что верующие желали, чтобы икона освятила своим присутствием их деревню, город и дома. Хотя верующие могли сами посещать монастыри и церкви, чтобы почтить какую-то икону, это было совсем



5.6. К. А. Савицкий. Встреча иконы. 1878 г. Холст, масло, 141x228 см. Государственная Третьяковская галерея, Москва (инв. № 591)

не то, что посещение иконой их родного села или города. Как отмечали в 1884 г. верующие из города Вышний Волочек Тверской епархии, те, кто больше всего желал почтить иконы – калеки, слабые, бедные и пожилые люди, обычно не могли путешествовать.<sup>66</sup> Более того, частные поездки верующих обычно были вызваны мотивами личного характера, в то время как посещения икон предпринимались и проводились всей общиной.

На деле посещения оказывались своего рода «паломничествами наоборот», если можно так выразиться, поскольку сам предмет почитания ехал к верующим. Подобно паломничествам, которые часто совершались во исполнение обета, данного по случаю важного события в жизни верующего, посещения иконы также обычно предпринимались решениями общины почтить или увековечить какое-то событие. Эти события включали пережитые общиной бедствия, такие как эпидемия, засуха или пожар.<sup>67</sup> Например, в 1886 г. страдавшие от эпидемии верующие из деревни Кревы Тверской епархии попросили о том, чтобы почитаемая ими Смоленская икона Богоматери была принесена в их приходскую церковь. Впоследствии эпидемия прекратилась, и в 1890 г. верующие обратились с просьбой, чтобы эта икона посещала их общину ежегодно в память о событии 1886 г. День посещения иконы стал ежегодным праздником, отмечаемым в их деревне.<sup>68</sup>

Аналогичным образом в 1914 г. верующие из села Чурюково (население 10 000 человек) Тамбовской епархии сообщили, что год назад почти половина их села была уничтожена пожаром. Это бедствие обрушилось на них в довершение неурожаев, преследовавших село на протяжении 10 лет. Ко всему прочему, они еще не оправались от того, что 7 лет назад обрушилась их только что возведенная церковь, а любимый ими приходский священник «расстригся». «Угнетенный бедами и ужасами народ, хотя и приуныл, не упал духом». Вследствие перечисленных несчастий верующие «единогласно и единодушно» пожелали пригласить Тихвинскую икону Богоматери из расположенного неподалеку монастыря Святых Петра и Павла в Рязанской епархии, чтобы она посещала их деревню ежегодно.<sup>69</sup>

Иконы посещали города так же часто, как деревни и села. В 1876 г. жители провинциального города Погар Черниговской епархии обратились с прошением в Синод о посещении чудотворной иконы святителя Николая из Орловской епархии. Они надеялись на «дарование им благ временных и вечных», а также на избавление от эпидемий и пожаров, которые имели место в их деревне в последнее время.<sup>70</sup> В 1879 г. жители небольшого города Богородицка Тульской епархии пожелали установить ежегодное посещение Владимирской иконы Божией Матери, хранившейся в сельской церкви, расположенной на расстоянии около пятидесяти верст от города. Икона периодически посещала город с 1860 г., особенно в связи со вспышками эпидемии холеры. Как писал городской голова Богородицка, такие посещения давали возможность жителям почувствовать себя «не лишенными милостей Божиих и огражденными всяких <...> несчастий».<sup>71</sup> В Нижегородской епархии купцы ежегодно встречали икону почитаемого в этой местности святого Макария Желтоводского и Унженского, которую приносили из расположенного неподалеку монастыря Святой Троицы в часовню на городской ярмарке для особых молебнов возле их торговых лавок.<sup>72</sup>

Посещения могли быть также инициированы представителями церкви, и тогда они приобретали социально-политическое значение. В Пскове память о победе России над Наполеоном поддерживалась ежегодными посещениями икон Богородицы, свт. Николая Чудотворца, Сорока мучеников Севастийских и св. Варвары из Псково-Печерского монастыря.<sup>73</sup> В 1889 г. миссионерская деятельность епископа Ставропольского Владимира (Петрова) оказалась тесно связана с более широкими национальными интересами. В тот год он подал прошение обер-прокурору Святейшего Синода о том, чтобы икона св. князя Михаила Тверского, хранившаяся в расположенном

неподалеку от Ставрополя Воскресенском Мамай-Маджарском монастыре, ежегодно посещала этот город. Опираясь на поддержку православных жителей Ставрополя, которые обратились к нему с соответствующими прошениями, епископ выражал надежду, что посещение этой иконы могло «лучи света Христова распространить на темные души» местного мусульманского населения.<sup>74</sup>

Посещения были источником доходов как для духовенства, так и для церквей. Полученные пожертвования обычно шли в пользу духовенства, которое сопровождало икону, и духовенства того храма, где икона находилась во время посещения. Пожертвования поступали также на поддержание храма, в котором икона хранилась постоянно, и тех церквей, в которых она пребывала во время своего «путешествия». В некоторых епархиях часть средств, вырученных при посещении, отчислялась в епархиальный фонд для нуждающегося духовенства. Заслуживает внимания тот факт, что верующие обыкновенно не жаловались на необходимость жертвовать на посещения, поскольку молебны с иконой в их доме производились по их доброй воле. В этом отношении пожертвования на посещения отличались от платы за крещение, бракосочетание и похороны, которую верующие вносили в обязательном порядке. Обычно финансовые трения, возникавшие в связи с посещениями икон, возникали только среди духовенства при распределении пожертвований.<sup>75</sup>

Хотя формально Святейший Синод должен был утверждать разрешение на посещение для каждой иконы, такой порядок не всегда соблюдался. В 1880 г. митрополит Московский Макарий отмечал, что вследствие недостаточной разработанности законов, регламентирующих проведение этого обряда, большинство посещений в Московской епархии проходило просто на основе давно утвердившейся обычая.<sup>76</sup> Чтобы упорядочить эту практику, в 1893 г. Святейший Синод издал указ, в котором напоминал епархиальным епископам, что для выноса иконы за пределы отдельного прихода необходимо синодальное разрешение. Однако масштаб рассматриваемого явления стал ясен только в конце XIX–начале XX в., когда Святейший Синод затребовал отчеты епархиальных епископов и обнаружил, что ежегодно совершали посещения около 800 икон, причем значительная часть из них была проведена с благословения местных епископов, настоятелей монастырей и приходских священников.<sup>77</sup>

Синодальные власти остались явно недовольны отсутствием единого управления в практике посещения икон. Они особенно были озабочены растущим числом таких посещений, опасаясь, что, призванные вдохновлять людей, частые посещения, напротив, вызо-

вут у них отторжение, поскольку чрезмерное сближение со священными предметами также может привести к утрате благоговения.<sup>78</sup> Озабоченность синодальных властей вызывало также то, как несли иконы: небрежное обращение с ними некоторых представителей духовенства и мирян могло не только повредить икону, но, что важнее, могло подорвать почитание ее со стороны верующих. Поэтому и епархиальные, и синодальные власти гораздо охотнее поддерживали традиционную практику паломничества. Лучше всего, полагали они, чтобы чудотворная или особо почитаемая икона оставалась на своем месте в монастыре, соборе или приходской церкви, где она хранилась и могла быть доступной для паломников.<sup>79</sup> Исходя из этого, церковные власти периодически требовали менять маршруты посещения таким образом, чтобы обеспечить пребывание икон большую часть года в основных местах их хранения.<sup>80</sup> Они призывали верующих, которые жили сравнительно недалеко от соответствующих мест, совершать паломничества, утверждая, что такие путешествия в большей степени соответствуют духовному значению икон.<sup>81</sup> В 1902 г. Святейший Синод подверг критике слишком длинный и насыщенный маршрут иконы Божией Матери, хранившейся в Валдайском монастыре Новгородской епархии, и приказал настоятелю сократить его.<sup>82</sup> В результате маршрут был сокращен почти вдвое. Однако подобные сокращения часто вызывали недовольство со стороны мирян, и маршруты посещений снова удлинялись.<sup>83</sup>

Несмотря на то что верующие выдвигали самые разные причины для посещений икон, часто повторяющимся мотивом, который характеризовал этот обряд, была мысль, что собрание верующих выражает таким способом единство своих чувств. Когда группа верующих благоговейно собиралась вокруг иконы, они соприкасались с богатством человеческого опыта, заключенным в этой иконе. Самим фактом приглашения иконы посетить их места верующие закрепляли свое место в ее истории. Как и надлежало, верующие отмечали свою причастность к этой истории в литургических формах, радостно встречая прибывшую икону и приглашая духовенство в свои дома отслужить особые молебны. Некоторые общины также символически выражали свое отношение к особо почитаемой иконе, временно присоединяя к крестному ходу посещающей иконы образ из собственной деревни или прихода.<sup>84</sup> Наконец, передвижение особо почитаемых икон из городских соборов и монастырей в сельскую местность или из сельских церквей на фабрики или в города приводило к тому, что изолированные общины включались в более

широкое объединение верующих, которых связывали совместно пережитые события.

Хотя посещения икон были прежде всего событиями в жизни целой общины, они сохраняли свою значимость и привлекательность еще и потому, что позволяли верующим проявить их личную заинтересованность. Приходя почтить такую икону, писал епископ Никодим в 1916 г., «человек здесь же приносит в волну людской горячей молитвы и свою струйку».<sup>85</sup> Пока икона странствовала по городам и селам, верующие нередко следовали за ней в составе крестного хода.

В 1887 г. в своем коротком рассказе «За иконой» писатель-народник В. Г. Короленко метко сформулировал духовное содержание практики особого почитания иконы, подчеркнув взаимозависимость в этом событии личного и общинного. Описывая ход с особочтимой иконой, который остановился в сельской часовне близ дороги, Короленко писал: «Ее [икону] окружали верующие <...> Страдающий, болящий, немощный и скорбящий люд охватывал икону живой волной <...> Не глядя друг на друга <...> они все смотрят в одно место <...> По всем этим лицам проходило какое-то веяние, сглаживавшее все оттенки страдания, подводившее их под общее выражение умиления. Такая волна человеческого горя, такая волна человеческого упования и надежды! И такая огромная масса однородного душевного движения <...> смывающего каждое отдельное страдание, каждое личное горе, как каплю, утопающую в океане! Не здесь ли, думалось мне, не в этом ли могучем потоке однородных человеческих упований, одной веры и одинаковых надежд – источник этой исцеляющей силы?».<sup>86</sup>

### Чудотворные иконы и христианство

Особочтимые иконы и сказания о них не были явлением, характерным только для России, и не являлись в православии чем-то второстепенным. Не были они также просто частью православного фольклора. Они составляли, как это явствует из решений Седьмого Вселенского Собора (787), значительную часть православной традиции. Участники Собора, например, прослушали рассказ из Жития св. Марии Египетской, указывающий на значение, которое имели иконы Богоматери в ее обращении в христианство. Мария Египетская вместе с группой паломников предприняла путешествие в Иерусалим на праздник Воздвижения Креста Господня. Ее привлекала

не сама идея паломничества, а возможность найти новых любовников. В день праздника она последовала за толпой в храм, но обнаружила, что не может войти в него. Каждый раз, когда она пробовала войти, ее отбрасывала назад какая-то невидимая сила. Взглянув вверх, она увидела икону Богородицы, висящую на стене паперти. В этот момент Мария Египетская переосмыслила всю свою жизнь и, стоя перед образом Богоматери, призналась ей, что понимает, почему она не может переступить порог священного места. Мария тогда дала обет, что, если Богородица попросит Христа открыть ей вход в храм, она никогда снова не осквернит своего тела и навсегда отречется от «мира сего». Вслед за этой молитвой Мария ощутила «полноту веры» и с надеждой на помощь снова попыталась проникнуть в храм, не встретив на этот раз никаких препятствий. Поклонившись Кресту Господню, она еще раз обратилась к иконе и помолилась о том, чтобы Богородица взялась руководить ею в новой жизни. В этот момент Мария Египетская услышала чей-то отдаленный голос: «Если ты пойдешь на Иордан, то найдешь там благое успокоение».<sup>87</sup>

Услышав приведенный рассказ, один из участников Собора заметил: «Эту икону мы видели во святом городе Христа Бога нашего и часто лобызали ее». Другие участники припомнили слова Германа, патриарха Константинопольского (715–730): «Через различные иконы Бог совершал чудеса, о которых многие жаждут много рассказывать, например, подавал исцеление болящим – что мы и сами испытали».<sup>88</sup>

Православные писатели и проповедники в последние десятилетия Российской империи были хорошо осведомлены об этой традиции и часто упоминали о ней в своих сочинениях и проповедях, посвященных иконам. Они особенно часто вспоминали хорошо известные трактаты о почитании икон, принадлежащие перу св. Иоанна Дамаскина, и цитировали его христологические и психологические рассуждения. С богословской точки зрения изображение Христа свидетельствуют о реальности Воплощения; в духовном смысле иконы представляют собой способ, посредством которого люди имеют возможность общаться с Богом – и духом, и телом. Приводя мысли Иоанна Дамаскина, православные писатели утверждали, что людям не дано духовно общаться с Богом, поскольку они не являются существами чисто духовной природы; скорее у них есть необходимость видеть и слышать в своем богослужении и выражать свою любовь к Богу через какие-то материальные формы. Таким образом, иконы были частью более широкого понимания обряда, который, по учению православной церкви, занимает центральное

место в духовной жизни. Настаивать на служении Богу без обряда и без материальных предметов, заявлял один священник, означало бы предьявлять к верующим невыполнимые требования.<sup>89</sup> Более того, русские православные писатели настаивали на том, что иконы помогают развить духовное зрение, благодаря чему верующие могут распознать благодать Божию.<sup>90</sup>

В общем потоке литературы о почитании икон размышления о чудотворных иконах занимали особое место и были предметом оживленного обсуждения. Систематические размышления на этот счет возникают отчасти как ответ на вызов, брошенный протестантизмом, а также рационализмом и позитивизмом, которые обычно ассоциируются с эпохой Просвещения. Первый опыт систематического и академического размышления на эту тему, очерк Д. Соснина «О чудотворных иконах в христианской церкви», появился в первой половине XIX в. В последующие десятилетия работы на эту тему стали появляться все чаще.

В сочинениях о чудотворных иконах они связывались с учением о Воплощении, об откровении и благодати. В них говорилось о том, что Воплощение Бога произошло в истории в лице Иисуса Христа, и Он явил Собой все необходимое для познания Бога и пути к спасению. После смерти и после Воскресения Спасителя деятельность Бога и Его присутствие в христианской общине продолжились через общение со Святым Духом. Одним из способов, которыми Бог выражал Свою «милость» к людям, были чудеса, совершенные апостолами. Такие чудеса были знаком присутствия Бога и раскрывали истину о спасении человечества; они были частью тайны искупления.<sup>91</sup> Они были знаками божественного руководства и восстановления порядка из хаоса падшего человеческого состояния.<sup>92</sup> Следовательно, «неверие в чудеса считалось равносильно неверию в силу Божию и даже в Самого Бога».<sup>93</sup>

Как только Христос и Его ученики покинули сей мир, объяснялось в назидательных текстах, благодать, которая действовала в них и через них, теперь стала проявляться в их образах и через посредство этих образов. Чтобы поддерживать веру в Бога и Христа, Божественное откровение продолжало свое действие посредством чудес, производимых иконами. Иконы были средством, избранным Богом, чтобы проявить благодать Его Духа. Оставленные Господом, они были посредниками, через которых люди могли войти в более тесную связь с Ним.<sup>94</sup> Бог, писал другой автор XIX в., «открывает и изливает через них чудесные дары Своим людям».<sup>95</sup> Господь дарует Свою благодать через иконы, заявлял третий, чтобы «оживить и сделать душу

человеческую удобоприемлемее к божественному воздействию».<sup>96</sup> Аналогичным образом, митрополит Могилевский Сергей (Спаский) заметил в 1887 г., что современные христиане редко получают дар врачевания других и что этот дар исцеления теперь проявляется через иконы и святые мощи.<sup>97</sup> В 1890-е гг. Сергей (Ляпидевский), митрополит Московский, проводил параллель между чудотворной иконой и горящим углем, который коснулся уст пророка Исаии (Ис. 6: 6–7): как уголь очистил нечистую душу пророка, так поклонение иконам предлагает подобную благодать очищения. Он также сравнил действие икон с целительной силой прикосновения Христа.<sup>98</sup>

В то время как теоретически каждая икона могла оказаться чудотворной, общим мнением было, что Богу благоугодно лишь некоторым иконам даровать «благодать чудотворения для притекающих к ним с верою и упованием».<sup>99</sup> В связи с этим один автор доказывал, что чудеса не могут происходить слишком часто, так как одна из целей чуда – «потрясать все существо наше». Чудеса были «живым и действенным Словом Божиим», проповедуемым не в письменной форме, но представленным через действия. Только определенные иконы признавались чудотворными, с тем чтобы верующие не привыкали к чудесам и не считали их обычным делом.<sup>100</sup>

Чудесные деяния не рассматривались как борьба с законами природы; в чудесах православные писатели видели возвращение природы к ее основным законам, которые были нарушены из-за грехопадения.<sup>101</sup> Такое понимание действия икон согласовывалось с мировоззрением духовенства и мирян, которые обычно не видели ничего противоречивого в том, чтобы обращаться к средствам современной медицины и одновременно молиться об исцелении.<sup>102</sup> Такой подход проявлялся в том, что в духовных семинариях преподавали основы врачебной практики, чтобы священники могли оказать медицинскую помощь в отдаленных сельских областях, где все еще не доставало врачей.

Православные писатели и проповедники объясняли природу чудотворных икон, используя те же самые библейские образы, к которым православные христиане прибегали в течение многих столетий, защищая практику почитания икон. Они сравнивали такие иконы с Ковчегом Завета. То же самое присутствие Бога, которое когда-то проявлялось через Ковчег, теперь дает о себе знать через особо почитаемые иконы.<sup>103</sup> В то же время трактаты о чудотворных иконах ясно показывали, что чудотворная сила, выраженная какой-то отдельной иконой, принадлежала не только иконе, но рождалась из взаимодействия между изображенными на иконе лицами и веру-

ющим, который приходил к иконе с верой и молитвой.<sup>104</sup> Как заметил митрополит Московский Филарет (Дроздов), «молитва веры есть духовная сила, привлекающая благодатную и чудотворную силу».<sup>105</sup> Чудеса, относящиеся к иконам, таким образом, свидетельствовали о присутствии божественной энергии (или благодати Святого Духа) и человеческой веры.

В духовной литературе также объяснялось, почему копия чудотворной иконы могла иметь такую же целительную силу, как и оригинал. Копии чудотворных икон были подобны зеркалу. Зеркало, отражающее лучи солнца, могло направлять их на другое зеркало, а то, в свою очередь, на третье, и так далее до бесконечности. Однако каждое из этих зеркал будет отражать свет одного и того же солнца. Таким же образом и копии чудотворных икон могут отражать целительный свет оригинала.<sup>106</sup> Русский богослов священник Павел Флоренский, развивая это истолкование, писал: «Духовное содержание их [этих копий] – не новое какое-либо по сравнению с подлинником и не “такое же”, как у подлинника, но то же самое». В рассуждениях о чудотворных иконах под терминами «оригинал» или «прототип» чаще понималась сама икона, а не человек, который был изображен.<sup>107</sup>

Переживания, связанные с особо почитаемыми иконами, также выражались в литургической форме. Православный обряд освящения икон упоминал чудеса и, следовательно, косвенным образом не только подтверждал сказания, связанные с иконами, но и закреплял за ними место в литургической жизни церкви. Так, например, в службе освящения иконы Христа одна из молитв гласит: «Вонми Господи Боже мой <...> и милостивно послы благословение Твое святое на образ сий и в окроплении воды сея священныя, благослови и освяти его и даждь ему силу целебну, всякия болезни и недуга, всяких диавольских козней прогонительну от всех верно к нему прибегающих».<sup>108</sup>

Служба освящения иконы Богоматери с еще большей прямотой передает религиозные чувства, вызванные молитвой перед иконой: «Господи Боже наш <...> ниспосли благодать Пресвятаго Твоего Духа на икону сию, раби Твои в честь и память ея сооружиша и благослови и освяти ю небесным Твоим благословением: и подаждь ей силу и крепость чудотворнаго действия».<sup>109</sup>

Именно это сочетание – православного богословского понимания икон и чудес вместе с активным участием мирян в почитании икон, – это сочетание придавало особочтимым иконам важное значение в формировании церковного самосознания мирян. Не будучи

священными текстами, как тексты Священного Писания или богослужебные тексты, повествования, связанные с иконами, тем не менее занимали значительное место в жизни православных. Миряне устно передавали рассказы о событиях, случившихся с такими иконами, и читали о них в назидательных брошюрах. Священники упоминали о них в своих проповедях или на внебогослужебных беседах. В этом смысле они были частью тех текстов и устных повествований, которые формировали как индивидуальное, так и общее самосознание православных.

В соответствии с православным учением того времени, Бог избрал иконы средством, через которое могла являться благодать Святого Духа. Поэтому сказания об отдельных иконах могут рассматриваться как «приложение» к библейской истории, которая играла главную роль в формировании христианского самосознания. Символическая связь сказаний об иконах с библейской историей очевидна, например, в том факте, что в честь многих икон были построены храмы. Так, икона Божией Матери, названная «Одигитрия Святогорская» из Псковской епархии, связана с благочестивым 15-летним пастухом, который прослыл в своей общине юродивым. Когда почитание этой иконы распространилось, в ее честь была возведена церковь с престолом, построенная на том месте, где мальчик нашел икону.<sup>110</sup> В последние десятилетия Российской империи миряне продолжали эту традицию и подавали прошения о постройке церквей или часовен на том месте, где началось особое почитание иконы.<sup>111</sup>

Таким образом, сказания об особочтимых иконах связывали живущих в настоящем времени с эпизодами и персонажами из Священной истории, отразившимися в образах икон. Они говорили об участии самих верующих в управляемой Богом истории. Особо почитаемые иконы имели большое значение не только потому, что они зрительно подтверждали события, о которых говорилось в Священном Писании, и вызывали их в памяти, но также потому, что через историю знаков и чудес, связанных с ними, они свидетельствовали о личной вовлеченности верующих в ту же самую продолжающуюся Священную историю. Прославление таких икон, следовательно, было также общественным празднованием, которое отмечало личное восприятие божественной благодати каждым мирянином и которое вливалось в общее движение вселенской истории спасения.

В самом деле, там, где церковные дела решались священниками, монахами и епископами, миряне, как может показаться, не играли значительной роли и не влияли на текущую жизнь Русской Православной Церкви. Женщины, такие как Вера Яковлева, не имели поч-

ти никакого голоса при обсуждении практических и богословских вопросов церковной жизни. И все же, благодаря иконе Божией Матери «Достойно есть», ее жизненный опыт был освящен и включен в историю православной общины. Ее переживания стали частью коллективной памяти, которая по крайней мере в ее общине отмечалась богослужением через общую молитву перед иконой.

Распространение подобных сказаний об особочтимых иконах было тесно связано с мнемоническими функциями самих икон. Если иконографические изображения наглядно представляли божественные деяния, то сказания об иконах напоминали о присутствии Бога и Его продолжающемся участии в жизни верующих. В этом отношении сказания об иконах становились частью памяти о прошлом и формой его восприятия, которые были вызваны всей традицией почитания икон. Само почитание и пристальное вглядывание в такой образ, как утверждалось в одном духовном сочинении, «будит воспоминание о явленных чрез него милостях».<sup>112</sup> Сказания об иконах напоминали, что Бог не забывает людей, заботится о местных общинах и стране.<sup>113</sup> Воспоминание о явленной Богом благодати через икону свидетельствовало о вере людей и тем самым могло усилить проявление этой благодати. Забвение деяний Бога, совершенных в прошлом, могло, в свою очередь, привести к уменьшению чудотворной способности иконы. Память о прошлом составляла одно из условий действительности иконы.<sup>114</sup>

Смысл почитания икон, однако, не ограничивался напоминанием о событиях Священной истории. Верующие стекались к особо почитаемой иконе также как к месту божественного присутствия – ради возможности приобщения к священному и вечному. Момент общения со священным в почитании икон – который включал восхваление, чувство почтения и зависимости – создавал условия для таких взаимоотношений внутри общины, которые способствовали сплочению верующих. Склонившиеся в молитве перед иконой верующие не только утверждали свои общие убеждения, но также демонстрировали, что возлагают все свои надежды на Всевышнего.

Таким образом, в литургическом акте обращения к священному через образ, который был и точкой приложения молитвы, и пунктом пересечения всех рассказов, связанных с иконой, верующие сливались в единое целое. Таким образом, в почитании иконы гармоничное взаимодействие образа и повествования – личного отношения и исторической памяти – синергетически усиливало личный и общинный опыт и самосознание православных. Эта идея была крас-

норечиво выражена в 1908 г. священником из Казани Александром Воронцовым в проповеди, которую он произнес, приветствуя особочтимую икону Богоматери. Так, говоря о положительных результатах обращения к иконе, он заметил: «При виде ее пробуждается воспоминание о тысячах людей, которые перед ней изливали свою душу – проливали то отрадные слезы счастья, то тихие слезы умиления, то горькие слезы скорби; святая икона видимо и невидимо соединяет нас с целым сонмом братьев наших – живых и умерших; наша личная немощь душевная и телесная подкрепляется всемирной соборной силой Церкви православной».<sup>115</sup>

### Трения по поводу особочтимых икон

В XIX–начале XX в. в России появились новые особочтимые иконы, причем некоторые из них приобрели широкую известность.<sup>116</sup> Мы никогда не узнаем точное число таких икон, поскольку появление многих из них осталось событием местного значения, не вышедшим за пределы деревни или прихода. Однако мы знаем, что в некоторых случаях судьба новоявленных особочтимых икон не всегда складывалась гладко. Если верующие не заявляли публично о чудесах, содеянных их иконой, они обычно продолжали почитать ее без особых осложнений. Так, например, Василий Андрианов из Вологодской епархии, проживая в 1860-е гг. в Санкт-Петербурге, видел несколько снов, в которых получил наказ почитать икону Нерукотворного Спаса. Впоследствии, когда пожар в его деревне уничтожил все его имущество, он приписал это тому, что не исполнил полученного наказа, и дал обет отыскать икону, которую видел во сне. Он сообщил об этих событиях своему приходскому священнику в Вологодской епархии, и тот вместе с несколькими прихожанами помог ему найти образ, забытый в складском помещении храма. Они реставрировали икону, и с тех пор она пользовалась особым почитанием среди прихожан.<sup>117</sup>

Тем не менее, как только верующие начинали открыто собираться вокруг какой-то иконы и почитать ее как чудотворную и как только такие иконы попадали в поле зрения епархиальных властей, судьба этих икон часто вступала в новую фазу. Сомнения в подлинности знамений и в характере религиозных переживаний, связанных с чудотворными иконами, обычно порождали запросы и требовали расследования, которые вносили в устоявшуюся церковную жизнь определенное движение.

Вызванное этими иконами напряжение внутри церковной общины проявлялось на нескольких уровнях. Во-первых, действуя в рамках петровской бюрократической системы, которая была направлена против ложных чудес, синодальные власти и консистория часто пытались сдерживать публичное выражение особого почтения какой-нибудь местной иконы. Они активно противостояли официальному признанию чудотворной силы иконы и запрещали особые молебны и обряды, которые были неотъемлемой частью такого признания.<sup>118</sup> Они часто соглашались на то, чтобы икона, недавно ставшая особо почитаемой, оставалась в местной церкви, но только при соблюдении определенных условий, а именно, если она будет почитаться как «обычная» икона (а не как чудотворная) или, в особых случаях, если икона будет храниться в не доступном для публики месте, например в алтаре.<sup>119</sup>

Епархиальные власти напоминали священникам, что, в соответствии с церковными правилами, те должны были своевременно извещать епархиальных архиереев о любых провозглашаемых чудесах.<sup>120</sup> Они часто объявляли выговор тем представителям духовенства, которые проводили молебны перед особо почитаемыми иконами, за их «самовольные» действия, за «нерассудительные распоряжения» и за то, что они способствовали распространению слухов и суеверий. Бывало также, что против них принимали и дисциплинарные меры.<sup>121</sup> Так, например, в 1879 г. священник из Кишиневской епархии Василий Кочубинский служил молебен в доме прихожанина, где от иконы было особое знамение, и затем поместил эту икону в храм, где верующие могли к ней прикладываться. Узнав об этом и связавшись с епархиальным начальством, благочинный изъял икону и сделал Кочубинскому предупреждение от имени епархиальных властей за его легкомысленные действия.<sup>122</sup>

Священник Алексей Эдемский, о котором шла речь в связи с делом Веры Яковлевой, был понижен до должности второго священника и переведен в другой приход. Несмотря на его объяснения, что он не «считал себя вправе отказывать богомольцам в исполнении их религиозных потребностей добровольных на поклонение иконе», решение, вынесенное епархией, не было отменено.<sup>123</sup> В аналогичном случае, произошедшем в 1862 г., епархиальные власти наложили на священника Анатолия Лаврова из Тотемского уезда Вологодской епархии двухмесячную епитимию в Тотемском Спасо-Суморинском монастыре за то, что он способствовал «обману и суеверию народа». Он должен был за это время «очистить свою совесть», поскольку окропил икону святой водой по просьбе «легковерного народа», и

дозволил поместить икону в приходскую церковь, и держал ее там доступной для почитателей.<sup>124</sup>

Помимо простого желания ограничить особое почитание икон церковные власти в это время также руководствовались все еще действовавшим законом 1722 г., который в духе католического Тридентского собора пытался противостоять суевериям и спекуляциям на легковерии народа через введение централизованного контроля за почитанием чудотворных икон.<sup>125</sup> В соответствии с законом 1722 г., новоявленные чудотворные иконы подлежали расследованию и должны были помещаться на хранение в городские соборы и монастырские церкви.<sup>126</sup>

На основе закона петровских времен в конце XIX–начале XX в. были изданы распоряжения епархиальных и синодальных властей, где выражалось требование, чтобы особочтимые иконы были изъяты из частных домов для обследования и сохранения. В этой связи показателен случай, произошедший в августе 1862 г., когда смотритель больниц Дормидонт Волочиев и члены его семьи заметили, что из рук Девы Марии на Смоленской иконе Божией Матери сочтется миро. Заподозрив мошенничество, местный благочинный передал икону епархиальному архиерею, который после месяца обследования поместил ее в ризницу Пермского собора. Как отметил в своем заключении по данному инциденту Святейший Синод, действия архиерея основывались на законе 1722 г. С одной стороны, если бы миро, в соответствии со свидетельством Волочиева, снова появилось, когда икону взяли в епархиальный собор, эта икона уже находилась бы в более приличном месте, нежели частный дом.<sup>127</sup> С другой стороны, если бы чудо не повторилось, рассуждали синодальные власти, изъятие иконы из частного дома предпочтительнее, чтобы избежать распространения слухов.<sup>128</sup>

Аналогичным образом в 1872 г. священник из деревни Куниково Костромской епархии сообщил, что в доме одного из его прихожан, крестьянина Кузьмы Леонтьева, на Феодоровской иконе Божией Матери появились слезы. Годом раньше крестная мать сына Леонтьева передала эту икону в дар семье Леонтьева по случаю бракосочетания ее крестника. Когда священник отец Добровольский предложил поместить икону в приходскую церковь, Леонтьев и его сын категорически отказались отдавать святыню. Тогда консистория постановила, что с помощью местной полиции икона должны быть изъята из дома Леонтьева и перенесена в кафедральный собор.<sup>129</sup>

Хотя закон 1722 г. имел в виду, главным образом, новоявленные чудотворные иконы, которые хранились в домах прихожан, в XIX–

начале XX в. церковные власти при случае применяли положения этого закона также к иконам, находившимся в приходских церквях. Значит, некоторые церковнослужители считали такое место для иконы не слишком подходящим. Показательно, что пастырские руководства конца XIX в. иногда представляли несколько иную версию закона от 22 февраля 1722 г., регламентировавшего действия церковных властей в отношении икон, которые среди мирян почитались как особые. Хотя в пастырских руководствах речь шла тоже, главным образом, об иконах в домах прихожан, но при этом отмечалось, что такие иконы, находящиеся и в других местах, все-таки должны быть перенесены в соборы или монастыри.<sup>130</sup> Показательный случай произошел, например, когда в июле 1862 г. псаломщик Константин Пеньевский обнаружил икону апостола Варнавы и святителя Тихона Задонского на территории Минской Богородицкой церкви в Вологодской епархии. Впоследствии духовенство публично окропило эту икону святой водой и торжественно препроводило ее в церковь. Вскоре прихожане начали почитать икону как чудотворную и просили проводить особые молебны перед ней. Они также воздвигли крест на том месте, где была найдена икона, и вскоре там стали собираться паломники. Узнав об этом, епископ Вологодский Христофор (Эммаусский) приказал священнику тайно изъять икону из церкви с помощью местной полиции и послать икону ему для хранения в кафедральном соборе.<sup>131</sup> Подобным образом в июне 1876 г. Святейший Синод приказал перенести в кафедральный собор икону Божией Матери, принадлежащую Вере Яковлевой. Горячий протест со стороны приходского священника и крайнее недовольство прихожан, которые, по сообщениям служителей местной церкви, угрожали привести к расколу, не заставили Синод и местную консисторию изменить свое решение.<sup>132</sup> И в дальнейшем, несмотря на то что в течение почти 30 лет прихожане постоянно обращались в Синод с просьбой вернуть икону, синодальные власти так и не отменили своего постановления.<sup>133</sup>

Невозможно представить, сколь разнообразной могла быть реакция верующих, когда церковные власти выражали сомнение в чуде или вмешивались в особое почитание икон, поскольку далеко не всегда о подобных случаях сообщалось в Святейший Синод. Иногда верующие довольно смиренно принимали «доказательства» церковных властей, утверждавших, что их икона не является чудотворной. Когда в 1903 г. икона Божией Матери, именуемая «Животворный Источник», которая хранилась в доме крестьянина Сергея Смирнова из Тульской епархии, стала привлекать верующих как



«самообновившаяся», люди успокоились после того, как настоятель местной церкви и священник разъяснили, что икону нельзя причислить к чудотворным.<sup>134</sup> Тем не менее во второй половине XIX–начале XX в. Святейший Синод получил множество писем и прошений от мирян (как отдельных верующих, так и общин), которые защищали свое право особо почитать ту или иную икону и в связи с этим ставили под сомнение поведение некоторых представителей церковной власти. Написанные с целью добиться возвращения иконы или получить разрешение на ее особое почитание, эти прошения дают возможность проследить, как миряне, которые – по их представлениям – стали свидетелями участия Бога в своей жизни, бросали вызов епархиальным и синодальным властям.

Во-первых, верующие не согласны были с возражениями церковного начальства по поводу формы почитания той или иной иконы. В 1901 г. крестьяне Евдоким и Анна Григорьевы из Владимирской епархии подали епархиальным властям прошение о возвращении явленной иконы святителя Николая, которую забрали из их приходской церкви за восемь лет до этого. Икону, которая была найдена отцом просителей и которая привлекала верующих в их дом, их родители пожертвовали приходской церкви. Наведя справки во Владимире, Григорьевы узнали, что их икона была изъята из этой церкви. Как объясняли они в своем прошении, «из нашего храма взята была икона, потому что мы часто слишком явно обнаружили свое усердие к этой иконе». Следовательно, заключали они, «нам, простым приходским людям, придется скрывать то обстоятельство, что та или другая икона особенно чтима между нами».<sup>135</sup>

Верующие также пытались противостоять обвинениям в суеверии. В 1888 г. крестьянин из села Собчаково Рязанской епархии, Мартин Семенов, роя канаву, обнаружил копию Казанской иконы Божией Матери. Прослышав про эту находку, верующие начали особо чтить найденную икону. Вскоре появились рассказы об исцелениях. Узнав об этом, епархиальные власти приказали местным гражданским властям запретить собрания верующих на месте находки. Они также распорядились, чтобы настоятель местной церкви перенес обретенную икону с видного места, которое она занимала в храме (помещена она была туда приходским священником), в ризницу, подальше от взоров верующих, и убедил прихожан, что это – самая обычная икона. В скором времени представители села Собчаково подали в консисторию прошение о строительстве часовни на том месте, где была найдена икона, в надежде затем поместить икону в этой часовне. Обе просьбы были отклонены. В прошении 1892 г., которое

стало одним из эпизодов их двадцатилетней борьбы за то, чтобы добиться официального разрешения на особое почитание обретенной иконы, представители села Собчаково писали: «Прискорбным показалось нам, что наше моление пред образом Божией Матери названо не настоящим, а как-то суеверным, как будто бы мы отступили от своей православной веры <...> и стали почитать кого-то, о ком не следует даже помышлять православным христианам».<sup>136</sup>

Надеясь «исправить» впечатление, сложившееся у консистории, они попросили, чтобы епархиальные власти провели формальное расследование обсуждаемого дела, и снова подали прошение о возведении часовни на том месте, где была найдена икона.

Помимо прочего, верующих смущали частые ссылки на научный подход, с которым епархиальные власти приступали к расследованию чудес. Они также не вполне понимали, почему в таком деле вопрос расследования сводится к противопоставлению «обычных» и «необычных» икон. В обоих случаях власти не принимали в расчет веру прихожан. В 1886 г. верующие из Харьковской епархии расценили решение епархиальных властей забрать особо почитаемую икону из их приходской церкви как «антирелигиозное». Они особенно протестовали по поводу расследования, которое ставило своей целью «доказать» подлинность исцеления и основывалось бы на «несомненных фактах»: «Нам кажется, что лучшие из таких фактов <...> сейчас находятся перед нашими глазами, других не требуется. Отставной солдат Симион Андреевич Хромский, до сего времени был совершенно слепой, теперь прозрел».<sup>137</sup> Годом позже прихожане из Николаевской церкви села Сажного в Курской епархии подвергли аналогичной критике церковные власти за проведение научного анализа воды из источника, в котором была найдена икона; после обретения иконы эта вода, как многие верили, стала обладать целительной силой. Прихожане заявляли, что никогда не приписывали целительной силы воде самой по себе. Эта сила находилась в «глубокой вере <...> в чудотворность сей иконы, привлекавшей их [верующих] за сотни и тысячи верст к молитве и раскаянию перед ней». Вместо того чтобы отнестись к этой вере с уважением, писали в своей жалобе в Святейший Синод прихожане, члены комиссии по расследованию «старались или окончательно уничтожить веру в милость Божью, объясняя все естественными причинами, или же умалить значение образа».<sup>138</sup> В ответ на то, что особо почитаемая икона Воскресения Христова была взята из их приходской церкви в 1895 г., прихожане из деревни Николо-Замощье Молочковского уезда Ярославской епархии писали: «Господи! Кто посмеет испытать

Твои деяния? Неужели и ныне еще встречаются люди, не доверяющие чудесам?»<sup>139</sup>

В 1907 г. глава Тульской городской думы отмечал ошибочность практики, согласно которой икона признавалась чудотворной только в случае, если свидетелями ее чудес были члены консистории. Поскольку такое стечение обстоятельств может никогда не случиться, доказывал он, те, кто испытал чудотворную силу иконы, должны иметь право судить об этом самостоятельно.<sup>140</sup> Аналогичным образом в 1912 г., когда чиновники консистории заявили, что икона, особо почитаемая прихожанами Свято-Николаевской церкви в Енисейской епархии, была всего лишь «обычной» иконой, два доверенных лица прихожан ответили, что такое заключение могли сделать только те, чье внимание сосредоточено исключительно на самой иконе, как она есть, и кто не принимает в расчет того, что эта икона сделала для них. «Пусть для кого эта икона обыкновенная, – писали они, – но мы дорожим ей как благословением».<sup>141</sup>

Действительно, верующие иногда ставили под сомнение саму процедуру расследования событий, которые привели к особому почитанию иконы, а также излишне осторожное отношение духовенства к таким иконам. Например, в 1894 г. более 400 верующих из Черниговской епархии обратились в Святейший Синод, жалуясь на «скорбь, смутившую [их] душевный мир». Рассказывая историю иконы великомученицы Варвары, которая обновилась в доме одного из прихожан, горожанина Иоакима Литвиненко, они жаловались, что расследование, проверявшее «премудрость Божию» и приведшее к изъятию иконы из их приходской церкви, «было лишним и преступным», и поэтому они просили о проведении другого расследования.<sup>142</sup> В 1896 г. прихожане из села Михайлово Таврической епархии пожаловались синодальным властям, что их приходский священник пришел после полуночи в частный дом, чтобы забрать особочтимую икону в приходскую церковь.<sup>143</sup>

В 1901 г. представители нескольких деревень из Ново-Тагмаликовского района Полтавской епархии обратились с просьбой о том, чтобы Казанская икона Божией Матери, изъятая в 1899 г. из дома одной женщины их прихода, крестьянки Харитины Цыбиной, была помещена в только что построенную ими церковь. Церковь была воздвигнута на средства одного из прихожан, помещика Льва Коменикова, который исцелился молитвами перед этой иконой. Их просьба была отклонена. В 1915 г. митрополит Петроградский получил другое прошение, касающееся этой иконы, на сей раз якобы от генерал-майора Б. П. Обручева, который был ранен на фронте и

слышал об иконе от одного помещика и пожилого монаха, встреченных им на железнодорожном вокзале в Полтаве. Отыскав икону в Полтавском кафедральном соборе и исцелившись молитвами перед ней от полученных на войне ранений, Обручев взялся помочь в прошениях по поводу возвращения иконы на ее первоначальное место. Он назвал решение консистории забрать икону из местной церкви результатом «дикого произвола» и поставил под сомнение законность этого действия. «Боже мой! Отец Ты наш небесный, – восклицал он, – яви Ты Свою великую милость и вразуми пастырей города Полтавы!»<sup>144</sup>

Наконец, верующие возражали против политики изъятия икон, ссылаясь на права собственности. Епархиальные и синодальные власти, по-видимому, исходили из принципа, что частная икона, проявившая свою чудотворную силу, уже не считалась личной собственностью ее владельца.<sup>145</sup> Пожертвование иконы приходской церкви только усиливало убеждение властей в их прерогативе как надзирателей, поскольку, по их мнению, пожертвованная икона формально становилась собственностью соответствующего храма. Поэтому многие представители церковных властей полагали, что им принадлежит право распорядиться такой иконой по своему усмотрению.<sup>146</sup> Некоторые из них истолковывали колебания мирян, когда тем предлагали пожертвовать свою икону в храм, как «упорство», не имеющее никаких оснований.<sup>147</sup>

С другой стороны, миряне не оставляли притязаний на свои иконы, особенно если иконы были унаследованы от предков, с которыми, как полагали верующие, нельзя было разрывать духовную связь. Например, в 1896 г. пожилой крестьянин Марк Карпов из Калужской епархии подал прошение в Святейший Синод, чтобы ему вернули самообновившуюся икону, которая была изъята из его дома. Он надеялся, что икона могла быть возвращена если не ему, то хотя бы его наследникам, поскольку она находилась в их семье у представителей нескольких поколений.<sup>148</sup> В 1914 г. уже его сыновья ходатайствовали в Синод, прося не только о возвращении этой иконы, но также о возведении храма в ее честь.<sup>149</sup>

В 1902 г. дворянка Александра Экк из Симбирской епархии потребовала, чтобы ее икона была возвращена ей, поскольку этот образ, которым покойная мать благословила ее перед смертью, являлся единственной оставшейся у нее «драгоценностью».<sup>150</sup> В 1903 г. 66-летняя вдова Анна Богуслав из Черниговской епархии написала в своем прошении в консисторию, что она скорее готова расстаться со всем, что имеет, чем лишиться «чудесно обновившейся иконы». Не-

смотря на то что она выражала желание пожертвовать икону в местный приходской храм, консисторские власти распорядились, чтобы икона была помещена в ближайший монастырь. Ссылаясь на свой преклонный возраст, препятствующий ей посещать монастырь, чтобы почтить свою собственную икону, она отказалась выполнить распоряжение консистории и уехала из города, забрав икону с собой.<sup>151</sup> В 1904 г. крестьянка Елена Зеленая не разрешила церковным властям перенести ее самообновленную икону Христа в один из монастырей епархии. Когда полиция в сопровождении благочинного явилась к ней домой, она, в окружении членов своей семьи, категорически отказалась отдать икону куда-либо, кроме местной приходской церкви.<sup>152</sup>

Даже когда верующие разрешали поместить икону в приходскую церковь, это не означало, что они переставали считать икону своей. В 1909 г. крестьянин Михаил Шерстобитов писал в Синод об иконе Ахтырской Божией Матери, почитаемой как чудотворная, которая принадлежала его отцу и была помещена в приходскую церковь по распоряжению местного благочинного несколько десятилетий назад. Теперь как «прямой наследник» иконы, заручившись поддержкой местных гражданских властей, он просил, чтобы икону перенесли в церковь вновь образованного прихода, к которому он теперь был приписан. Епархиальные власти отклонили просьбу, отказываясь признать и право собственности. Икона, заявили они, есть «неотъемлемая собственность» церкви, в которой она находилась в то время, поскольку она была пожертвована этой церкви «навсегда безвозвратно» отцом Шерстобитова.<sup>153</sup>

Не только отдельные лица, но также целые общины ставили под сомнение подобное истолкование права собственности церковными властями. В 1890 г. представители Старосавинской общины Калужской епархии, Адриан Разоренов и Ефим Ратников, обратились с прошением о возвращении иконы Божией Матери, которая была перенесена за пять лет до этого из часовни, расположенной в их деревне, в кафедральный собор и затем в другую церковь в губернском городе. Их предыдущую просьбу отклонили, поскольку, как утверждали епархиальные власти, они не смогли доказать своих прав на икону. Крестьяне заявили, что эта икона, находившаяся в их общине на протяжении почти 200 лет, хранилась в часовне, которую они построили на своей земле. В ответ епархиальные власти доказывали, что как часовня, так и земля, на которой стояла часовня, принадлежали губернской церкви, в которой и находилась икона, бывшая предметом спора. На просьбу крестьян последовал отказ.<sup>154</sup>

В 1901 г. прихожане Свято-Николаевской церкви в слободе Ново-Михайловке Курской епархии обратились с прошением в Синод о возвращении иконы святителя Николая и великомученицы Варвары, которая обновилась в доме крестьянина Александра Бондаренко и была пожертвована им названной церкви. Следовательно, писали они, «икона сделалась святыней нашего убогого Николаевского прихода». Однако в том же 1901 г. епархиальные власти распорядились перенести икону из приходской церкви в ризницу кафедрального собора и собирались подвергнуть исследованию содеянные иконой чудеса. Икона так и не была возвращена крестьянам. Жалуясь на унижение, которому подверглась их икона в связи с этим постановлением, прихожане писали: «Не справедливей ли было бы вернуть икону нашу в Николаевскую церковь, где перед нею мы бы, да и прочие православные христиане, возжигали свечи и прибегали с молитвами, чем лежать [ей] в монастырском подвале?». Они указывали, что знают о законе 1722 г., и напоминали синодальным властям, что этот закон касался чудотворных икон. Поскольку епархиальные власти не признали икону чудотворной, она должна быть им возвращена по праву собственности. «Икона эта, как жертвование в нашу церковь, есть собственность оной, а не консистории».<sup>155</sup> Несмотря на приведенный аргумент, Синод отклонил их просьбу.

Столь различное понимание права собственности обнаруживалось также в связи с обычаем посещения икон. Когда просьба верующих из Уфимской епархии продлить посещение иконы была отвергнута, они напомнили епархиальным и синодальным властям, что икона изначально принадлежала именно им и что поэтому несправедливо отказывать им в праве почитать свою «собственную» икону.<sup>156</sup> Наглядной иллюстрацией всей сложности вопроса о собственности можно считать случай, произошедший в 1895 г. в Вологодской епархии с иконой Божией Матери «Всех Скорбящих Радость». В 1766 г. епархиальные власти приказали перенести икону из Лостенского прихода, где она первоначально хранилась. В течение почти 125 лет она оставалась в Вологодском кафедральном соборе, где также стала особочтимой. Верующие Вологды, включая членов городской думы, не желали, чтобы икона вернулась на свое первоначальное место, указывая, что продолжительность времени, в течение которого она хранилась в Вологде, давала какие-то права на эту икону. В конце концов, епархиальные и синодальные власти согласились, чтобы производилось ежегодное, но краткосрочное посещение иконы в Лостенскую церковь.<sup>157</sup> Вопрос о собственности встал особенно остро после 1917 г., когда некоторые местные приходские общины

потребовали возвращения своих осособчимых икон, которые были изъяты из их приходских десятины и даже сотни лет назад.<sup>158</sup>

Письма в Святейший Синод от мирян, требующих возвращения икон, стали более настойчивыми по тону и более многочисленными начиная с 1890-х гг., но особенно после 1905 г., когда самосознание мирян, которое заметно выросло с 1880-х гг., обрело более отчетливые формы. Несомненно, находясь под влиянием более широкого социально-политического движения, миряне – особенно из крестьян – начали ставить под сомнение законодательную основу политики Синода и консисторий.<sup>159</sup> В 1906 г. представители села Дубище Калужской епархии, Козьма и Даниил Петровы (последний – деревенский староста), подали прошение в Синод о возвращении в их село иконы святителя Николая из Жиздринского Александроневского собора. Напоминая Синоду о недавнем постановлении царя Николая II о веротерпимости, Петровы писали, что «всякое достояние должно быть возвращено по принадлежности, если нет добровольного пожертвования, а частное суждение [то есть мнение местных епархиальных властей] не имеет значения и силы».<sup>160</sup>

В 1909 г. прихожане Свято-Тимофеевской церкви в селе Савино Полтавской епархии писали в Святейший Синод, что если «консисторией не признана чудотворность нашей иконы, то этим еще не создается для ней права отбирать ее у прихожан и тем лишать их духовной пищи, убивать в них религиозное чувство и веру во все святое».<sup>161</sup> В тот же год крестьянин Василий Попов из Архангельской епархии угрожал судиться с консисторией, если его икона не будет возвращена в часовню, которую он построил в ее честь.<sup>162</sup> Икону забрали у него за 10 лет до этого и хранили ее все время в местной приходской церкви.

Возможность более серьезных конфликтов, связанных с осособчимыми иконами, возросла после 1905 г., когда религиозные представления о «правде» и «справедливости» подогревались социальными или политическими разногласиями в более широких масштабах. Например, в июле 1906 г. церковный староста из приходской церкви деревни Макшина Черниговской епархии, дворянин Петр Боряновский, уведомил епархиальные власти, что конфискация ими из приходской церкви почитаемой в данной местности иконы Спасителя произвела «удручающее впечатление» на всю общину. Мирное село, писал он, которое до этого времени не принимало никакого участия в бушевавших по деревням беспорядках, теперь «взбунтовалось», и его жители потребовали, чтобы икона осталась в их церкви.<sup>163</sup> В 1907 г. благочинный из Павловского уезда Воронежской епархии

предупредил епархиального архиерея, что изъятие недавно «обновившейся», а теперь осособчимой иконы из приходской церкви может вызвать «большое озлобление со стороны прихожан» и, в конечном счете, приведет к «вмешательству воинской силы».<sup>164</sup> В сходной ситуации в 1908 г. церковные власти предпочли пренебречь предписаниями закона 1722 г., когда в момент объявления о том, что икона будет перенесена с места, где она была найдена, в кафедральный собор, прихожане создали невероятный шум и подняли крики.<sup>165</sup>

Несмотря на повторяющиеся попытки прихожан добиться того, чтобы их иконы надлежащим образом почитались или были возвращены, такие просьбы до 1905 г. обычно отклонялись на том основании, что возвращение иконы может стать причиной для «каких-либо неправильных по сему предмету разглашений».<sup>166</sup> Другими словами, синодальные и епархиальные власти не хотели, чтобы верующие истолковывали возвращение иконы или разрешение на ее особое почитание как официальное признание ее чудотворной силы. Более того, церковные власти опасались, что, вернув одну икону, они были бы вынуждены выполнить все многочисленные просьбы аналогичного характера.<sup>167</sup>

Показательно тем не менее, что в 1894 г. епископ Черниговский Антоний (Соколов) подал прошение в Святейший Синод о разрешении, чтобы иконы, считавшиеся чудотворными, хранившиеся в домах верующих, оставались в местных приходских церквях, а не препровождались в кафедральный собор. За последние годы в домах многих верующих по его епархии появились самообновившиеся иконы, и буквальное применение закона 1722 г. встретило энергичное сопротивление с их стороны. Более того, в его епархии также увеличилось число сектантов, которые отвергали почитание икон. Конфискация икон давала этим сектантам возможность высмеивать православных, утверждать, что официальные представители их собственной церкви не поддерживают иконопочитание. Несмотря на соображения, высказанные епископом, синодальные власти отвергли его просьбу и распорядились применять закон 1722 г., как и прежде.<sup>168</sup>

К 1905 г., однако, некоторые представители церкви, чувствительные к настроениям верующих, стали применять закон 1722 г. крайне осторожно. В 1908 г. епископ Полтавский Иоанн описал возмущение и многолетние ходатайства прихожан, которые часто следовали за изъятием иконы из домов верующих. На этом основании он просил, чтобы практика перенесения таких икон на «хранение» в ризницы кафедральных соборов стала скорее исключением, чем правилом, и чтобы вместо этого иконы переносили в местную приходскую цер-

ковь. Синод согласился с таким предложением.<sup>169</sup> В других случаях, особенно после 1905 г., церковные власти иногда возвращали икону после неоднократных обращений со стороны общины верующих. В 1897 г. жена казака Елизавета Панчкова из Донской епархии направила в Святейший Синод прошение о самообновившейся иконе Спасителя и святителя Николая, которая находилась в ее семье на протяжении нескольких поколений, а в 1887 г. была изъята епархиальными властями. С тех пор владелица не раз обращалась с прошениями в епархиальную консисторию о возвращении ее иконы из кафедрального собора в местную приходскую церковь. Это было ее пятое прошение, и на сей раз епархиальные и синодальные власти согласились удовлетворить ее просьбу.<sup>170</sup>

В 1908 г. епархиальные власти распорядились, чтобы икона, первоначально принадлежавшая крестьянину Ивану Коваленко из Черниговской епархии, была изъята из приходской церкви, куда ее пожертвовал Коваленко. Епархиальные власти были обеспокоены чрезмерным, по их мнению, рвением, которое верующие проявили в почитании иконы. Год спустя местный благочинный описывал в письме к епархиальному епископу, сколь удручающе подействовало это решение не только на Коваленко и его семью, но также и на все местное население. Он подал прошение о том, чтобы икону разрешили оставить в местной приходской церкви, дабы «способствовать подъему религиозного настроения». Как епископ, так и Святейший Синод согласились с просьбой благочинного.<sup>171</sup> Аналогичным образом в том же году синодальные и епархиальные власти из Черниговского уезда решили удовлетворить просьбу верующих из села Андреевки о возвращении копии Смоленской иконы Божией Матери, которая за год до этого, по словам местных жителей, чудесным образом обновилась в доме одного крестьянина. Тогда епархиальное начальство предписало, чтобы икону передали в Домницкий монастырь. Когда же члены церковноприходского попечительства обратились от лица прихожан с просьбой оставить икону в местной церкви, епархиальные власти решили вернуть ее в приход, «усматривая в желании прихожан твердую веру в помощь Божию». Они рассудили, что возвращение иконы может укрепить веру в эпоху торжества безверия, в то время как изъятие иконы способно вызвать гнев верующих.<sup>172</sup>

В 1913 г. епископ Новгородский Арсений отметил, что раз члены Иткольского прихода не забыли свою икону, которая была изъята тому уже 17 лет, «то в основе этого почитания лежат серьезные причины». На этом основании он распорядился вернуть икону.<sup>173</sup>

О возвращении таких икон иногда даже сообщали в местной газете, и верующие встречали подобные сообщения с энтузиазмом.<sup>174</sup> В 1912 г. сообщалось, что более десяти тысяч человек собралось в селе Никольском Енисейской епархии, чтобы приветствовать возвращаемую икону Богоматери «Всех Скорбящих Радость», которую епархиальные власти забрали у них за год до этого.<sup>175</sup>

Однако за трениями вокруг особого почитания икон, считающихся чудотворными, стояло не одно только столкновение «официальной» и «народной» религиозных культур.<sup>176</sup> В связи с духовной, литургической и богословской основами для особого почитания икон, с одной стороны, и сдержанностью некоторых из представителей церковной власти по отношению к чудесам, свидетельствуемым верующими, с другой стороны, официальная точка зрения по вопросу об особо почитаемых иконах была часто непостоянной и учитывала различные факторы. Те, чей голос обычно считают голосом официального православия, – синодальные чиновники, епархиальные архиереи, консистории и приходские священники – сами не были единодушны в мнении по таким делам.

Епархиальные и синодальные власти часто приходили к различному заключению при решении вопроса об особом почитании отдельно взятой иконы. Показательная в этом смысле история произошла в 1899 г., когда епископ Курский Лаврентий выразил желание ввести в своей епархии ежегодный праздник, отмечаемый 8 марта в честь избавления местнотимой иконы Божией Матери «Знамение», которая год назад чудесным образом уцелела при неудавшейся попытке взорвать ее. У этой иконы была долгая история, связанная, в частности, с историей города Курска и с прошлым всего русского народа. Вот почему верующие восприняли попытку взорвать икону как знак, поданный Богом всей России. С одной стороны, сама попытка злоумышленников совершить это чудовищное преступление выявила скрытое «внутреннее гниение» в «могучем дубе» Российской империи. С другой стороны, сохранение иконы по воле Божией было знаком надежды, поданным верующим.<sup>177</sup> Несмотря на широкое распространение религиозных чувств, которые были вызваны данным событием, Синод отклонил просьбу епископа.<sup>178</sup>

Похожая история произошла в 1876 г., когда Тихвинская икона Божией Матери, принадлежавшая горожанину Николаю Толкачеву из города Мценска Орловской епархии, была изъята из его дома. На протяжении почти 30 лет местные верующие считали эту икону чудотворной. В 1875 г. интерес к ней вновь пробудился, после того как

дом Толкачева пощадил пожар, испепеливший многие из соседних домов. Это обстоятельство верующие объясняли тем, что, как сообщалось, сам Толкачев ходил вокруг дома с иконой, в то время как пламя бушевало всего лишь в нескольких шагах от него. Местный архиерей первоначально предложил Толкачеву пожертвовать икону любой церкви в городе по его выбору; однако Святейший Синод распорядился, чтобы епископ следовал закону 1722 г. и поместил икону в кафедральный собор. Только после того, как Толкачев подал прошение на имя самого царя о возвращении иконы в церковь при кладбище, где была похоронена его семья, Святейший Синод согласился сделать исключение и передать икону из собора в церковь, но поставил условием, чтобы она хранилась в ризнице.<sup>179</sup>

В том случае, когда иконы уже хранились в приходской церкви, епархиальные и синодальные власти часто не соблюдали положения закона 1722 г. и разрешали оставить икону на ее месте, явно полагая, что приходской храм находится под надлежащим надзором. В 1862 г. крестьянка Матрона Дмитриева из Тверской епархии подошла к своему приходскому священнику и попросила его отыскать в церковном хранилище такую-то икону. Крестьянка утверждала, что Богородица являлась ей во сне и просила, чтобы икона была помещена в их приходской храм. Отыскав икону, приходской священник поместил ее в центре церкви и отслужил перед ней молебен. Вскоре появились сообщения об исцелениях, и икона стала привлекать в отдельные дни более тысячи верующих. Как епархиальные, так и синодальные власти решили оставить икону на месте.<sup>180</sup>

В 1870 г. губернатор Вятки уведомил обер-прокурора Святейшего Синода о чудесах, совершаемых, по свидетельствам очевидцев, иконой Божией Матери, именуемой «Достоинно есть», которая хранилась в одной из церквей Костельского уезда. Эту икону, копию чудотворной иконы, находящейся в Пантелеимоновском монастыре на горе Афон, пожертвовал церкви крестьянин того же прихода Филипп Садыров. Исследовательский комитет не нашел убедительных данных в пользу признания иконы чудотворной, хотя даже местный епископ заявил, что люди были исцелены через их «крепость веры и усердную молитву». Епархиальные и синодальные власти решили оставить икону там, где она находилась, но при этом рекомендовали местному духовенству наблюдать за действиями паствы вокруг иконы и не допускать распространения среди прихожан каких-либо слухов.<sup>181</sup>

В 1884 г. епископ Владимирский Феогност сообщил Святейшему Синоду о «явном чуде» исцеления, случившемся при молитве перед

Иверской иконой Божией Матери, хранившейся в приходской церкви села Игово Владимирской епархии. Икону, которая была написана и освящена на том же Афоне, приходской церкви пожертвовала местная помещица. Вскоре после того как икона прибыла с Афона, 63-летний калека, прихожанин Василий Макаров, был исцелен, как сообщали, благодаря продолжительной молитве перед этой иконой. Хотя епископ заявил, что, в соответствии с законом от февраля 1722 г., икону следовало бы перенести в кафедральный собор, он высказал опасение, что это может огорчить бывшую владелицу иконы. Более того, он отметил возможное положительное воздействие этой иконы на проживающих в их местности сектантов-молокан, которые отвергали почитание икон и для которых происшедшее исцеление могло послужить «вразумлением». Синод согласился с решением епископа и распорядился, чтобы приходской священник записывал каждый новый случай исцеления от этой иконы.<sup>182</sup>

В 1897 г. местный благочинный из Казанского уезда Казанской епархии донес епархиальным властям, что не было никакой возможности изъять новопочитаемую икону святителя Николая из деревни Куюки, которую незадолго до этого два крестьянина нашли на берегу протекавшей там речки. Он сообщил, что верующие охраняют икону днем и ночью. В конце концов Синод не только разрешил оставить икону на месте, но согласился также, чтобы в ее честь на собранные для этого средства была построена церковь.<sup>183</sup> Только в редких случаях епархиальные власти и члены Святейшего Синода подтверждали «неестественное» исцеление верующего и приказывали, чтобы сообщения о таких событиях были распространены через церковную печать.<sup>184</sup>

Наконец, надо отметить, что даже особоцитимые иконы, хранившиеся в домах прихожан, по-видимому, не всегда изымались у частных владельцев. В 1912 г. прихожане Енисейской епархии, в надежде решить судьбу своей собственной иконы, согласились в письме Святейшему Синоду на икону, явившуюся в соседнем приходе Томской епархии. Эта икона осталась в доме у нашедшего ее крестьянина, а для общинного почитания была написана копия, которую поместили в местной приходской церкви.<sup>185</sup>

Учитывая притягательную силу икон для верующих и неоднозначное отношение церковных властей к обновившимся иконам, следует подчеркнуть, что конфликты, возникавшие в церковной общине, были не просто разногласиями по вопросу о том, можно ли считать икону «необычной» и, следовательно, заслуживающей особого внимания. Анализ архивных источников, проповедей и со-

общений церковных властей об иконах свидетельствует, что даже самые образованные представители русского духовенства, включая церковных иерархов, не сомневались (ни в философском, ни в богословском отношении) в возможности чудес вообще и в чудесах, связанных с иконами, в частности. При этом они не следовали ни классическому протестантскому учению Лютера и Кальвина, согласно которому эпоха чудес закончилась; ни либерально-протестантскому течению, которое сложилось в XIX в. под влиянием идей рационализма и Просвещения и ставило под сомнение реальность даже тех чудес, о которых говорится в Новом Завете. Темы, обсуждаемые в этот период русским духовенством, редко включали вопрос о возможности чуда с философской точки зрения.<sup>186</sup> То, что некоторые деятели русской церкви, особенно члены консисторий и отдельные епископы, действительно ставили под сомнение, – так это была способность мирян отличить подлинные чудеса – как деяния Бога – от ложных и ошибочных видений. Такие сомнения отчасти были вызваны небезосновательным беспокойством в связи с возможностью обмана или моральных спекуляций, а также тревогой, что трепетное отношение к сакральному предмету было бы подорвано, если каждое из чудес, о которых сообщали верующие, принималось бы как истинное. Но такое беспокойство только частично объясняет осторожную реакцию властей на сообщения о новых чудодейственных иконах. Трения возникали также из-за более принципиальных вопросов, которые нашли отражение в различных подходах к теме, представленных в Русской Православной Церкви, – подходах, которые часто невозможно свести к различию между мирянами и духовенством.

Во-первых, обновившиеся чудотворные иконы ставили вопросы о фундаментальных принципах церковной организации. Пытаясь регулировать почитание икон и повлиять на него, многие представители церковных властей действовали в соответствии с принципом, что, будучи знаменем, поданным Богом, такая икона принадлежит всей церковной общине, находившейся под надзором этих властей. Епископ Курский Сергей (Ляпидевский) высказал эту мысль в 1876 г. в проповеди, произнесенной им перед прихожанами, у которых была отнята особочтимая икона. Каждому известно, утверждал он, какие иконы называются чудотворными. Менее ясно, кому принадлежит право определять статус этих икон. С его точки зрения, ответ на вопрос был очевиден: право принадлежало высшим церковным властям.<sup>187</sup> В соответствии с этим взглядом, некоторые официальные представители церкви, казалось, уверовали в наличие прямой связи

между ступенями в иерархии и способностью воспринимать чудесное. Неудивительно поэтому, что некоторые представители иерархии пытались в одностороннем порядке определить судьбу иконы, решая вопрос о надлежащем для нее месте хранения и о характере ее почитания. Многие верующие также выражали согласие с мыслью о безусловном подчинении церковным властям, оценивая статус икон на основе решения священнослужителей.

В то же время многие другие верующие, как миряне, так и представители духовенства, не уравнивали в значении священный авторитет чудотворной иконы и авторитет архиерея. В 1876 г. в ответ на просьбу верующего признать чудотворной икону Воскресения Господня, хранившуюся в местной приходской церкви в Юрьевском уезде Костромской епархии, епископ Костромской Платон (Фивейский) заявил, что не существует церковных правил, согласно которым какая-либо икона «посредством формального исследования и определения была [бы] провозглашена чудотворной». Некоторые иконы называют чудотворными, заметил он, не по воле властей, но по «преданию веры».<sup>188</sup> Этот ответ был не совсем точным, в том смысле, что были случаи, когда церковные власти формально подтверждали чудотворные свойства иконы. Тем не менее замечания Платона отразили общее убеждение, что за чудотворными иконами стоит Бог и что епископы так же, как и миряне, являются всего лишь свидетелями того, что происходит с иконой. В 1915 г. Святейший Синод сформулировал эту же древнюю мысль: признание каких-то икон чудотворными «основывается не на особых постановлениях о том церковных властей, но на самой действительности совершающихся по молитвам перед этими иконами чудес».<sup>189</sup> Такой взгляд находился в остром противоречии с принципами, по которым был разработан известный закон 1722 г., активно применявшийся вплоть до 1917 г. Согласно этому взгляду, вошедшему теперь в силу, знамение, чудо и чудесное понимались как иерофания – то есть проявление священного, которое являлось для верующих самодостаточным и требовало признания.

Когда миряне настаивали на том, что особочтимая или чудотворная икона не может рассматриваться как обычная церковная собственность, на которую церковные власти могли предъявить права, они отделяли иерофанический принцип от иерархической организации церкви. По их мнению, такая икона принадлежала тому месту, где она с самого начала обнаружила свой особый характер. Обращаясь с прошениями о возвращении иконы святителя Николая, которая была изъята из их прихода столетие назад, прихожане

Тверской епархии, например, писали, что свт. Николай, явив свою икону в их общине, сам выбрал место, где именно она должна храниться. По их мнению, перенос икону из первоначального места ее появления, люди ставили свою волю и суждение выше воли Господней.<sup>190</sup> В 1909 г. крестьянин Михаил Коньки из Екатеринославской епархии предложил сравнить его дом с землей, чтобы на том месте, где, по свидетельству очевидцев, обновилась икона, можно было построить часовню, а затем и церковь.<sup>191</sup> В случаях с явленными иконами многие верующие желали воздвигнуть часовню или церковь на том месте, где икона была найдена.<sup>192</sup> Если икона не могла оставаться в том месте, где она находилась изначально, тогда верующие предпочитали, чтобы ее передали церкви, расположенной ближе других к месту явления иконы.<sup>193</sup>

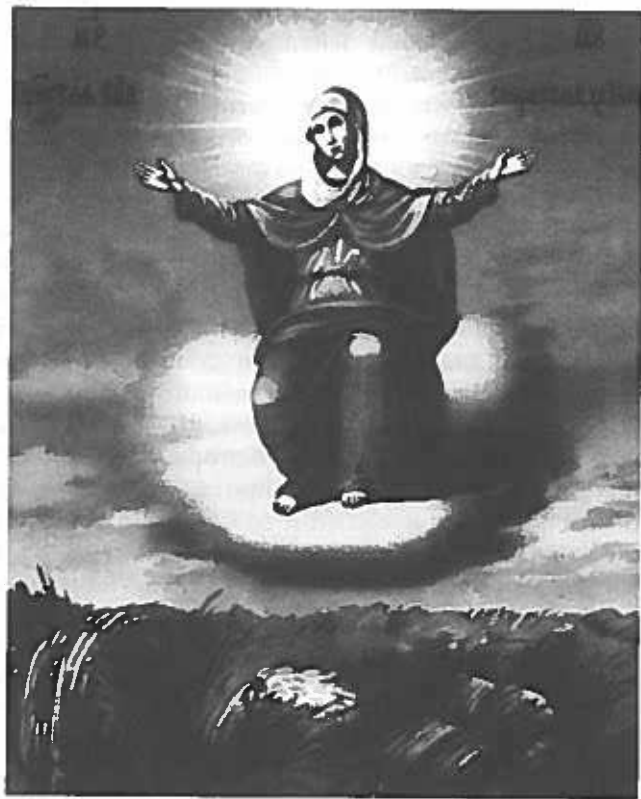
Во-вторых, случаи с самообновившимися чудотворными иконами поднимали вопрос о степени надежности мирян как свидетелей и ставили перед церковью две проблемы: кому принадлежит решающий голос в определении статуса и формы почитания иконы, а также, каков механизм достижения согласия в подобных случаях.<sup>194</sup> В целом, случаи с чудотворными иконами показывают, что миряне, приходские священники и епископы не были едины в мнении даже между собой насчет того, кому в рамках церкви принадлежит право признать подлинность знамений и чудес. Повидимому, церковнослужители – приходские священники и епархиальные епископы – использовали определение «суеверный» в различных значениях. Часто его употребляли в широком смысле, для обозначения претензий верующих на то, что именно они оказались свидетелями чуда, или на то, что чудо произошло непосредственно с ними. Следовательно, в таких случаях слово «суеверие» больше характеризовало самого верующего, чем религиозное действие или верование. Подобное использование духовенством пренебрежительных слов и выражений в отношении мирян расстраивало верующих, которые все более сознавали свою активную роль как прихожан и членов церкви как Тела Христова. В этом контексте очевидно, что увеличение с 1890-х гг. числа жалоб относительно особочтимых икон, поданных мирянами в Священный Синод, свидетельствовало об углубляющемся кризисе архиерейской власти, который частично был вызван подобным отношением духовенства к своей пастве. В 1900 г. крестьяне из деревни Сорма Казанской епархии возмутились и не позволили местному благочинному перенести обновившуюся и явленную икону Рождества Христова из их прихода в кафедральный собор. Как сообщал епископ Казанский Арсений (Брянцев),

крестьяне сильно укрепились в идее не уступать свою икону, не виноваться требованиям закона и даже, если понадобится, принять страдания ради иконы. Поэтому епископ полагал, что само присутствие иконы в местной церкви полностью подрывало авторитет епархиальных властей и потенциально служило основанием для подобных «беспорядков» в соседних деревнях.<sup>195</sup> Действительно, в других похожих случаях вопрос о церковной власти уже поднимался открыто. Как прямо заявили в своем письме от 1900 г. жители города Моздока Владикавказской епархии, «епископ подчиняется святой иконе, а не икона епископу».<sup>196</sup> Такие столкновения явно резонировали с богословскими спорами о принципах церковного порядка – с вопросами, с которыми православная церковь столкнулась в начале XX в.

Наконец, явление новообновившихся особочтимых икон вызвало разные мнения о том, где надлежит собираться общине верующих. Церковнослужители часто реагировали отрицательно на собрания верующих вокруг этих икон, особенно если иконы оставались в домах верующих или в местах, где они не находились под прямым надзором духовенства. Некоторые представители церкви явно были недовольны такими спонтанными собраниями, во время которых невозможно было обеспечить предписываемый литургическими правилами порядок. Беспокорство русского духовенства в известном отношении сопоставимо с беспокорством византийских епископов, которые, как убедительно показал П. Браун, считали, что непосредственное присутствие священного начала можно воспринять только через определенные символы – Евхаристию, храм и крест. Иконоборческие симпатии некоторых византийских епископов отчасти основывались на их сопротивлении центробежным тенденциям, связанным с иконами и со старцами как носителями священного за пределами иерархического порядка.<sup>197</sup> Поэтому в конце XIX в. некоторые представители русского духовенства также рассматривали подобные собрания вокруг икон как благотворную почву для развития сектантства. Следовательно, как и в случае с часовнями, первой реакцией властей было часто желание предотвратить подобные собрания – или посредством изъятия «центра притяжения» (то есть самой иконы), или посредством усиления надзора над собраниями при помощи таких мер, как перенесение иконы в приходскую церковь и признание ее «обычной» иконой. Однако для мирян сама икона могла стать центром церковного собрания, а ее реальное местонахождение – дом, часовня, церковь или собор – имело второстепенное значение.



Из ряда писем, направленных в Святейший Синод в 1916 г. крестьянином Василием Константиновичем Новоселовым, ясно видно отчуждение, которое часто возникало в результате разного понимания авторитета и церковных приоритетов в ходе конфликтов, связанных с особочтимыми иконами.<sup>198</sup> Новоселов и его односельчане из Кичмы Вятской епархии купили в подарок своей общине копию иконы Богоматери, именуемой «Спорительница Хлебов» (ил. 5.7). Переписка Новоселова с обер-прокурором Святейшего Синода и митрополитом Санкт-Петербургским началась после того, как приходское духовенство не позволило деревенской общине почитать эту икону и «заперло ее» в ожидании особого разрешения Святейшего Синода на ее почитание.



5.7. Особочтимая икона, именуемая «Спорительница Хлебов». Типографский оттиск. Российский государственный исторический архив (ф. 796, оп. 173, д. 2670а, л. 4)

Это сравнительно новая икона, написанная в 1890 г. История ее была тесно связана с Амвросием, известным старцем Оптиной пустыни.<sup>199</sup> Проблема заключалась в том, что верующие по всей России начали почитать икону, не дожидаясь официального одобрения нового образа Святейшим Синодом. На деле Синод пытался предотвратить почитание этой иконы и в июле 1896 г. запретил производство ее копий.<sup>200</sup> Однако тот факт, что сам Амвросий распространял копии иконы и что монастыри уже в течение многих лет печатали ее копии, оказался, с точки зрения верующих, достаточной санкцией, позволяющей особое почитание образа.<sup>201</sup>

Когда Святейший Синод отклонил просьбу Новоселова разрешить ему торжественно встретить икону и совершить благодарственный молебен перед ней, Новоселов пришел в негодование, считая, что вынесенное решение «унижало» икону. Он обвинил церковные власти в проведении новой политики, которая прямо нарушала решения Седьмого Вселенского Собора. Он обвинил их в том, что они, «как в куклы, играют со святынями» и проводят политику «второго иконоборства». Сверх того, он открыто заявлял о разногласиях в церкви по этому вопросу. Говоря о своей местной приходской общине как о «соборе верующих», он заявлял, что у них нет иного выбора, кроме как сохранить чистоту веры перед лицом такого «иконаборческого» отношения к иконам со стороны церковных властей.<sup>202</sup> И даже больше, Новоселов отождествлял «собор верующих» как общину с «православной церковью», намекая, что центральное учреждение – Святейший Синод – не является единственным блюстителем веры. По его мнению, Синод был «высочайше утвержден» не для того, чтобы «церковь разорять», и не для того, чтобы «просьбы без последствия оставлять». По мнению Новоселова, разлад в церкви был вызван односторонним решением церковными властями вопроса о том, какие иконы могут быть особо почитаемыми. В конечном счете, он ставит вопрос: «Кто и для кого существует? Святая Церковь для Синода или Святейший Синод для Церкви?»<sup>203</sup> Подобные вопросы оказались частью наследия, которое получил Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг., отчасти благодаря активности рядовых верующих, таких как Новоселов, которые не стеснялись поделиться с патриархом Тихоном и членами собора своим беспокойством по поводу почитания упомянутой иконы.<sup>204</sup>

Культура особочтимых икон на христианском Востоке расширила повествовательный элемент в иконографической традиции, и она включала не только повествования, стоящие за зрительным об-

разом иконы, но также сказания, связанные с особым почитанием икон. В последние десятилетия Российской империи такие рассказы часто возникали на основе личного опыта взаимодействия верующих с иконами, и события их личной жизни воспринимались другими верующими как свидетельство о посетившей их благодати Божией. Верующие затем соотносили подобные рассказы с повествованием, которое отражала икона. Сказания, стоящие за особочтимым образом, помогают понять, как происходило церковное единение и сплочение верующих вокруг данной иконы как на местном, так и на национальном уровне. Через особочтимые иконы верующие – каждый в отдельности и все вместе – связывали свою жизнь не только с общим, священным для них прошлым, но также с продолжающимся, живым обществом, которое придавало их жизни смысл и давало им надежду в настоящем и в будущем.

Непростая судьба многих новоявленных особочтимых икон не меньше, чем история более известных, всеми признанных и, как правило, древних образов, раскрывает жизнь церковной общины в России накануне революции. В контексте крепко укоренившейся и живой культуры почитания чудотворных икон местные конфликты, которые периодически возникали в связи с подобными иконами, обнаруживали внутренние противоречия в церковной жизни. Эти противоречия затрагивали отношения разного уровня, присущие церкви как особому организму: отношения между иерархическим и общинным образом мышления; между местным и общенациональным; между личным и общинным. Подобные трения не были новыми в православии XIX в., но они требовали усиленного внимания церкви, которая в изучаемую эпоху боролась с модернизацией. Во Франции XIX в. католическое духовенство активно поддерживало и использовало чудеса, борясь с соблазнами современного мира и пытаясь создать национальное единство католиков.<sup>205</sup> В России православное духовенство не готово было безоговорочно принимать новообновившиеся чудотворные иконы и, на деле, часто занимало неопределенную позицию по отношению к ним. Несомненно, многие представители русского духовенства, подобно духовенству во Франции, приветствовали чудеса, знаменовавшие жизненную силу веры в те времена, когда религиозный уклад жизни столкнулся в России с ростом числа неверующих.

Тем не менее другие церковнослужители реагировали на вновь провозглашаемые чудеса не как на своевременное подкрепление истин православия в новом, модернизирующемся мире, но как на симптом вторжения в православие этого нового мира. В самом деле,

даже канонизация святых, имевшая место в конце XIX–начале XX в., включая канонизацию Серафима Саровского (возможно, самого популярного среди мирян), в основном, воспринималась сдержанно церковной иерархией и бюрократией, что нередко было обусловлено их отношением к мирянам. Эта осторожность проявлялась, несмотря на поддержку идеи о национальных и духовных символах, объединяющих людей в условиях социальной, политической и философской неустойчивости.<sup>206</sup> Такие символы, кажется, часто появлялись не вследствие, а несмотря на деятельность церковных властей.

По иронии судьбы, многие новоявленные и особочтимые иконы в России стали для традиционных структур власти символами тех проблем, которые часто были связаны с модернизацией. Поскольку эти иконы, как правило, первоначально были связаны с жизнью мирян, представляющих все социальные слои, они давали верующим возможность независимо от иерархии проявлять свои духовные способности и выражать свою причастность к Священной истории. Независимость верующих в их отношении к чудотворным иконам не была чем-то новым, поскольку миряне всегда демонстрировали ее на протяжении истории России, несмотря на петровский закон 1722 г., представлявший собой попытку обуздать подобное «своеволие».<sup>207</sup> Однако в процессе усиления с 1890-х гг. революционного движения в России иконы, которые в другое время могли бы объединить мирян и духовенство православной общины в их духовной деятельности, теперь часто лишь нагнетали напряженность между ними. Неудивительно, что вопрос о чудотворных иконах был поднят в ходе Всероссийского церковного собора в 1917–1918 гг. при обсуждении вопросов о церковной собственности и о том, кто владеет и кто распоряжается священными предметами.<sup>208</sup> В самом деле, с учетом социально-политического развития России и в связи с приближавшимся концом царского режима, хроника событий, связанных с такими иконами, часто приводит исследователя к более широкой теме реформы и обновления православной церкви в начале XX в.

<sup>1</sup> См., например: *Evdokimov P. The Art of the Icon: A Theology of Beauty*. Redondo Beach, CA: Oakwood, 1993; *Ouspensky L. The Meaning of Icons*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1982; *Sendler E. The Icon: Elements of Theology, Aesthetics and Technique*. Redondo Beach, CA: Oakwood, 1993; *Ouspensky B. The Semiotics of the Russian Icon*. Lisse, Belgium: Peter de Ridder Press, 1976.

<sup>2</sup> По поводу сказаний об иконах Богородицы см.: *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden*. О бытовании таких икон в современной Греции см.: *Dubisch J. In a Different Place*.

<sup>3</sup> Одним из наиболее известных примеров подобного сказания об иконах в православной традиции является рассказ VI–VII вв. об исцелении царя Абгара Нерукотворным Образом Христа. См.: Cameron A. The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story // Okeanos: Essays Presented to Ihor Ševčenko / Ed. C. Mango and Omelijan Pritsak. Cambridge, MA: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1983. P. 80–94; The Holy Face and the Paradox of Representation / Ed. H. L. Kessler, G. Wolf. Bologna: Nuovo Alfa, 1998.

<sup>4</sup> Большая часть сказаний об особочтимых иконах была представлена на четвертой и пятой сессиях Седьмого Вселенского Собора (Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1873. Т. 7). Об истории Седьмого Вселенского Собора см. введение в кн.: Icon and Logos; см. также: Giakalis A. Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Eucumenical Council. New York: Brill, 1994; Dumeige G. Nice II. Paris: Editions de l'Orante, 1978.

<sup>5</sup> Смирнов П. Чудеса... С. 15; Василий, иеромонах. Поучение при посещении иконы Бельчинской Божией Матери Оршанского Богоявленного монастыря. Могилев, 1911. С. 2; Павозерский М. Ф. Чудотворные иконы. С. 91. См. также замечания на этот счет митрополита Тверского: РГИА, ф. 796, оп. 187, ч. 2, д. 6987 (1906).

<sup>6</sup> Высоцкий А. Беседа... С. 10.

<sup>7</sup> Наблюдения священнослужителей о различном социальном составе верующих, приходящих почтить такие иконы, см.: РГИА, ф. 796, оп. 157, д. 157 (Владимир, 1876); оп. 167, д. 1452 (Самара, 1886); оп. 168, д. 1489, л. 13 (Курск, 1887); оп. 169, д. 1399 (Новгород, 1888); оп. 175, д. 1824 (Чернигов, 1894); оп. 175, д. 1896, л. 8 (Кишинев, 1894); оп. 190, от. 6, ст. 3, л. 1 (Пенза, 1909); оп. 193, д. 1895, л. 17 (Новгород, 1913).

<sup>8</sup> См., например: Чудесное исцеление дочери коллежского советника...; Наркевич С. С. Чудотворная икона... С. 16. Примеры почитания таких икон лютеранами и католиками см.: РГИА, ф. 796, оп. 175, д. 1824, л. 2 (Чернигов, 1894). Рассказы о почитании таких икон старообрядцами см.: Там же, оп. 155, д. 412, л. 10 (Оренбург, 1875); оп. 157, д. 157, л. 8 (Владимир, 1876); оп. 174, д. 1714 (Пермь, 1893). В 1887 г. один горожанин из Тверской епархии даже выразил надежду на то, что особо почитаемая икона Богородицы, называемая Тихвинской, поможет привлечь старообрядцев обратно в лоно официальной церкви (Там же, оп. 188, д. 1465, л. 15).

<sup>9</sup> Указания даны в «Духовном регламенте». См.: The Spiritual Regulation... P. 29, 52. См. также относящиеся к 1872 г. замечания Платона (Фивейского), митрополита Костромского (РГИА, ф. 796, оп. 156, д. 632).

<sup>10</sup> Описание различных типов чудотворных икон см.: Сергей (Спасский), архиепископ. Русская литература... С. 39–40; Калужская Казанская икона... С. 3–4.

<sup>11</sup> См. замечания Ювеналия (Карюкова), митрополита Орловского: РГИА, ф. 796, оп. 157, д. 225, л. 13. В конце XIX–начале XX в., на волне растущего интереса к краеведению, описания местночтимых икон начали появляться в печати.

<sup>12</sup> Сергей (Спасский), архиепископ. Русская литература... С. 40. Богослужения и песнопения в честь таких икон можно найти в кн.: Минеи: В 12 т. СПб., 1885; Дополнительная Минея. СПб., 1894. Список таких икон см. в Месяцеслове, опубликованном Святейшим Синодом (Христианский месяцеслов...). Местные монастырские общины также сочиняли службы или по крайней мере особые песнопения (тропари и кондаки) в честь местночтимых икон Богородицы. Многотомная Минея, опубликованная Русской Православной Церковью в XX в. (1978–1988), включила некоторые из этих богослужений и песнопений местного происхождения.

<sup>13</sup> О случаях, связанных со снами, см.: РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 1859 (Воронеж, 1862); оп. 156, д. 458 (Орел, 1875); оп. 175, д. 1994 (СПб., 1894); оп. 182, от. 3, ст. 2, д. 2564 (Оренбург, 1901); оп. 185, д. 2968 (Киев, 1904); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 119 (Рязань, 1909). Свидетельства о мироточивых иконах см., например: РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 2239 (Пермь, 1862); оп. 185, от. 3, ст. 2, д. 3043 (Нижегород, 1904). О случаях, когда верующие рассказывали, что они слышали голоса, см.: РГИА, ф. 796, оп. 160, д. 1764 (Симбирск, 1879); оп. 175, д. 1994 (СПб., 1894); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 119 (Рязань, 1909); оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 8 (Иркутск, 1916).

<sup>14</sup> Это касалось и икон, потемневших от времени иногда до такой степени, что нельзя было различить изображение. Необъяснимым образом такие иконы иногда обновлялись. См.: РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 671 (Таврида, 1874); оп. 167, д. 1492 (Кострома, 1886); оп. 181, д. 2558 (Орел, 1900); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 102 (Владимир, 1909). Как и в случае с более многочисленными «явленными» иконами, о которых речь пойдет ниже, во второй половине XIX в. самообновление очень часто приводило к особому почитанию икон. Уже в начале XX в. в некоторых частях страны самообновившиеся иконы, по всей видимости, встречались значительно чаще, чем «явленные» иконы. В 1904 г. Иустин (Охотин), митрополит Херсонский и Одесский, отметил, что самообновление икон в его епархии превратилось в какую-то эпидемию (РГИА, ф. 796, оп. 185, д. 3034, л. 10). Свидетельство о массовых случаях обновления икон в первые послереволюционные годы см.: Мефодий, архиепископ. О знамении обновления святых икон. Харбин, 1925.

<sup>15</sup> Случаи необычного мерцания или самовозгорания свечей наблюдались не так часто; как кажется, они обычно имели место в монастырях. См.: РГИА, ф. 796, оп. 166, д. 1526 (Тобольск, 1885); оп. 174, д. 1692 (Вятка, 1893); оп. 180, д. 2938 (Воронеж, 1899); оп. 185, от. 3, ст. 2, д. 3043 (Нижегород, 1904); оп. 193, д. 1800 (Олонек, 1911).

<sup>16</sup> Там же, оп. 145, д. 1941 (Вологда, 1864); оп. 151, д. 662 (Курск, 1870); оп. 160, д. 1754 (Тамбов, 1879); оп. 167, д. 1452 (Самара, 1886); оп. 169, д. 1513 (Рязань, 1888); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 310 (Пенза, 1909); оп. 191, от. 6, ст. 3, д. 234 (Вятка, 1910); оп. 195, д. 1547 (Владимир, 1912).

<sup>17</sup> См. случаи, когда миряне говорили о скрытой в их иконах способности откровения: Там же, оп. 151, д. 710, л. 3 (М., 1870); оп. 175, д. 1994, л. 1 (СПб., 1894); о языке милости и благодати и о явлении Святого Духа см.: оп. 168, д. 1466, л. 12 (Полтава, 1887); оп. 176, д. 2137, л. 2 (Ярославль, 1895);

оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 2423, л. 1 (Калуга, 1896); оп. 185, д. 3034, л. 2 (Херсон, 1904); оп. 187, ч. 2, д. 6961, л. 2–3 (Уфа, 1906).

<sup>18</sup> Там же, оп. 183, д. 2580 (Симбирск, 1902).

<sup>19</sup> Там же, оп. 157, д. 157. Такие иконы нередко называют также «милующими». Появление особо почитаемых икон привело к процессам в церковной жизни, которые были во многом подобны тем, что развивались на католическом Западе. См.: *Blackbourn D. Marpingen*. P. 17–28.

<sup>20</sup> Сказание об иконе, именуемой «Достойно есть».

<sup>21</sup> Примерно 20 лет спустя после описанных событий эта история, с добавлением некоторых деталей, была снова представлена синодальным властям. Согласно рассказу проживавшего в Муроме Ивана Засухина, Богородица также уверила Яковлеву, что болезнь была послана ей «во славу Божию». Более того, по рассказу Засухина, Яковлева полностью поправилась только после того, как икону освятили в церкви.

<sup>22</sup> РГИА, ф. 796, оп. 167, д. 1490, л. 2. См. также: *Федоров Е.* Чудотворная икона... С. 36–37.

<sup>23</sup> Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 26 // Свод законов Российской империи. Пг., 1916. Т. 14. О расследовании гражданскими властями случаев, связанных с иконами, см.: РГИА, ф. 796, оп. 155, д. 671 (Таврида, 1874); оп. 167, д. 1445 (Екатеринослав, 1886). Священников также могли вызывать в гражданский суд за содействие в распространении слухов о чудесах. См.: Там же, оп. 154, д. 533 (Таврида, 1873).

<sup>24</sup> РГИА, ф. 796, оп. 167, д. 1445, л. 2.

<sup>25</sup> Там же, оп. 160, д. 1764. См. похожий рассказ вдовы капитана Екатерины Николаевны Поповой об иконе св. Тихона Задонского: Там же, оп. 143, д. 1859, л. 3 (Воронеж, 1862).

<sup>26</sup> Там же, оп. 174, д. 1780.

<sup>27</sup> Пожертвования церквям или часовням частных икон, отмеченных знаменами, были нередки, отчасти потому что частные дома не могли вместить всех желающих почтить икону. См.: Там же, оп. 185, д. 2968 (Киев, 1904); оп. 185, д. 3031 (Чернигов, 1904); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 119 (Рязань, 1909); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 145 (Полтава, 1909). В то же время были случаи, особенно с иконами, которые хранились в семье на протяжении многих поколений, когда владельцы иконы противились тому, чтобы икона была перенесена в другое место. Это было вызвано чувством собственности, а также ощущением духовной связи с почитаемым образом.

<sup>28</sup> Примеры случаев, когда верующие без колебаний уведомляли своего приходского священника об особых знаменьях, бывших им от иконы, см.: РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 2239 (Пермь, 1862); оп. 144, д. 187 (Тверь, 1863); оп. 151, д. 662 (Курск, 1870); оп. 160, д. 1764 (Симбирск, 1879); оп. 160, д. 1753 (Тамбов, 1879); оп. 174, д. 1780 (Казань, 1893); оп. 177, от. 3, ст. 2, д. 2423 (Калуга, 1896); оп. 185, д. 3031, л. 4 (Чернигов, 1904); оп. 186, д. 3036 (Таврида, 1905).

<sup>29</sup> Там же, оп. 151, д. 710.

<sup>30</sup> Там же, оп. 145, д. 1998.

<sup>31</sup> Там же, оп. 160, д. 1753.

<sup>32</sup> Там же, оп. 193, д. 1895.

<sup>33</sup> Там же, оп. 175, д. 1939, л. 7.

<sup>34</sup> Там же, оп. 181, д. 2558. О других примерах участия священников см.: Там же, оп. 143, д. 2239 (Пермь, 1862); оп. 144, д. 187 (Тверь, 1863); оп. 153, д. 661 (Кострома, 1872); оп. 153, д. 728 (Воронеж, 1872); оп. 166, д. 1468 (Харьков, 1886); оп. 174, д. 1780 (Казань, 1893); оп. 175, д. 1896, л. 8 (Кишинев, 1894); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 119 (Рязань, 1909); оп. 195, д. 1547 (Владимир, 1912). О случае, когда священник был принужден угрозами своих прихожан проводить молитвенную службу перед иконой, см.: оп. 183, д. 2473 (Подольск, 1902).

<sup>35</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 310, л. 1. Увеличение числа причащающихся было отмечено также и в других рассказах об особочтимых иконах. См.: Там же, оп. 183, д. 2435 (Оренбург, 1902).

<sup>36</sup> РГИА, ф. 796, оп. 185, д. 2968, л. 3.

<sup>37</sup> Там же, оп. 176, д. 2137, л. 1 об.–2.

<sup>38</sup> Там же, оп. 190, д. 145, л. 3 об. (выделено мной. – В. Ш.). Сходный коллективный отклик на индивидуальный опыт см.: Там же, оп. 183, д. 2593 (Симбирск, 1902); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 251 (Чернигов, 1909).

<sup>39</sup> Там же, оп. 195, д. 1436, л. 5.

<sup>40</sup> Там же, оп. 169, д. 1399, л. 13.

<sup>41</sup> Хотя использование амулетов в связи с данными обетами было особенно распространено в римско-католической церкви, православные верующие в дореволюционной России также нередко оставляли на иконах небольшие амулеты в форме рук, ног и т. п.; причем данный обычай был распространен не только в областях, где было сильно католическое влияние. См.: Скитовская икона Божией Матери. Могилев, 1890. С. 8; *Соловьев А.* Святая икона... С. 24.

<sup>42</sup> О судьбе этой иконы см.: Сказание о чудотворной Боголюбской иконе...; Сказание о чудотворной Боголюбской иконе Божией Матери, что в селе Зимарове...

<sup>43</sup> РГИА, ф. 796, оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 117.

<sup>44</sup> *Belting H.* Likeness and Presence. P. 44–47.

<sup>45</sup> *Щенникова Л. А.* Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия Евангелиста Луки» // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 252–281.

<sup>46</sup> Об этой иконе см.: А. М. Пребывание иконы «Торжество Пресвятыя Богородицы» в городе Владивостоке и отправление ея в Порт Артур // Владивостокские епархиальные ведомости. 1905. Часть неофиц. № 2. С. 31–36; № 3. С. 64–67; № 4. С. 88–92; № 5. С. 112–113; *Мальковский В. Н.* Сказание об иконе...; *Андерсин-Лебедева А.* Сказание об иконе Порт-Артурской...; РГИА, ф. 796, оп. 201, от. 6, ст. 3, д. 298.

<sup>47</sup> РГИА, ф. 796, оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 70.

<sup>48</sup> См., например, замечания крестьян Минской епархии о том, как знания об иконе, почитаемой в их местности, передавались из поколения в поколение: Там же, оп. 170, д. 1507.

<sup>49</sup> Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою... С. 50. Публикация таких рассказов не всегда подвергалась строгой цензуре. См. случай 1916 г., когда относящийся к иконе рассказ появился в религиозно-богословском журнале «Душеполезный собеседник» (РГИА, ф. 796, оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 1888). О том, как подобные брошюры влияли на рядовых верующих, см., например: РГИА, ф. 796, оп. 178, от. 3, ст. 2, д. 2615, л. 1; Чудеса в наши дни. СПб., 1897. С. 115; Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой «Черниговская»... С. 67–68; Сказание об иконе Табынской... С. 29–30. Такие назидательные сочинения можно было найти во многих крестьянских домах. См.: РЭМ, д. 756, л. 102 (Новгород); д. 801, л. 9 об., 20–21 (Новгород); д. 948, л. 6–7 (Орел).

<sup>50</sup> Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою... С. 40–50.

<sup>51</sup> РГИА, ф. 796, оп. 195, д. 1436.

<sup>52</sup> Там же, оп. 162, д. 1721.

<sup>53</sup> Чудесное исцеление девицы Веры Гицевич от иконы Богоматери, именуемой Козельщинской // АсЕВ. 1885. Часть неофиц. № 13. С. 477–480; РГИА, ф. 796, оп. 171, д. 1586.

<sup>54</sup> РГИА, ф. 796, оп. 187, д. 6929, л. 140.

<sup>55</sup> См., например, икону Иоанна Крестителя, которая хранилась в селе Богородском Казанской епархии, но «посещала» Уфимскую и Самарскую епархии (Там же, оп. 187, ч. 2, д. 6961, л. 4); икону свт. Николая, которую возили в Орловскую и Черниговскую епархии (оп. 157, д. 225); «Седмиозерную» икону Богородицы, которая путешествовала из Казани в Вятку (оп. 191, ст. 6, от. 3, д. 179).

<sup>56</sup> Там же, оп. 187, д. 6929. В этом деле см., например, отчеты епископов Новгородского (л. 47–54), Тверского (л. 193–197), Владимирского (л. 276–284) и Калужского (л. 285–295).

<sup>57</sup> Там же, оп. 187, д. 6929, л. 155–156.

<sup>58</sup> Там же, л. 68–70. Несмотря на попытки реформы, такие ночные посещения возобновились в Новгородской епархии к 1907 г. по причине роста населения и попыток епархиальных властей сократить время, в течение которого икона находилась вне места своего постоянного хранения. См.: Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 79, л. 1–3. Другим примером полного расписания странствий может служить расписание путешествий иконы Смоленской Божией Матери из Ярославской епархии (Там же, оп. 187, д. 6929, л. 234 об.) и сведения о посещении икон Божией Матери, Спасителя и свт. Николая в губернском городе Томске (Там же, оп. 189, д. 8150).

<sup>59</sup> Хотя обряд посещения включал в себя молебны в домах верующих, просьба о посещении иконы, согласно правилам, подавалась от всего прихода или городской общины с тем, чтобы церковные власти могли дать разрешение. См., например: Там же, оп. 156, д. 451 (Орел, 1875); оп. 165, д. 1651 (Орел, 1884); оп. 188, д. 1734, л. 4 (Вятка, 1907); оп. 193, д. 1747 (Омск, 1912).

<sup>60</sup> Например, в 1910 г. наместник Покровского монастыря в Омской епархии обратился с прошением в Святейший Синод разрешить вывезти икону свт. Николая в соседние деревни, чтобы собрать средства на поддер-

жание монастырской общины. Однако просьба была отклонена, поскольку он не смог предъявить запросы от этих сельских приходов и общин о посещении иконы (Там же, оп. 193, д. 1747). О других случаях, когда недостаточная поддержка со стороны местных верующих являлась основанием для епархиальных властей отклонить просьбу на посещение иконы, см.: Там же, оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 242 (Вятка, 1914). Аналогичным образом, если священник обращался с прошением о посещении иконы, не заручившись поддержкой прихода, его просьба также могла быть отклонена; см.: Там же, оп. 187, ч. 2, д. 7253 (Полтава, 1906).

<sup>61</sup> Там же, оп. 160, д. 1757.

<sup>62</sup> Там же, оп. 167, д. 1444 (Херсон, 1886).

<sup>63</sup> Описание чудотворной иконы Старорусской... С. 30.

<sup>64</sup> РГИА, ф. 796, оп. 188, от. 6, ст. 7, д. 7571.

<sup>65</sup> Соловьев А. Святая икона Божией Матери, именуемая Абалацкою... С. 27–32; Описание чудотворной иконы Старорусской. С. 52–59. Обряды, связанные со встречей иконы, в разных местностях были различными. Примеры других молитв, читаемых в ходе встречи иконы Богоматери, см.: Порядок встречи в Казани и проводов св. чудотворной Смоленской Седмиозерской иконы Божией Матери. Казань, 1890.

<sup>66</sup> РГИА, ф. 796, оп. 165, д. 1639, л. 5.

<sup>67</sup> Там же, оп. 157, д. 136 (М., 1876); оп. 158, д. 157 (Тобольск, 1877); оп. 164, д. 1353 (Вологда, 1883); оп. 170, д. 1538 (Псков, 1889); оп. 171, д. 1436 (Тверь, 1890); оп. 187, ч. 2, д. 6961 (Уфа, 1906).

<sup>68</sup> Там же, оп. 171, д. 1436.

<sup>69</sup> Там же, оп. 199, от. 6, ст. 3, д. 129. См. также: оп. 165, д. 1694, л. 9 (Пермь, 1884); оп. 166, д. 1529 (Ярославль, 1885); оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 172 (Олонец, 1916).

<sup>70</sup> Там же, оп. 157, д. 225.

<sup>71</sup> Там же, оп. 160, д. 1752.

<sup>72</sup> Там же, оп. 187, д. 6929, л. 23. Св. Макарий основал Свято-Троицкий монастырь в XV в. В 1882 г. он был преобразован в женский монастырь. Другие примеры посещения городов и сел см.: Там же, оп. 145, д. 2350 (Вологда, 1864); оп. 153, д. 697 (Тамбов, 1872); оп. 155, д. 605 (Тверь, 1874); оп. 185, от. 3, ст. 2, д. 2950 (Нижний Новгород, 1903); оп. 188, д. 1734 (Вятка, 1907).

<sup>73</sup> Там же, оп. 187, д. 6929, л. 101–102.

<sup>74</sup> Там же, оп. 170, д. 1401, л. 3.

<sup>75</sup> В качестве примера см.: Там же, оп. 180, от. 1, ст. 6, д. 7666, л. 57 (Харьков, 1907). Такие посещения вовсе не обязательно были прибыльными для местного духовенства, поскольку значительная часть приношений шла монастырю или церкви, где хранилась икона; см.: Там же, оп. 156, д. 451 (Орел, 1875); оп. 171, д. 1436 (Тверь, 1890).

<sup>76</sup> Там же, оп. 161, д. 1478.

<sup>77</sup> Там же, оп. 187, д. 6929, л. 1–4.

<sup>78</sup> Там же, оп. 191, от. 6, ст. 3, д. 179 (Вятка, 1910).

<sup>79</sup> Там же, оп. 188, д. 7571 (Воронеж, 1907).

- <sup>80</sup> Там же, оп. 167, д. 1444 (1886); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 79.
- <sup>81</sup> Там же, оп. 146, д. 867 (Пермь, 1865); оп. 157, д. 225 (Чернигов, 1876); оп. 165, д. 1639 (Тверь, 1884).
- <sup>82</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 79.
- <sup>83</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 158 (Воронеж, 1909); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 79 (Новгород, 1909); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 64 (Уфа, 1909); оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 68 (Кострома, 1916). Рост населения также часто приводил к повышению спроса на иконы.
- <sup>84</sup> См., по какому расписанию шло посещение иконы Преображения из села Верховское Вятской епархии: Там же, оп. 187, д. 6929, л. 163–164; оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 1 (Орел, 1916).
- <sup>85</sup> Калужская Казанская икона Божией Матери... С. 5.
- <sup>86</sup> Короленко В. Г. За иконой // Короленко В. Г. Избранное. М., 1973. С. 291–292.
- <sup>87</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. С. 12–14; перевод Жития св. Марии Египетской см.: Ward V. Harlots of the Desert. Kalamazoo: Cistercian, 1987. P. 35–56. Русские духовные писатели часто обращались к этой истории в своих размышлениях о почитании икон.
- <sup>88</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. С. 257, 350.
- <sup>89</sup> Орлов А. Значение иконопочитания и его необходимость с психологической точки зрения // ПЕВ. 1893. № 6 (15 марта). С. 229.
- <sup>90</sup> Садовский В., священник. Святые иконы.
- <sup>91</sup> Смирнов П. Чудеса... С. 1–5.
- <sup>92</sup> Духовный мир... С. 212–213.
- <sup>93</sup> О чудесах и знамениях. СПб., 1890.
- <sup>94</sup> Соснин Д. О святых и чудотворных иконах. С. 4–5, 16; Чудесное исцеление иконою Божией Матери Всех Скорбящих Радости. СПб., 1896. С. 10; Романский Н. О чудотворных иконах... С. 4; Высоцкий А. Беседа... С. 2; Добровольский В., священник. Св. иконы // Приходская жизнь. 1917. № 2. С. 99.
- <sup>95</sup> Соснин Д. О святых и чудотворных иконах. С. 54.
- <sup>96</sup> Калужская Казанская икона Божией Матери... С. 4–5.
- <sup>97</sup> Сергей (Спасский), архиепископ. Православное учение... С. 94. Однако, как пишет один из авторов, мощи были ближе Богу, чем иконы, поскольку при жизни святые являлись живыми храмами Святого Духа. Вот почему больше чудес было зафиксировано от молитв перед мощами, чем перед иконами (Романский Н. О чудотворных иконах... С. 10).
- <sup>98</sup> Пастырь-проповедник. С. 192; Романский Н. О чудотворных иконах... С. 2.
- <sup>99</sup> Высоцкий А. Беседа... С. 2; Комаров П. Слово в день Преображения... С. 5–6; Романский Н. О чудотворных иконах... С. 5. Размышление о вреде, неизбежном в случае, если бы все иконы были чудотворными, см.: Воронцов А., священник. Поучение на 26-е июня 1908 г. С. 4–5.
- <sup>100</sup> Соснин Д. О святых и чудотворных иконах. С. 64–65; Воронцов А., священник. Поучение на 26-е июня 1908 г. С. 4–5.
- <sup>101</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 2370–2375.

- <sup>102</sup> См. сходные наблюдения: Kizenko N. A Prodigal Saint. P. 109–110.
- <sup>103</sup> Соснин Д. О святых и чудотворных иконах. С. 65, 73; Успенский Н. О святых иконах... С. 9; Высоцкий А. Беседа... С. 3. Данное сравнение можно найти в классическом православном трактате об иконах: John of Damascus. On the Divine Images / Trans. D. Anderson. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 61, 96.
- <sup>104</sup> Соснин Д. О святых и чудотворных иконах. С. 67, 71; Романский Н. О чудотворных иконах... С. 2; Лаврский В. Слово в день отбытия Оранской иконы Божией Матери // Лаврский В. Поучения городского приходского священника. Миряне также подчеркивали важность веры и молитвы, говоря об исцелениях, связанных с иконами. См., например: РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 145, л. 3 об. Эту идею высказал Иоанн Дамаскин. См.: John of Damascus. On the Divine Images. P. 36.
- <sup>105</sup> Сперанский А. Сказание о чудотворной Тихвинской иконе... С. 4.
- <sup>106</sup> Сидонский А. Чудотворная икона Божией Матери Одигитрии... С. 2. Сходную аналогию можно найти в кн.: Сперанский А. Сказание о чудотворной Тихвинской иконе... С. 5.
- <sup>107</sup> Florenskii P. Iconostasis / Trans. D. Sheehan and O. Andrejev. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1996. P. 74. О культе копий с чудотворных икон в Византии см.: Gary V. Ruminations on Edible Icons: Originals and Copies in the Art of Byzantium // Retaining the Original: Multiple Originals, Copies, and Reproductions / Ed. K. Preciado. Washington, D. C.: National Gallery of Art, 1989. P. 47–59 (Studies in the History of Arts. T. 20).
- <sup>108</sup> Чин благословения и освящения иконы Христовой, праздников Господских, единых или многих // Требник. М., 1906. Ч. 2. Сходные молитвы также сопровождали благословение икон Богородицы и святых.
- <sup>109</sup> Чин благословения и освящения иконы Пресвятой Богородицы // Требник. Ч. 2. С. 57. Выделено мной. – В. Ш.
- <sup>110</sup> О символике престола см.: О святом алтаре // РСРП. 1861. № 30. С. 327–328. Сказание об этой иконе см.: Слава Богоматери. С. 526–527.
- <sup>111</sup> В качестве примеров см.: РГИА, ф. 796, оп. 159, д. 1856 (Псков, 1878); оп. 175, д. 1279 (Вятка, 1894); оп. 177, от. 2, ст. 2, д. 1629 (Чернигов, 1896); оп. 187, д. 7066 (Смоленск, 1906). Такие конструкции также возводились без всякого официального разрешения. См.: Там же, оп. 150, д. 1377 (Нижегород, 1869); оп. 183, д. 1539 (Симбирск, 1902); оп. 189, д. 7370 (Уфа, 1908).
- <sup>112</sup> Калужская Казанская икона Божией Матери... С. 5.
- <sup>113</sup> Греческое слово «анамнесис» – «память» – употреблялось также для обозначения семитской идеи «захор», согласно которой деяние Бога «при воспоминании о Нем особым образом воплощается в жизнь». См.: O'Carroll M. Corpus Christi: An Encyclopedia of the Eucharist. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1988. P. 12–14. О семитских истоках этого понятия см.: Childs B. S. Memory and Tradition in Israel. London: SCM Press, 1962. О том, как историки связали это понятие с идеей «памяти» и «истории», см., например: Irwin-Zarecka I. Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1994. Христианское упо-

требление этого понятия в отношении Евхаристии стало предметом многочисленных исследований. Обзор их см.: *Chenderin F. Do This as My Memorial*. Rome: Biblical Institute Press, 1982 (Analecta Biblica. Т. 99); *Ginn R. J. The Present and the Past: A Study of Anamnesis*. Allison Park, PA: Pickwick, 1989 (Princeton Theological Monograph Series. Т. 20); *Thurian M. The Eucharistic Memorial*. Richmond, VA: John Knox Press, 1960–1961. Vol. 1–2. В определенном смысле богослужебные обряды, связанные с особо почитаемыми иконами, можно сравнить с обрядами, относящимися к Евхаристии, поскольку первые также вызывают в памяти ключевые события Священной истории и играют главную роль в формировании личного и общинного религиозного сознания.

<sup>114</sup> *Лаврский В. Слово в день отбытия Оранской иконы Божией Матери // Лаврский В. Поучения городского приходского священника*. С. 377.

<sup>115</sup> *Воронцов А., священник*. Поучение на 26-е июня 1908 г. С. 5.

<sup>116</sup> В число хорошо известных и особо почитаемых икон Богородицы того времени входят Козельщанская икона Божией Матери, упомянутая выше; икона Богородицы «Знамение», хранящаяся в Понетаевском монастыре Св. Серафима Нижегородской епархии; Порт-Артурская икона Богородицы; икона «Всех Скорбящих Радость» в Санкт-Петербурге; икона Богородицы, именуемая «Державная»; икона Богоматери «Спорительница Хлебов».

<sup>117</sup> Описание церкви Воскресения Христова // ВЕВ. 1897. Часть неофиц. № 7. С. 127–128.

<sup>118</sup> Верующие добивались официального и публичного признания чудотворной иконы, желая быть уверенны, что они почитают образ «по всем правилам». См.: РГИА, ф. 796, оп. 156, д. 425 (Нижний Новгород, 1875); оп. 187, ч. 2, д. 6985 (Харьков, 1906).

<sup>119</sup> Примеры распоряжений церковных властей о помещении иконы на хранение в алтаре приходской церкви см.: Там же, оп. 169, д. 1513 (Рязань, 1888); оп. 171, д. 1473 (Калуга, 1890); оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 86 (Таврида, 1916); ГАВО, ф. 1063, оп. 102, д. 13, л. 10–12 об.

<sup>120</sup> РГИА, ф. 796, оп. 146, л. 4 (Кострома, 1876); оп. 160, д. 1746 (Симбирск, 1879).

<sup>121</sup> Там же, оп. 160, д. 1764, л. 13 (Симбирск, 1874). В соответствии с «Духовным регламентом» Петра Великого, священники, диаконы и другие представители духовенства не должны были служить молебны в местах, особо почитаемых мирянами, но не получивших официального признания со стороны церковных властей.

<sup>122</sup> Там же, оп. 160, д. 1766.

<sup>123</sup> Там же, оп. 175, д. 157, л. 18.

<sup>124</sup> Там же, оп. 143, д. 1288. Другие подобные случаи, когда высшие церковные власти делали выговор приходским священникам или переводили их в другой приход, см.: оп. 154, д. 554 (Таврида, 1873); оп. 155, д. 635 (Тула, 1874); оп. 160, д. 1764 (Симбирск, 1879); оп. 174, д. 1692 (Вятка, 1893); оп. 181, д. 2558 (Орел, 1900); оп. 187, ч. 2, д. 6944 (Курск, 1906); оп. 195, д. 1436 (Енисейск, 1912).

<sup>125</sup> Наблюдения по поводу некоторых из этих процессов применитель-

но к раннему периоду с несколько отличным толкованием их см.: *Freeze G. Institutionalizing Piety*. Об отношении к особому почитанию икон как к суеверию см.: РГИА, ф. 796, оп. 160, д. 1764 (Симбирск, 1879); оп. 161, д. 1467 (Кострома, 1880); оп. 169, д. 1513, л. 7 (Рязань, 1888); оп. 174, д. 1692, л. 19 об. (Вятка, 1893); оп. 187, ч. 2, д. 6944, л. 13 (Курск, 1906). Примеры таких случаев, когда церковные власти подозревали спекуляцию на религиозных чувствах, см.: Там же, оп. 167, д. 1444, л. 7 (Херсон, 1886); оп. 177, д. 2423, л. 1 (Калуга, 1896); оп. 187, ч. 2, д. 7389, л. 2 (Вологда, 1906); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 102 (Владимир, 1909). Епархиальные власти выдвигали обвинение не только мирянам, но и приходскому духовенству в том, что некоторые иконы почитались из соображений денежной выгоды. См., например: Там же, оп. 154, д. 553 (Таврида, 1873); оп. 174, д. 1714, л. 11 (Пермь, 1893); оп. 186, ч. 2, д. 6944 (Курск, 1906); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 145, л. 11 (Полтава, 1909).

<sup>126</sup> ПСПР. Сер. 1. Т. 2: 1722 г. СПб., 1879. С. 65. 1722 г., № 423. *Малевинский А.* Инструкция благочинному... С. 10. О соответствующих законодательных актах см.: *Cracraft J. The Church Reform...* P. 211–231, 291.

<sup>127</sup> Этот довод довольно часто приводило духовенство, когда переносило иконы, которые миряне почитали как чудотворные, из частных домов прихожан в приходские церкви; см.: РГИА, ф. 796, оп. 145, д. 604, л. 1 (Владимир, 1864).

<sup>128</sup> Там же, оп. 143, д. 2239. О продолжении данного дела, бывшем почти двадцать лет спустя, см.: Там же, оп. 167, д. 1490.

<sup>129</sup> Там же, оп. 153, д. 661. Другие примеры изъятия икон из частных домов по распоряжению епархиальных или синодальных властей см.: Там же, оп. 151, д. 710 (М., 1870); оп. 156, д. 458 (Орел, 1875); оп. 161, д. 1467 (Кострома, 1880); оп. 174, д. 1714 (Пермь, 1893); оп. 181, д. 2581 (Орел, 1900); оп. 183, д. 2580 (Симбирск, 1902); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 102 (Владимир, 1909).

<sup>130</sup> *Калашиников С. В.* Алфавитный указатель... С. 166; *Малевинский А.* Инструкция настоятелям... С. 98.

<sup>131</sup> РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 1288.

<sup>132</sup> Там же, оп. 157, д. 157, л. 9–31. Об аналогичных случаях изъятия икон из приходских церквей по решению епархиального начальства или Синода, см.: Там же оп. 151, д. 662 (Калуга, 1870); оп. 157, д. 146 (Кострома, 1876); оп. 159, д. 1786 (М., 1878); оп. 160, д. 1753 (Тамбов, 1879); оп. 168, д. 1439 (Курск, 1887); оп. 181, д. 2558 (Орел, 1900); оп. 175, д. 1939 (Полтава, 1894); оп. 187, ч. 2, д. 7469 (Чернигов, 1906); ф. 797, оп. 80, от. 2, ст. 3, д. 200 (Пермь, 1910).

<sup>133</sup> РГИА, ф. 796, оп. 180, д. 2972, л. 20.

<sup>134</sup> Там же, оп. 185, д. 2917. Аналогичным образом в 1894 г., когда икона св. Варвары была изъята из приходской церкви в селе Игны Черниговской епархии, местные прихожане заявляли, что тем самым, в глазах народа, чудотворные качества этой иконы были признаны ненастоящими (Там же, оп. 175, д. 1824, л. 2).

<sup>135</sup> Там же, оп. 182, д. 2513, л. 2.

<sup>136</sup> Там же, оп. 169, д. 1513, л. 7; оп. 187, ч. 2, д. 6944 (Курск, 1906).

<sup>137</sup> Там же, оп. 166, д. 1468.

<sup>138</sup> Там же, оп. 168, д. 1439, л. 13 об., 156.

<sup>139</sup> Там же, оп. 176, д. 2137.

<sup>140</sup> Там же, оп. 188, д. 7630.

<sup>141</sup> Там же, оп. 195, д. 1439, л. 17. См. также замечание членов Тульской городской думы в 1907 г. по поводу того, что выказанное ими особое почитание иконы было поставлено под сомнение консисторскими властями: Там же, оп. 188, д. 7630, л. 5.

<sup>142</sup> Там же, оп. 175, д. 1824 (Чернигов, 1894).

<sup>143</sup> Там же, оп. 177, д. 2357, л. 1.

<sup>144</sup> Епархиальные власти оставили это письмо без последствий, поскольку полиция не смогла найти среди жителей города такого человека; см.: Там же, оп. 201, от. 6, ст. 3, д. 87, л. 3 (Полтава, 1915). Серьезные жалобы по процедурным вопросам см.: Там же, оп. 151, д. 662 (Курск, 1870); оп. 168, д. 1439, л. 144 об. (Курск, 1887); оп. 169, д. 1512 (Волинь, 1888); оп. 175, д. 1824, л. 42 (Чернигов, 1894); оп. 183, д. 2580, л. 2 (Симбирск, 1902); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 102 (Владимир, 1909).

<sup>145</sup> См., например: Там же, оп. 143, д. 2239, л. 21 (Пермь, 1862).

<sup>146</sup> См. замечания митрополита Киевского Флавиана, относящиеся к 1909 г.: Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 312, л. 5, а также мнение протопресвитера Попова: Там же, оп. 143, д. 2239, л. 21 (Пермь, 1862).

<sup>147</sup> Там же, оп. 143, д. 2239, л. 39 (Пермь, 1862); оп. 171, д. 1586, л. 20 (Тверь, 1890); оп. 174, д. 1692, л. 19 об. (Вятка, 1893).

<sup>148</sup> Там же, оп. 177, д. 2423.

<sup>149</sup> Там же, оп. 199, д. 175. Обычно потомки тех, у кого была изъята икона, продолжали подавать прошения о ее возвращении. См., например: Там же, оп. 161, д. 1467 (Кострома, 1880); оп. 182, д. 2513 (Владимир, 1901).

<sup>150</sup> Там же, оп. 183, д. 2580.

<sup>151</sup> Там же, оп. 185, от. 3, ст. 2, д. 2925.

<sup>152</sup> Там же, оп. 185, д. 3031.

<sup>153</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 72.

<sup>154</sup> Там же, оп. 171, д. 1473.

<sup>155</sup> Там же, оп. 187, ч. 2, д. 6944, л. 13 (Курск, 1906). О других случаях, когда верующие использовали тот же самый аргумент при ходатайстве о возвращении иконы, см.: Там же оп. 141, д. 25 (Киев, 1860); оп. 167, д. 1490 (Пермь, 1886); оп. 185, от. 3, ст. 2, д. 3043 (Нижний Новгород, 1904).

<sup>156</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 64 (Уфа, 1909); см. аналогичный случай: Там же, оп. 188, от. 6, ст. 1, л. 7–8 (Харьков, 1907).

<sup>157</sup> Там же, оп. 176, д. 2220.

<sup>158</sup> РГИА, ф. 831, оп. 1, д. 78. Важно отметить, что в случае с особочтимыми иконами различное понимание прав собственности вызывало напряженные отношения не только между мирянами и церковными властями, но также и между разными общинами. В таких случаях иконы скорее разъединяли, чем сплачивали приходские общины. В качестве примеров см.: РГИА, ф. 796, оп. 144, д. 1962 (Владимир, 1863); оп. 155, д. 624 (Владимир, 1874); оп. 157, д. 147 (Казань, 1876); оп. 166, д. 1439 (Пенза, 1885); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 72 (Пермь, 1909).

<sup>159</sup> Такой легальный способ открыто выражать сомнение в правомерности действий епархиальных и синодальных властей в связи с конфискацией икон был характерен для прошений более образованных людей задолго до 1905 г.

<sup>160</sup> РГИА, ф. 796, оп. 187, ч. 2, д. 7390, л. 1–1 об.

<sup>161</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 145, л. 4.

<sup>162</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 230. Такие угрозы имели место и раньше. В 1890 г. крестьяне из Калужской епархии угрожали епархиальным властям судом в споре о «принадлежности» иконы (Там же, оп. 171, д. 1473, л. 8–9).

<sup>163</sup> Там же, оп. 187, ч. 2, д. 7469.

<sup>164</sup> Там же, оп. 188, от. 6, ст. 3, д. 7713, л. 1.

<sup>165</sup> Там же, оп. 189, д. 7370, л. 3.

<sup>166</sup> См., например: Там же, оп. 141, д. 1240, л. 5 (Смоленск 1860); оп. 169, д. 1512, л. 7 (Полтава, 1888); оп. 182, д. 2513, л. 7 (Владимир, 1901); оп. 184, д. 2917, л. 2 (Херсон, 1903).

<sup>167</sup> См., например: Там же, оп. 184, д. 2917 (Херсон, 1903). Случаи, свидетельствующие о том, что верующие были хорошо знакомы с историей других особо почитаемых икон, см.: Там же, оп. 167, д. 1490, л. 4 (Пермь, 1886); оп. 168, д. 1466, л. 7 (Полтава, 1887).

<sup>168</sup> Там же, оп. 175, д. 2002. Аналогичным образом в 1895 г. митрополит Таврический отметил, что иконы, по мнению верующих «самообновившиеся», были обычным явлением в его епархии (Там же, оп. 177, д. 2357, л. 16).

<sup>169</sup> Там же, оп. 189, от. 6, ст. 1, д. 8148. О сходных чувствах, выраженных Святейшим Синодом в 1904 г., см.: Там же, оп. 185, д. 3034, л. 23.

<sup>170</sup> Там же, оп. 178, д. 2677.

<sup>171</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 69.

<sup>172</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 251.

<sup>173</sup> Там же, оп. 193, д. 1895, л. 17.

<sup>174</sup> Пример такого сообщения в газете см.: Там же, оп. 167, д. 1490, л. 5 (Пермь, 1886).

<sup>175</sup> Там же, оп. 195, д. 1436, л. 172. См. также случай, когда икона была возвращена через пятьдесят с лишним лет: Там же, оп. 203, от. 6, ст. 3, д. 157 (Пенза, 1916).

<sup>176</sup> Это распространенная интерпретация подобных явлений в западноевропейских странах. См., например: *Tackett T. Priests and Parish...* P. 209–215.

<sup>177</sup> Мысли и чувства... С. 4. См. также: Чудесное спасение иконы...; *Денисов Л.* Чудо 8 марта.

<sup>178</sup> РГИА, ф. 796, оп. 180, ст. 2, от. 3, д. 2943. Сходные процессы в связи с Калужской иконой Божией Матери см.: Там же, оп. 178, д. 2718.

<sup>179</sup> Там же, оп. 156, д. 458. Только в 1918 г., после многочисленных обращений к епархиальному архиерею, прихожане добились права перенести их икону в притвор храма, совершать перед ней молебны и носить ее по домам для благословения. Прося перенести икону в центральную часть храма, прихожане этой кладбищенской церкви отметили, что, поскольку икона находилась в ризнице, она была доступна только мужчинам (РГИА,



ф. 831, оп. 1, д. 78, л. 11–13). Другой пример разногласий между местными епархиальными и синодальными властями см.: РГИА, ф. 796, оп. 160, д. 1796 (Новгород, 1879).

<sup>180</sup> РГИА, ф. 796, оп. 144, д. 187. Сходные случаи см.: оп. 165, д. 1633 (Владимир, 1844); оп. 169, д. 1410 (Тамбов, 1888); оп. 169, д. 1513 (Рязань, 1888); оп. 174, д. 1692 (Вятка, 1893); оп. 174, д. 1780 (Казань, 1893); оп. 175, д. 1904 (Курск, 1894); оп. 180, д. 2938 (Воронеж, 1899); оп. 187, ч. 2, д. 6971 (Смоленск, 1906); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 310 (Пенза, 1909). В отдельных случаях дозволялось оставить икону в приходе при условии, что она будет недоступна прихожанам и что священник не будет чтить ее как чудотворную.

<sup>181</sup> Там же, оп. 151, д. 609.

<sup>182</sup> Там же, оп. 165, д. 1633.

<sup>183</sup> Там же, оп. 178, д. 2671.

<sup>184</sup> Там же, оп. 142, д. 1151 (Новгород, 1861); оп. 146, д. 1159 (Оренбург, 1865).

<sup>185</sup> Там же, оп. 195, д. 1436, л. 5.

<sup>186</sup> Несколько иную оценку см.: *Worobec C. D. Possessed*. P. 55.

<sup>187</sup> *Сергий, епископ Курский*. По поводу попыток к прославлению иконы // ДЧ. 1876. № 10 (октябрь). С. 219–222.

<sup>188</sup> РГИА, ф. 796, оп. 143, д. 632.

<sup>189</sup> Там же, оп. 201, от. 6, ст. 3, д. 298, л. 14.

<sup>190</sup> Там же, оп. 187, ч. 2, д. 7007, л. 7–8 (Тверь, 1906). Сходные свидетельства см.: оп. 185, д. 3034, л. 2 (Херсон, 1902); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 291 (Вологда, 1909). О продолжительном обсуждении этого вопроса группой верующих из Харьковской епархии см.: Там же, оп. 188, от. 6, ст. 1, д. 7666.

<sup>191</sup> Там же, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 91.

<sup>192</sup> Там же, оп. 160, д. 1796 (Новгород, 1879); оп. 168, д. 1466 (Полтава, 1887); оп. 169, д. 1513 (Рязань, 1888); оп. 171, д. 1473 (Калуга, 1890); оп. 171, д. 1586 (Тверь, 1890); оп. 182, д. 2513 (Владимир, 1901); оп. 187, ч. 2, д. 7390 (Калуга, 1906); оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 201 (Вологда, 1909); оп. 195, д. 1547 (Владимир, 1912). Отметим, что по настоянию мирян, чьи особочтимые иконы были перенесены на хранение в монастырь или в собор, такие иконы периодически посещали общину, где эти образы впервые явились верующим.

<sup>193</sup> Там же, оп. 187, ч. 2, д. 7007, л. 8 (Тверь, 1906). Хотя конфликты из-за новоявленных икон, принадлежавших частным лицам, нередко осложнялись соображениями, связанными с личной собственностью, позиция верующих в подобных случаях была обусловлена их представлением о том, что икона должна храниться в том месте, где она впервые явила знамение. Например, в 1911 г. крестьянка Марфа Ворсина и два ее сына из Олонецкой епархии подали прошение в Святейший Синод с просьбой не переносить их икону в приходскую церковь, а оставить ее в их доме, поскольку они не «желали тревожить икону с того места, где та оказала свое чудодействие»; впрочем, одновременно они были готовы возвести в своей деревне часовню в честь этой иконы (Там же, оп. 193, д. 1800).

<sup>194</sup> Даже в 1918 г. некоторые верующие все еще придерживались мнения,

что о чудесах можно говорить только в том случае, если эти чудеса официально признаны иерархами православной церкви. См., например: Полное описание таинственных явлений у Никольских ворот. М., 1918.

<sup>195</sup> РГИА, ф. 796, оп. 181, д. 2504.

<sup>196</sup> Там же, оп. 181, д. 2580.

<sup>197</sup> *Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Roman Society // Journal of Roman Studies*. 1971. Vol. 71. P. 80–101.

<sup>198</sup> Последующий текст представляет собой краткое изложение случая, описанного в следующем деле: РГИА, ф. 796, оп. 203, д. 155.

<sup>199</sup> *Поселянин Е. Богоматерь*. С. 667–668.

<sup>200</sup> РГИА, ф. 796, оп. 203, д. 155, л. 6; Определение Св. Синода от 17–21 июля 1896 г. // ЦВед. 1896. № 30. С. 308. Этот случай отражает двусмысленность термина «официальный» применительно к особо почитаемым иконам. Данная икона была включена в каталог чудотворных и местночтимых икон Богородицы, опубликованный Святейшим Синодом в 1907 г.; см.: Слава Богоматери. С. 112. В то же время даже в 1918 г. настоятельница женской монастырской общины, основанной Амвросием около Оптиной пустыни, все еще обращалась в Святейший Синод за разрешением делать копии с этой иконы и официально почитать ее ежегодным празднованием 15 октября (РГИА, ф. 831, оп. 1, д. 78, л. 109).

<sup>201</sup> РГИА, ф. 796, оп. 203, д. 155, л. 4. Хотя иконографический сюжет сделал эту икону особенно популярной среди крестьян, которые видели в данном образе Богородицу как помощницу и защитницу сельского труда, среди образованных мирян эта икона была тоже известна. Отметим упоминание этой иконы в кн.: *Florenskii P. Iconostas*. P. 87–88.

<sup>202</sup> РГИА, ф. 796, оп. 203, д. 155, л. 4. Весьма вероятно, что Новоселов знал об активно обсуждавшейся в то время идее созвать всероссийский церковный собор и, очевидно, был знаком с термином «соборность». Однако Новоселов использовал выражение «собор верующих» в смысле «собрание мирян», а не в традиционном значении, которое подразумевало официальное собрание епископов для обсуждения насущных проблем церкви.

<sup>203</sup> РГИА, ф. 796, оп. 203, д. 155, л. 10–11.

<sup>204</sup> ГАРФ, ф. 3431, д. 288, л. 29–30.

<sup>205</sup> *Kselman Th. Miracles and Prophecies...* P. 190–200.

<sup>206</sup> *Freeze G. Subversive Piety*. P. 317–318, 329–330.

<sup>207</sup> См. сведения, приведенные в работе: *Freeze G. Institutionalizing Piety*. P. 228–230.

<sup>208</sup> РГИА, ф. 833, оп. 1, д. 15, л. 87–89.

## Глава 6

## ЗНАМЕНА БОГОРОДИЦЫ

Говорится: Исток Церкви... Она – исключительное средоточие Церковной жизни... Она – Церковь.

*Свящ. П. А. Флоренский.  
Столы и утверждение истины*

На протяжении истории западного христианства верующие, как правило, испытывали «присутствие» Девы Марии через Ее видения и явления. Однако в России верующие в основном воспринимали деяния и присутствие Богородицы через иконы с Ее изображением. Несмотря на то что верующие нередко начинали почитать эти иконы после каких-то личных переживаний, особо чтимые иконы Богородицы оказали глубокое влияние на формирование опыта общинной жизни в целом. Такие иконы порождали, сохраняли и в некоторых случаях испытывали на прочность чувство сплоченности русских православных людей как в местных общинах, так по всей стране. Еще в середине XVII в. архидиакон из Антиохии Павел Алеппский в своих известных записках о путешествии по России отметил, что он не видел ни одной церкви, где не хранилась бы чудотворная икона Богоматери.<sup>1</sup> За каждой из таких икон Богородицы стояла своя особая история, воплотившаяся в сказаниях, и все эти сказания вместе сформировали ту православную традицию, с которой обычные миряне связывали себя как представители одной веры.

В своем обзоре богословских представлений о Деве Марии и связанных с ней форм благочестия на протяжении двух последних тысячелетий католический богослов Элизабет А. Джонсон рассматривала имя Марии как имя «собирательное», которое вызывает в памяти «неоднозначные и разнообразные формы почитания Марии».<sup>2</sup> В данной главе образ Приснодевы Марии также представлен как «собирательный», хотя при этом идея собирательности используется в несколько другом смысле. Мы стремимся не столько выявить многообразие представлений о Богородице, сколько пока-

зать разнообразные роли, которые Она играла – через Ее иконы – в процессе формирования православного самосознания. С этой целью многочисленные рассказы, связанные с иконами Богородицы, представлены как разноголосая хроника коллективного восприятия Богородицы, которые – независимо от времени и масштаба освященного Ее присутствием события – продолжали воспламенять религиозные чувства православных жителей России.

Возникшие как отражение глубоко личных религиозных переживаний, такого рода истории сначала передавались устно; лишь со временем некоторые из них были записаны и стали попадать в печать. Распространение подобных рассказов – в устной или в печатной форме – переводило такие индивидуальные переживания из частной жизни в общественную сферу, куда они приносили определенные идеи. Нередко имеющие назидательный смысл, эти истории определяли поведение людей, а также их представления об общественной жизни. Они рассказывали о спасительных путях Божественного Промысла, повествуя, главным образом, о даровании божественной благодати и о воздаянии, а также содержали примеры праведных и неблагочестивых поступков и чувств.

Хотя рукописные и печатные свидетельства о чудотворных иконах существовали задолго до XIX столетия, только в XIX в. образовалась обширная литература о Богородичных иконах, причем даже о тех, которые прежде были известны лишь в отдельной местности.<sup>3</sup> В печати стали появляться каталоги подобных икон и книги с описанием отдельных икон. Во второй половине XIX в. большими тиражами выходили брошюры об иконах Богородицы, и таким образом рассказы об иконах приобрели широкую известность.<sup>4</sup> Авторы подобных повествований, или сказаний, основывали их преимущественно на устных источниках, хотя в поисках точной информации они нередко обращались также к церковноприходским и епархиальным архивам.<sup>5</sup>

Распространение через печать столь большого количества сказаний об иконах Богоматери не могло не подрывать усилий церкви, пытавшейся формировать более разумный подход к чудотворным иконам. На деле, это привело к тому, что деление Богородичных икон на общенациональные, местные или просто осособчимые терло всякое практическое значение. Благодаря публикациям такого рода, местнотчимые иконы, «жития» которых могли не выходить за пределы одной местности, влились в более широкое русло всей православной культуры. Особенно эффективными в этом отношении были сборники подобных сказаний. Обычно организованные по

дням литургического поминовения той или иной иконы, эти сборники превращали сотни Богородичных икон, которые распространились в России в течение девяти столетий, в своеобразный календарь связанных с Богородицей событий. Однако сборники создавали лишь видимую упорядоченность в праздновании местнопочитаемых икон Богородицы.

Очевидно, что сказания о чудотворных иконах Богоматери оказывали сильное эмоциональное воздействие на верующих. Духовенство тоже ценило эти сказания, главным образом, за их воспитательное значение. Священник А. Сперанский, например, заявил, что подобные истории усиливают любовь верующих к Деве Марии, поддерживают в них надежды на Ее заступничество перед Богом и укрепляют их веру в Ее неустанную защиту России.<sup>6</sup> В 1916 г. епископ Никодим поддержал мнение Сперанского о том, что сказания о Богородичных иконах воскрешают в памяти православных события, которые усиливают их веру и надежду. В отличие от Сперанского, который подчеркивал значение веры для коллективного и национального самосознания, Никодим подчеркивал влияние сказаний на каждого человека. Повествования о чудотворных иконах, писал он, не только вызывают «мысли о спасении», но также «будят и влекут туда, в ту благодатную горную страну, где царствует вечная любовь».<sup>7</sup>

Знаменательно, что предания о Богоматери, которые православное духовенство рассказывало пастве в стремлении направить ее, были, по большей части, составлены самими мирянами. Анализ сотен сказаний, посвященных Марии, дает возможность прояснить роль мирян в развитии этой формы почитания Богоматери. Несомненно, что с ролью мирян связаны изменения в изображении главных действующих лиц в рассказах об иконах Богородицы, изменения, которые наблюдаются с XV в. Это явление можно сравнить с тенденциями, характерными для рассказов о видениях Девы Марии в католической Европе.<sup>8</sup> В то время как главными героями более древних повествований об иконах обыкновенно выступали мужчины – монахи, лица духовного звания и князья, к XIX в. подавляющее число сказаний об иконах охватило уже широкий круг людей – крестьян, купцов или горожан, причем героями могли быть как мужчины, так и женщины. В самом деле, сказание XIV в. о Толгской иконе Богоматери в XIX в. звучало бы как аномалия. В древнем предании сообщается, как митрополит Ростовский Прохор увидел необыкновенное сияние, исходившее от иконы, которую он нашел в лесу, и рассказал об этом чуде своим слугам.<sup>9</sup> Свидетельства о пережитых

отдельными людьми откровениях стали со временем распространяться снизу вверх – от рассказов отдельных мирян к общественным переживаниям, которые только со временем могли получить признание епископов.

Некоторые варианты сказания об одной из самых известных икон – Казанской иконе Божией Матери – подчеркивают указанную особенность рассказов об иконах. В них говорится, что Казанская икона, с которой не раз связывали спасение России в трагические моменты ее истории, обязана своим появлением не гражданским властям, не духовенству или богатому человеку, а ребенку – девочке из простой семьи.<sup>10</sup> Интересно также отметить, что если до XV в. лишь немногие из первоначальных сказаний об особо почитаемых иконах сообщали о женщинах, переживших подобные откровения, то к XIX в. число рассказов о женщинах сравнялось с теми, где свидетелями чуда выступают мужчины. Принимая во внимание те рассказы о женщинах, которые не попали в печать и были известны только устно, их общее число в действительности могло даже превосходить количество рассказов, сообщенных мужчинами. Таким образом, Богородичные иконы нового времени, благодаря связанным с ними сказаниям, – в значительной степени подобно видениям Девы Марии на католическом Западе, – по словам антрополога Виктора Тернера, «указывали на скрытую, не регулирующую иерархией область в жизни церкви».<sup>11</sup>

Увеличение числа публикаций подобных сказаний в XIX в. также сказывалось на литургической и внелитургической жизни церкви. Вхождение сказаний, связанных с иконами, в литургическую жизнь церкви проявлялось, например, через сочинение и публикацию акафистов в честь различных икон Богородицы, которые были основаны на событиях из истории иконы, прославивших ее в России. Этот жанр восточнохристианского песнопения, уходящий корнями в культуру Византии V в., возник как литургическая форма почитания Богородицы. К концу византийского периода на его основе сложился новый жанр хвалебного песнопения, уже не имевший прямого отношения к Деве Марии.<sup>12</sup> До XVIII в. церковь в России не имела официально одобренных акафистов в честь икон Божией Матери. Однако ко второй половине XIX в. были одобрены и опубликованы акафисты в честь семнадцати икон Богородицы.<sup>13</sup> К тому же во второй половине XIX в. печатные месяцесловы и минеи начали включать, в дополнение к чтимым по всей России иконам Богородицы, местночтимые Богородичные иконы.<sup>14</sup> Привлечение этих икон значительно расширило список признанных по всей России икон,

который обычно помещался в печатных месяцесловах.<sup>15</sup> Наконец, в 1907 г. особая комиссия под эгидой Московского Синодального издательства напечатала специальное приложение к Четым Минеям, составленным на рубеже XVII и XVIII вв. митрополитом Ростовским Димитрием. Это приложение включало в себя «жития» сотен особо чтимых икон с изображением Богородицы.<sup>16</sup> Благодаря таким публикациям, сказания, связанные с этими иконами, вошли в назидательную литературу, которая служила материалом для проповедей и религиозно-просветительской деятельности.<sup>17</sup>

Уступая по числу только литургическим песнопениям в честь Богородицы, Богородичные иконы и стоящие за ними сказания представляют один из богатейших источников, благодаря которому мы можем оценить роль Девы Марии в Русской Православной Церкви в последние десятилетия существования Российской империи. Для более полного понимания сказаний, связанных с иконами Богородицы, сначала я вкратце анализирую образ самой Девы Марии – независимо от Богородичных икон – как символ коллективного опыта православных, представленный в духовной литературе изучаемой эпохи. Затем будут рассмотрены отношения между Девой Марией и ее иконой и вопрос о том, в каком виде связанные с иконой сказания представляют Пречистую, используя Ее иконописный образ. Далее, затрагивая область церковной жизни, отраженную в этих историях, я попытаюсь определить, каковы были чувства, пробуждавшиеся иконой с образом Богородицы, – особенно в связи с вопросами о церковном авторитете, церковной общине и отдельной личности. Какой пример Богородичная икона подавала верующим, и какие аспекты общих переживаний православных она представляла?

### Личность Марии и христианская община

В России иконы, изображавшие Богородицу, входили частью в общую культурную традицию почитания Богородицы, выросшую, главным образом, на богатом литургическом опыте. Священник Павел Флоренский отмечал, что около половины литургических песнопений в православных службах были написаны в Ее честь.<sup>18</sup> Проповеди, внебогослужебные собеседования и духовные сочинения, часто основанные на христианской апокрифической литературе, особенно на «Протоевангелии (Первоевангелии) Иакова», служили дополнительными источниками, из которых верующие могли услышать или узнать о Божией Матери. Пользуясь этими источниками и основыва-

ваясь на них, православные мыслители часто связывали Деву Марию с сакральным объединением людей, с церковной общиной. Такое богословское представление уходит корнями в древнехристианскую литургическую типологию, согласно которой Дева Мария была символически представлена в ветхозаветном Ковчеге Завета, в Скинии и в Иерусалимском храме – в местах явления Бога и присутствия Его среди сынов Израиля. Постоянно упоминаемые в литургических песнопениях и особенно в акафистах, эти символические ассоциации рождались из представлений о Деве Марии как о Богородице. Подобно тому как Скиния и Храм Соломона были наполнены Славой Божией, Мария-Богородица была «преисполнена славы». В этом смысле Она была «огненным столпом, наставляющим сущия во тьме», и таким образом указывала верующим путь ко спасению.<sup>19</sup>

В роли путеводительницы и наставницы Дева Мария воспринимается церковным сознанием под двумя различными образами, которые примерно соответствуют двум периодам в ее жизни – до и после Воскресения Христа. Православные писатели и проповедники обращались к первому периоду жизни Богородицы, чтобы представить Ее как пример для подражания. Они изображали Ее молодой девушкой, посвятившей себя служению тому храму, с которым впоследствии Ее будут сравнивать. В духовной литературе Она рисуется немногословной, сосредоточенной на работе, на молитве и на чтении Священного Писания. Ее движения были сдержанными, а походка бесшумной, но уверенной. Ни бедность, ни нужда не заставили Ее впасть в отчаяние, и Она никогда не держала зла на тех, кто Ее обидел. Она уважала старших и была милостива к бедным.<sup>20</sup>

Именно этот образ Божией Матери на раннем этапе Ее жизненного пути, как правило, служил идеалом для мирянина. Например, Макарий (Миролюбов), епископ Донской епархии (1887–1894), подчеркивал внимание, которое Дева Мария, будучи молодой девушкой, уделяла церкви, и побуждал верующих поступать так же, во имя их собственного спасения. Он утверждал, что то, насколько успешно тот или иной человек следует закону Божьему, можно оценить по его усердию в служении церкви. «Если редко посещается христианами храм, то нельзя ожидать от подобных людей и расположения к закону Божию».<sup>21</sup>

Изображая жизнь Девы Марии, священник Кассиров останавливал внимание на Ее благочестии, видя здесь пример, которому должны следовать миряне. Он писал, что ничто не демонстрирует Ее скромности и кротости лучше, чем абсолютное молчание Пречистой во время служения Христа перед народом, та «чудная мол-

чаливость», впервые продемонстрированная Ею во время Благовещения. При этом Кассиров восхвалял не покорность Девы Марии, а сознательное самоограничение. Хотя, как он объяснял, Она была первой среди верующих по своей вере и по своей любви и разбира-лась в вопросах веры лучше, чем кто-либо другой, никто никогда не видел, чтобы Она вещала о священных тайнах или догматах веры. Она никогда не «смешивала Свой голос с голосами апостолов».<sup>22</sup> Такой образ Девы Марии, казалось, подтверждал мнение тех, кто, подобно митрополиту Макарию (Булгакову), предлагал разделить церковную общину на духовенство, которое наставляет, и мирян, которых учат.

Хотя верующие и воспринимали Деву Марию как пример для личного подражания, Ее поведение не было вполне однозначным. В духовной литературе Ее молчание – вслед за Новым Заветом, и особенно Евангелием от Луки, – нередко истолковывалось как акт самоумаления. Однако авторы расходились во мнении, значило ли это молчание полное смирение перед предстоящими событиями, с каким Дева «размышляла про себя» о спасительных деяниях Божи-их, или лишь почтительное отношение к Иисусу как к воплощению иерархического авторитета.

Кроме того, духовная литература изображала Деву Марию как человека, которому – как никому другому – довелось испытать все многообразие человеческих эмоций. Таким образом, священнослужители поощряли не только женщин, но и всех верующих, включая сюда представителей духовенства, предлагая им сопоставлять свою жизнь с образцом, явленным Девой Марией. В отличие от Христа, который считался в равной степени и Богом, и человеком, Богородица не была изображена «исключением из всего Ее пола» и, как следствие этого, исключением из человеческого рода.<sup>23</sup> В хорошо известном повествовании о видении Серафима Саровского (1759–1833) Богоматерь является вместе с учениками Петром и Иоанном Бого-словом и говорит о Серафиме: «этот нашего рода». Изображая Богородицу подобным образом, духовные писатели признавали, что, хотя Приснодева действительно была «особая», Она всецело принадлежала человеческому роду.<sup>24</sup>

Итак, в соответствии с представлениями православных, Дева Мария не была исключением из человеческого рода. В то время как духовенство говорило о ней как о воплощении «идеала небесного»<sup>25</sup> и славил ее почти во всех литургических службах как «честней-шую херувим и славнейшую серафим», в духовной литературе часто подчеркивалась Ее человеческая природа. Церковнослужители

проявляли осторожность, приписывая Богородице божественные свойства и обычно старались представить Ее как Деву с жизненным опытом, который понятен верующим. Именно эта настойчивость, с какой представляли образ Девы Марии как обыкновенного человека, послужила причиной расхождения православных мыслителей с католиками по поводу доктрины о Непорочном Зачатии, обнаруженной папой Пием IX в 1854 г.<sup>26</sup>

В известном смысле популярность образа Девы Марии как пугеводительницы зависела от восприятия Ее как человека. Такие аспекты жизни Девы, как девственность и деторождение, которые в сочинениях римско-католических богословов временами заставляли задуматься о биологической стороне вопроса, часто находили более универсальное освещение в русской православной религиозной литературе и в проповедях. Будущий патриарх всея Руси Сергей (Страгородский) утверждал в начале XX в., что Приснодевой Богородица является далеко не в первую очередь из-за биологической девственности, ибо «диавол сам не подвержен плотским падениям». Сам по себе факт девственности не является гарантом святости. Скорее, по мнению Сергея, девственность Пречистой характеризует целостность Ее души: Ее душа полностью «прилепилась к Господу, настолько, что Она не допускает никакому желанию, никакой привязанности становиться между душой и возлюбленным Ею Господом».<sup>27</sup> За полвека до этого митрополит Московский Филарет (Дроздов) выражал сходные мысли, когда заявлял о приоритете духовной девственности над биологической. Следуя духовному примеру Девы Марии, говорил он в своей проповеди, верующие могут войти в духовное общение с Богом. Стремящиеся соединиться с Богом, наставлял он, могли бы видеть свои собственные обязанности «в зеркале совершенства» Девы Марии.<sup>28</sup>

Человеческой природой Девы также обусловлено представление о Ней как об оплоте всех людских надежд. Духовные писатели основывали эти надежды не только на близости Девы Марии к Богу или на Ее «безупречности», но также на универсальности Ее жизненного опыта, который вывел Ее за пределы Ее пола и Ее социального, экономического и политического положения. «Смотрите на меня, – говорит Сама Дева в одном из таких сочинений. – Я родила Предвечного Бога <...> но вспомните, какова была моя жизнь <...> я изведала всю глубину горя».<sup>29</sup>

Деву Марию и верующих направляло друг к другу, таким образом, то общее им, что было связано с чувством сострадания и воспоминаниями. Видя в Ней одну из подобных себе, верующие могли

обратиться к Деве с мольбой «просветить наши очи сердечные ко спасению», поскольку они помнили Ее пример и ощущали Ее любовь и милосердие. «Вы просите у меня Матернего благословения чадам вашим, – говорит Пречистая в одном из сочинений. – Но сами вы призрели ль бедных и несчастных родителей, приютили ль безродного и бесприютного сироту?».<sup>30</sup> Дева Мария, в свою очередь, как часто утверждалось, могла откликнуться на зов верующих и поддержать их в восхождении на их собственную «Голгофу», поскольку Она на личном опыте познала «скорби и болезни мира».<sup>31</sup>

Однако образ Девы Марии как путеводительницы приобретает совсем другой характер в духовных сочинениях и проповедях, в которых говорится о Ее жизни после Воскресения Христа. В этих текстах Она изображается в центре христианской общины, наряду с апостолами и учениками, которые обращаются к Ней, просят дать им вдохновение. В одном религиозном трактате апостолы говорят Ей такие слова: «Мы утешались, зря Тебя, пребывающую в мире Владычицу, как Самого нашего Владыку и учителя».<sup>32</sup> Другой автор сообщал, что апостолы время от времени покидали Иерусалим, чтобы нести в мир благую весть и слово Божие, и возвращались обратно, чтобы послушать «благословенную беседу» Пречистой. Как описывается в Четых Минеях Димитрия Ростовского, Господь оставил Деву Марию на земле, чтобы Ее присутствие, советы и наставления помогли в становлении христианской общины.<sup>33</sup>

Согласно подобного рода сочинениям, перед Своей смертью Дева Мария собрала учеников Христа, благословила их и уверила, что никогда их не оставит. Она обещала, что по смерти Своей будет молиться Сыну Своему, чтобы просить Его за всех верующих. Она также заверила апостолов, что не покинет этот мир, а будет присутствовать в нем, чтобы защищать слабых и неимущих.<sup>34</sup> В этой связи заслуживает внимания факт, что верующие в своих молитвах просили Деву Марию не только защитить их, но также включить их в Ее паству, которую Она вела ко спасению.<sup>35</sup> Во время одного из самых важных в дореволюционной России праздников – Покрова Пресвятой Богородицы – праздновали именно этот пастырский или даже епископский образ Богородицы как собирательницы отдельных верующих в единый «народ».<sup>36</sup> Таким образом, Дева Мария была духовной водительницей не просто как образец для подражания, указывающий путь к самому Христу, но и как объединительница общины верующих, которая готовилась предстать перед Богом.

Хотя связь Девы Марии с верующими отчасти основывалась на Ее особых отношениях с Сыном, русские православные писатели ино-

гда ставили Ее на один уровень с Христом, особенно когда речь шла о Ее роли в упорядочении церковной жизни.<sup>37</sup> Например, священник Александр Соловьев говорил «о Сыне Божиим, Спасителе, и о Божией Матери» как об источниках утешения для всех нуждающихся.<sup>38</sup> Другие заходили дальше и утверждали, будто личные отношения верующих с Христом основываются на ранее установленных связях этих верующих с Девой Марией. Невозможно почитать Сына, наминал своим читателям игумен Сергей, не отдавая должного уважения Его Матери. Это глубокое уважение к Пречистой выразилось в том, что Сергей изобразил Ее как посредницу в Священной истории – взгляд, очень схожий с отношением Мартина Лютера к Христу: «Она украшает нас, покрывая перед Богом постыдную наготу нашей жизни».<sup>39</sup> Епископ Иустин (Полянский) утверждал, что, только подражая «внутреннему образу» Девы Марии, верующие могли с полным пониманием следовать наставлениям Христа.<sup>40</sup> Один священник выразил свое отношение к подобным воззрениям, напоминая, что Сам Христос является первым и высшим образцом святости во всех отношениях, которому Его последователи призваны подражать. Тем не менее, заявлял он, если верующие хотят следовать Христу, им необходим образ Девы Марии, поскольку Она представляет собой лучший образец подражания Христу.<sup>41</sup> В 1918 г. Д. Самарин в очерке, посвященном образу Богородицы в русском православии, отметил подобный приоритет Марии среди сакральных объектов, окружающих рядовых верующих. В умах простых мирян, писал он, Мария заменила Самого Христа как центральную фигуру в домостроительстве спасения.<sup>42</sup>

Как бы ни было верно это наблюдение, духовные сочинения о жизни Богородицы после Воскресения Иисуса Христа изображают Ее как своеобразного и активного посредника в дальнейших событиях Священной истории. Находясь на переднем плане в продолжающейся Священной истории, Она вместе с Христом неустанно наблюдает за течением человеческой истории, откликаясь на события в зависимости от силы человеческой веры или неверия и направляя всех верующих. Интересно, что, несмотря на распространение книг, посвященных Богородице, и убежденность некоторых священнослужителей в том, что количество чудес в России изучаемого времени возросло, в духовной литературе XIX в. не особенно часто говорилось о наступлении «века Марии», который должен был предвещать Второе Пришествие Христа, – о теме, активно обсуждавшейся в современной Франции.<sup>43</sup>

Мы можем проследить практические последствия той цер-

ковной традиции, которая представляла Деву Марию центральной фигурой, на примере повествования 1907 г. об исцелении 28-летней Екатерины. В этом рассказе Екатерина удостаивается видения, в котором Пречистая наказывает ей напомнить местным священникам и прихожанам о том, что нужно должным образом проводить воскресные и праздничные дни – предписание, которое встречается как в западнохристианской, так и в восточнохристианской традициях. Поскольку священник не придавал серьезного значения ее словам, Екатерине было второе видение, на этот раз во время Божественной Литургии. В момент исполнения Херувимской песни Дева Мария вышла из алтаря и просила Екатерину повторить Ее наказ священникам. Когда Екатерина сделала это, священник ответил, что не ей, но ему надлежит учить людей в церкви, как поступать. Чуть позже Екатерина прямо спросила священника, поверил ли он в то, что с ней произошло. Священник признался, что не поверил. Тогда Дева Мария исцелила Екатерину, прежде всего в назидание священнослужителю.<sup>44</sup>

Дева Мария действительно означала для верующих «эклесию» – и была тесно связана с понятием «церковности», поскольку Ее воспринимали как Богоматерь, а также постольку, поскольку перенесенные Ею испытания и житейская мудрость позволяли разным верующим связывать с Нею свою судьбу; тем самым образ Богородицы способствовал духовному объединению всех православных, независимо от их индивидуальных различий. В брошюре, озаглавленной «Усердная за всех заступница», описаны различные причины обращения верующих к Марии. Так, например, девы и монахи обращались к Ней за покровительством, поскольку Она сама являлась девственницей, а также потому, что исполнила обеты целомудрия и смирения, связанные с монашеским призванием. Беременные обращались к Ней, так как Она познала роды. Родители искали Ее покровительства, поскольку Она тоже испытала тревоги и переживания, связанные с материнством, особенно с болезнью и разлукой, когда Она была вынуждена расстаться на время со своим двенадцатилетним Сыном. Вдовы и вдовцы находили в Ней утешение, поскольку Она также стала вдовой, когда умер опекавший Ее Иосиф.<sup>45</sup> Она была защитницей сирот, так как Ее родители, согласно древним сказаниям, умерли вскоре после того, как Пречистой исполнилось три года. Она была покровительницей бедных, потому что когда-то сама жила в крайней бедности. Но при этом Она не отказывала в защите состоятельным людям, поскольку помнила помощь богатого Иосифа из Аримафеи, разделившего Ее горе и помогшего Ей во время погре-

бления Сына. Художники, рабочие и мастеровые обращались к Ней, так как Она занималась художественным вышиванием и шитьем, а Ее Сын был простым плотником. Заключение и ссыльные взывали к Ней, так как Ей самой пришлось пережить изгнание в земле Египетской.

Следует заметить, что «элита» – цари, духовенство, военные, преподаватели и студенты – были связаны с Девой Марией через титулы, которые часто являлись христологическими. Так, в обращении к царям подразумевалась их связь с «Царицей Небесной». Духовенство обращалось к Марии как к Матери Первосвященника. Богоматерь была защитницей воинов, и в богослужениях Ее славили как «Взбранную Воеводу», так как именно Она помогала императорам Византии во многих военных сражениях. Преподаватели и студенты могли отождествлять себя с ней в их поисках мудрости, так как Она родила Христа, воплощающего Премудрость Божию.<sup>46</sup> Увлекая Своей личностью и объединяя всех верующих в одно духовное стадо, Дева Мария успешно играла эту роль в силу самых разнообразных жизненных и исторических ассоциаций, которые вызывал Ее образ. Восприятие Божией Матери в церковной общине, следовательно, оставалось столь же многогранным, как и сама Дева, находившаяся в центре почитания Ее в церкви.

### Богородица и Ее образ

Особочтимые иконы Богородицы были не просто частью широко распространенного в России почитания Девы Марии, они были оплотом этого почитания. Иконы обычно изображали Богородицу в первый период Ее жизни – до Воскресения Христа – и представляли Ее как образец для подражания. Но благодаря сказаниям, связанным с иконами, святые образы подводили верующих также ко второму периоду жизни Богоматери, наступившему после Воскресения Христова, когда Она открыто и властно заняла место у кормила божественного домостроительства. Древнее и хорошо известное предание, в котором подробно рассказывается о происхождении икон Богоматери, характеризует их место в первом периоде жития Девы. Согласно этому преданию, как оно излагалось в русской православной литературе, после Вознесения Христа верующие желали иметь возможность увидеть Деву Марию, которая оказалась в центре складывающейся апостольской общины. Идя навстречу их желанию, евангелист Лука создал несколько живописных изображений Марии

с Младенцем Иисусом. Затем он показал их Марии, которая, глядя на них, возрадовалась. Это Ее чувство, разъясняясь верующим, было вызвано не тем, что образы как-то могли прославить Ее, а желанием Божией Матери навсегда остаться вместе с церковной общиной для того, чтобы поддерживать и защищать верующих. Желая заверить людей, Дева Мария благословила тогда Свои изображения словами: «С сим образом благодать Моя и сила».<sup>47</sup>

Пересказанное предание иллюстрирует интересную особенность во взаимоотношениях между Девой Марией и Ее иконами. Благословение образа, созданного Лукой, позволяет сделать вывод, что Богоматерь не только подтвердила портретное сходство или «иконизацию» Своего изображения, но также заявила о намерении участвовать в жизни и через Свой образ. Другими словами, личность Девы Марии остается за пределами Ее иконописного образа, через который Она в то же время дала согласие присутствовать в мире. В соответствии с этим православная литература утверждала, что житие Богородицы в христианской общине не закончилось с Ее смертью, или с Успением. В конце XIX в. хорошо известен был рассказ, основанный на Житии святого Андрея Юродивого, рассказ, иллюстрирующий это представление о продолжающемся участии Божией Матери в земных делах. Андрей, раб византийского дворянина, удостоился видения, в котором он был «восхищен <...> на небо». Когда он спросил, может ли он взглянуть на Марию, сопровождавший его ангел сказал, что Ее там нет. Она вернулась в «многобедственный мир», объяснил ангел, чтобы помогать людям и давать утешение страждущим.<sup>48</sup>

Следует заметить, что многочисленные версии земной жизни Пресвятой Богородицы часто включали списки чудотворных икон как подтверждение Ее продолжающейся жизни в церковной общине. Как отметил в 1892 г. в своей проповеди священник Владимир Соколов, «эти вещественные памятники дивно каждому свидетельствуют воочию, что Царица Небесная и из Горнего мира не переставала и не перестанет иметь общение с миром дольним».<sup>49</sup> Дева Мария оставила иконы в качестве даров, отметил в 1908 г. священник Александр Воронцов, и как знак Своей любви к верующим.<sup>50</sup> Она установила личную связь с некоторыми иконами, чтобы включить верующих в Священную историю.<sup>51</sup>

Чудотворные иконы Богородицы указывали поэтому не только на продолжающуюся память верующих о Ней, но также на ощущение Ее присутствия среди молящихся. Во время посещения Богородичной иконы, когда ее привозили в отдаленный приход или в

деревню, верующие говорили о ней как о «наиболее драгоценном» или «необычайном» госте. Когда икона путешествовала, верующие говорили о путешествии самой Девы Марии.<sup>52</sup> Как утверждалось в одной брошюре, став Матерью всех верующих, Дева Мария «постоянно пребывает среди нас <...> в своих чудотворных иконах».<sup>53</sup> Она «приблизилась» к нам и посещает нас, напоминая о Себе с помощью «чудес, явленных в иконе».<sup>54</sup>

Сказания об особочтимых Богородичных иконах обычно передавали представление об этом уникальном соотношении между иконами и их прототипом. В этой связи показателен случай, имевший место в 80-х гг. XIX в. с крестьянином Иваном Демидовым из Владимирской епархии. Из-за серьезной болезни ему грозила ампутация ноги. Друг рассказал ему о чудотворной иконе Божией Матери, хранившейся в Серафимо-Понетаевском монастыре в Нижегородской епархии (ил. 6.1). Демидов не мог поехать туда, но решил молиться иконе, несмотря на то что находился вдали от нее. Однажды ночью, в «тонком сне», он услышал голос, произнесший: «Что ты спишь? Наша Владычица пришла к тебе!» – и увидел не саму Деву Марию, а Ее икону.<sup>55</sup> Похожий эпизод произошел немного раньше в Курской епархии с одной пожилой женщиной. Ее послушание заключалось в том, чтобы ежедневно зажигать лампаду перед чудотворной Тихвинской иконой Богоматери в местной обители. Однажды по дороге в монастырь она встретила величественную женщину необычайной красоты, одетую в белые одежды. Благочестивая женщина с почтением приветствовала Ее и спросила, откуда Она. Та ответила, что живет в монастыре. Озадаченная женщина спросила, давно ли, так как она никогда не видела Ее раньше. «Я всегда живу там, – ответила Мария. – Ты всегда перед Моей иконой лампаду зажигаешь и свечи ставишь».<sup>56</sup>

Интересно отметить, что в подобных сказаниях Богородица часто впервые являет Свои иконы верующим в снах, когда те почивают. Духовенство вовсе не всегда осуждало веру в сны как суеверие. Православные мыслители изучаемого времени, как правило, придавали снам большое значение, хотя относились к ним избирательно. Лавируя между Сциллой современной науки и Харибдой народных поверий о сновидениях, православное духовенство усматривало за некоторыми снами духовный и пророческий смысл.<sup>57</sup> Священники предупреждали верующих, что руководствоваться в жизни снами бесплодно и абсурдно. В то же время, как заметил один автор, не следует полагать, что сны не имеют никакого значения. Некоторые сны не только могут оказаться средством к самопознанию, но, если





6.1. Чудотворная Серафимо-Понетаевская икона. Из брошюры «Чудотворная икона Знамения Пресвятыя Богородицы и Серафимо-Понетаевский женский монастырь» (Нижний Новгород, 1886)

обратиться к истории, некоторые из них являлись божественным откровением.<sup>58</sup> При этом считалось, что сны, следовавшие за периодом покаяния и поста, за добрыми делами и актами самоотвержения, обыкновенно в большей степени способствовали божественному просвещению и озарению.<sup>59</sup>

Сны, связанные с иконами, явным образом отличались от большинства обычных снов, которые включали «ежедневный осадок» – оставшиеся впечатления дня.<sup>60</sup> В сказаниях говорилось, что верующие видели или имели «видения» в своих снах, или что они пережили «открытие» и «откровение» во сне. Хотя часто оставалось неясным, спал или нет верующий в таких случаях, в этих рассказах обычно подчеркивалась ясность, с которой герой видел конкретную икону Богородицы и через это ощутил «присутствие» Самой Девы Марии. Даже когда человек, которому случилось откровение во сне, был болен, состояние сна, как оно описывается в рассказе, вряд ли можно спутать с состоянием бреда.

Кроме того, сны в историях об иконах непосредственно были связаны с молитвенной жизнью верующего. Например, в расска-

зе о Ярославско-Печерской иконе Богородицы, которая хранилась в губернском городе Ярославле, сон, благодаря которому живущая в Ярославле Александра Дмитриевна Добычкина узнала о местонахождении иконы, она увидела после 17 лет усердных молитв Богородице, когда она просила избавления от физических недугов и уныния.<sup>61</sup> Так, явление Богородицы среди христиан после Ее Успения изображалось в сказаниях в контексте молитвы и откровения.

Ощущаемая людьми тесная связь между Богородицей и Ее иконой не означала, однако, что в каждой отдельной иконе Богородицы была изображена какая-то другая Мария, как утверждают некоторые современные российские этнографы.<sup>62</sup> И сказания, и назидательная литература об иконах постоянно опровергали или по крайней мере пытались опровергнуть подобные представления. За различными иконографическими изображениями Богородицы в них всегда виделась единая личность. В просветительских брошюрах обсуждалась также взаимосвязь между Девой Марией и Ее многочисленными иконами. Один анонимный автор выразил эту взаимосвязь следующим образом: сколько раз «в душе моей как бы встает воспоминание встреченных мною по всему лицу Русской земли, всюду одинаково чтимых русским народом ликов Владычицы мира. И все это множество <...> ликов слагается в один чудный образ».<sup>63</sup> Священник Павел Флоренский придавал этой благочестивой интуиции богословскую форму. Каждая чудотворная икона Марии, по его мнению, есть «отпечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча благодатной, одно из живописных имен Ее. Отсюда <...> искание поклониться разным иконам».<sup>64</sup>

Подобно тому как многочисленные иконы Богородицы не считались изображениями разных Марий, так и сказания, стоящие за этими образами, не рассматривались как отдельные и не связанные между собой хроники. Они были единой хроникой «чудесных деяний» Девы Марии. Так как чудотворные свойства Ее иконописных образов приписывались личному благословию Божией Матери, бесчисленные рассказы об этих образах соединились в одно повествование об обете, данном Девой Марией церковной общине.<sup>65</sup> В этом смысле история Богородичных икон была просто следующей главой в продолжающемся в православной общине житии Девы Марии.

Связав присутствие Богородицы с Ее многочисленными иконами, такие сказания закрепили роль Богородичных икон как определяющего признака православия в России в пореформенный и более ранний периоды. В одной молитве XIX в. в честь хорошо известной

Козельщанской иконы Богородицы сказано: «Как звезда пресветлая посреде икон Твоих святых, Богородице, светлый образ Твой Козельщанский путеводствует ко спасению людей». <sup>66</sup> Поскольку верующие считали, что Богоматерь являет Себя и действует через посредство икон, они полагали, что иконы Божией Матери вместе с Нею Самой устанавливают и поддерживают общину верующих.

### Богоматерь, Ее икона и освящение общины верующих

В конце XIX в. один священник в своей проповеди в честь иконы Тихвинской Божией Матери обратился к Богоматери с призывом объединить всех присутствующих – «богатых и бедных, высоких и униженных» – в «союз любви братской», подобно тому, как были едины духом апостолы Ее Сына. <sup>67</sup> Его призыв был созвучен с образом верующих, собравшихся на молитву вокруг иконы Богоматери, – образ, нередко находивший отражение в богослужебных песнопениях в честь Богородичных икон. В таких песнопениях говорилось об ангелах, которые вместе с епископами, монахами и простыми людьми собрались у иконы Богоматери и восхваляли Бога за радость, которую даровала им икона. <sup>68</sup> Иногда, чтобы передать особый характер такого рода почитания, в этих песнопениях использовались образы Евхаристии. Например, в церковных службах в честь Козельщанской иконы Божией Матери, относящихся к концу XIX в., об этой иконе говорится, что Она как «чаша жизни, преисполненная даров Святаго Духа». Когда в ходе службы верующих призывали «вкусить и видеть» величие милосердия Богородицы, использовался язык, ассоциирующийся с Литургией Преждеосвященных Даров, которую служат во время Великого поста.

В сказаниях об иконах можно выделить несколько типовых событий, благодаря которым икона Богоматери оказывалась в центре жизни общины. Например, описываемые в некоторых рассказах случаи, когда от икон исходил неземной свет, были особенно действенны для передачи веры в духовную силу этих икон. Это хорошо иллюстрирует, например, сказание о Смоленской иконе из древнего города Белгорода, который относился тогда к Курской епархии. В конце XVII в. благочестивый житель Белгорода по имени Семизоров исполнил данный им обет поместить Смоленскую икону Богоматери на городских воротах. В 1703 г. городской часовой Мефодий Иванов стал свидетелем того, как от иконы исходили яркие лучи света. Многие сомневались в рассказе Иванова, однако исцеление парали-

зованной женщины, которая услышала о случившемся и пришла помолиться перед иконой, вскоре стало причиной ее особого почитания. К 1705 г. в честь этой иконы была построена церковь. <sup>69</sup>

Рассказ об образе Богородицы в Киево-Печерской лавре связывал сияние, исходившее от этого образа, непосредственно со светом Святого Духа. Предание гласит, что во время росписи главного собора иконописцы стали свидетелями чуда. Сначала чудесным образом на стенах алтаря появилась изображение Богоматери. Затем иконописцы увидели, как с губ Богородицы слетел голубь и полетел к иконе Иисуса Христа, а затем облетел весь храм. Когда голубь снова полетел от образа Богородицы к иконе Спасителя, влетел в Его уста и вылетел обратно, икона Пречистой озарилась светом. <sup>70</sup>

Поэтический рассказ конца XIX в. о Толгской иконе Божией Матери, явившейся в XIV в., стремится передать чувства, охватившие собравшихся прихожан и весь город, когда верующие узнали о чуде. История, как известно, началась с того, что епископ увидел свет, исходящий от этой иконы:

Весть в Ярославле о чуде с владыкой  
Быстро по граду прошла до конца,  
Радостно милостью Божьей великой  
Жителей всех всколыхнувши сердца.  
К образу сердцем стремясь прильнуть,  
Многие тотчас отправились в путь.  
Всякого возраста, пола и звания,  
В здравии, в немощи сущие шли,  
Шли со скорбями, слезой упованья  
В помощь Заступницы Русской земли.  
Старцы и юные, мужи и жены,  
Нищие следом за знатью плелись,  
Клир и миряне – с явлением иконы  
В радостном чувстве все люди слились. <sup>71</sup>

Часто подобные рассказы об озаренных светом иконах сообщали также о их перемещении с места на место, как будто икона искала место для основания новой общины. В одном сказании XVI в. об иконе Успения Божией Матери излагалась история, случившаяся в селе Рышково Московской епархии. «Простолюдин» Феофан обнаружил икону, которая излучала свет, но не мог ее достать, так как она находилась высоко на дереве. Священник местного прихода организовал крестный ход и доставил икону в приходскую церковь. Однако через три дня пребывания в церкви икона вновь появилась на своем месте

на дереве. Когда верующие и священник собрались на этом месте, чтобы помолиться Божией Матери, они услышали «страшный голос» от иконы, возвещавший, что «зде подобает быти Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Успения образу». Тогда верующие построили на этом месте часовню в честь иконы. Позднее икона была перенесена в Москву в Успенский собор. И тем не менее, несмотря на такую высокую честь, икона, как гласит сказание, чудесным образом вернулась на свое первоначальное место.<sup>72</sup>

Такие рассказы о чудесно перемещавшихся иконах укрепляли роль Богородичных икон как независимых центров церковного собрания, которые привлекали внимание верующих. В этих сказаниях часто упоминается, как верующие молились Богородице о том, чтобы почитаемая ими икона выбрала их общину в качестве места своего пребывания.<sup>73</sup> Подобные свидетельства также помогали поддерживать взгляд, что икона принадлежала тому месту, где она впервые явилась верующим, даже если это означало основание новой общины или перенос уже существующей. В одном рассказе, действие которого происходит в XVI в. неподалеку от Москвы, икона Божией Матери исчезла из приходской церкви и появилась в другом месте, примерно в девяти верстах от храма. Посоветовавшись со своими прихожанами (в некотором смысле, знаменательный момент), приходский священник отправился в Москву, чтобы сообщить патриарху об этом событии, получить разрешение и передвинуть приходскую церковь на место, «избранное» иконой.<sup>74</sup> В подобных сказаниях рассказывается также, что, когда верующие своевольно переносили иконы с их обычного места, на них насылалась кара Божия.<sup>75</sup> Роль икон в образовании новых общин верующих очевидна также из истории многочисленных церквей на Руси, чье основание часто было связано с явленными чудотворными иконами Богородицы. Верующие строили не только самостоятельные церкви в честь таких икон, но также бесчисленные приделы и часовни. Это положение иллюстрирует одно сказание, относящееся к началу XIX в., в котором говорится, что, когда один помещик из Волынской епархии тяжело заболел, он в последней надежде начал молиться перед своей домашней иконой Богородицы. Вскоре после этого Богородица явилась ему во сне и пообещала, что вылечит его, если тот построит небольшую церковь или часовню в Ее честь.<sup>76</sup> Таким образом, Богородица и Ее икона становились частью Священной истории, которая символически воплощалась в храме и праздновалась общиной.

Монашеские общины также часто связывали свое основание с иконами Божией Матери. Например, в середине XIV в. монахи по

имени Авраам решил стать отшельником в отдаленном районе Костромской епархии. Впоследствии, молясь Богородице, он благодарил Бога за то, что Тот просветил его «неизреченным светом» и божественной славой, которую он узрел через икону. В ответ на наставления, которые ему дал голос, исходящий от иконы, Авраам отказался от своего намерения стать отшельником и основал монашескую общину.<sup>77</sup> История основания в XVII в. Игрицкого монастыря в Костромской епархии рассказывает о верующих, которые поселились на том месте, где они нашли икону Божией Матери, поскольку они желали «посвятить всю свою жизнь на служение» Ей.<sup>78</sup>

Иконы Девы Марии были также непосредственно связаны с самим процессом возведения церквей, как это ярко демонстрирует сказание о Владимирской Черногорской иконе Божией Матери. Из-за болезни плотника верующие не могли закончить строительство церкви, которую они начали строить на том месте, где им явилась икона. Богородица помогла им завершить строительство церкви, явившись к смертельно больному плотнику и указав ему место, где он получит исцеление. Таким образом, утверждает сказание, «Богородица сама указала строителя для своего храма».<sup>79</sup>

Наконец, во многих рассказах иконы Богородицы оказывались связаны с критическими событиями местной истории (как в деревне, так и в городе) – такими, как опустошительные пожары, эпидемии и ураганы. Например, в 1822 г. в городе Славянске Харьковской епархии было совершено несколько поджогов, но жители не могли выявить поджигателя. Тогда одной благочестивой пожилой женщине приснилось, что пожары прекратятся, если будет написана икона Божией Матери, известная под названием «Неопалимая Купина», и перед ней послужат молебны. В тот день, когда ей приснился этот сон, произошел новый пожар, но на этот раз поджигателя задержали на месте преступления. В знак благодарности верующие построили для иконы особый киот и написали на оборотной стороне иконы: «В память 1822 года за спасение града от пожара».<sup>80</sup> Похожий случай произошел, когда в 1831 г. во время эпидемии холеры верующие обнаружили древнюю фреску Смоленской иконы Богородицы под куском треснувшей штукатурки в Спасо-Преображенской церкви в Новгороде. Истолковав свою находку как знамение милости Божьей, верующие начали стекаться к церкви, чтобы помолиться перед образом. Вскоре эпидемия холеры прекратилась, и после этого икону стали называть «Холерной» иконой Богородицы.<sup>81</sup>

Структурная организация сказаний об иконах и их роль в обществе не отражали современных различий между гражданскими и

религиозными общинами и, следовательно, между историей гражданской и Священной. Интересно, что, когда в начале XIX в. митрополит Евгений Болховитинов захотел включить рассказ об особо почитаемой иконе Девы Марии в свою историю Пскова, граф Н. П. Румянцев усомнился в правомерности такого понимания истории, поставив вопрос о том, относятся ли иконы к области истории.<sup>82</sup> В самом деле, существование самого жанра сказаний об иконах требовало решить вопрос о современном определении истории и интерпретации исторических «фактов». И все же, поскольку Богородичные сказания играли большую роль в организации и передаче исторической и общественной памяти, постольку образ Богоматери продолжал оставаться мнемоническим центром церковной жизни.

### От духовного мира личности к церковной культуре

Очевидно, что возникновение сказаний об иконах, как правило, было связано с переживаниями и свидетельствами отдельных верующих, а не с целой общиной. Как уже отмечалось выше, чудотворные и особочтимые иконы Богоматери обнаруживали себя при молитвах и в снах отдельных людей, которые нередко влекли за собой глубокие изменения в их жизни, будь то исцеление или духовное просвещение. Таким образом, традиция почитания икон Богородицы создала особый мир внутри православия, который отвечал нравственным запросам многих верующих и уголял их духовную жажду.

Тем не менее даже самое личное восприятие образа Богоматери включало социальный аспект. Этот общинный подтекст в восприятии образа Богородицы с полной очевидностью предстает в одной из самых известных в дореволюционной России чудотворных икон – иконе «Живоносный Источник» (ил. 6.2). На иконе Дева Мария с Младенцем Иисусом на руках изображена сидящей в высокой чаше в центре фонтана, из которого вода стекает в расположенный ниже бассейн. Люди подходят и пьют из животворящего источника. Происхождение этой иконы, если верить сказанию, восходит к временам Византии и связано с императором Львом I, который был известен своим ревностным и глубоким почитанием Богоматери. Однажды, еще будучи солдатом, Лев повстречал слепого человека в небольшой константинопольской роще, которую молва издавна связывала с Девой Марией. Видя, что слепой не знает, куда идти, Лев вывел его к дороге и предложил отдохнуть, пока он принесет ему воды. Бродя в поисках источника, будущий император внезапно услышал



6.2. Икона Богоматери, именуемая «Живоносный Источник». 1841 г.  
Из частной коллекции Робина Р. Джоунса

голос: «Лев, не ищи воды далеко – она близко здесь». Пораженный Лев осмотрелся, но никого не заметил. Затем он снова услышал тот же голос, указывающий ему местонахождение источника. Велев Льву напоить слепого и помазать его глаза грязью из источника, голос сказал: «Кто я – давняя обительница этого места, ты узнаешь после, и при моей помощи не умедлишь соорудить на сем месте во имя мое храм, в котором приходящие сюда и с верою призывающие имя мое получают исполнение своих прошений и совершенное исцеление от болезней».<sup>83</sup> Став императором, Лев вспомнил свою встречу со слепцом и Богородицей и построил церковь на месте новонайденного источника. Спустя столетие в Византии правил император Юстиниан I (умер в 565 г.), который, согласно сказанию, страдал тяжелой формой водянки, причинившей ему страшную боль. Однажды среди ночи он услышал голос женщины, говорящий, что

он не поправится, пока не выпьет из ее источника. Однако услышанная весть только повергла Юстиниана в отчаяние, поскольку он не знал, о каком источнике идет речь. Днем Богоматерь опять явилась Юстиниану и указала ему путь к источнику. После исцеления Юстиниан построил большой новый храм рядом с той церковью, что воздвиг Лев I.

Иконография иконы «Живоносный Источник» и само сказание о ней передают связанные с образом Девы Марии темы, которые нередко находили отражение в богослужебных песнопениях, в проповедях и в назидательной церковной литературе. Церковнослужители говорили о Божией Матери и о Ее иконе как о «чудной воде» или «воде жизни», к которой путешествовали верующие, чтобы утолить свою жажду.<sup>84</sup> Один из известных почитателей Богородицы в России, митрополит Ростовский Димитрий, писал о чудотворной иконе Богородицы: «Притекает угнетенный печалью – и пьет радость; притекает болящий – и пьет здравие; притекает немощный – и пьет силу; притекает грешный – и пьет спасение <...> притекает ненадежный – и пьет упование; притекает невежда – и пьет разум, и все притекающие и приходящие к чудотворной иконе Матери Божией испытают от обилия благодати Ея поток сладости духовной».<sup>85</sup>

Общинный аспект в образе Марии «водоспасительной»<sup>86</sup> проявляется в собрании верующих у этого «живоносного источника». Общие чувства привели людей к иконе, точно так же, как общие чувства объединили их в обретенном утешении и исцелении. Один из авторов опубликованного в 1906 г. сборника поучительных статей утверждал даже, будто Дева Мария занимает место не на периферии, а в центре мира, и сам мир может быть охарактеризован как один большой лазарет, в котором каждый болен.<sup>87</sup>

И недуг, и исцеление в таком контексте следует понимать в широком смысле. Как ясно из рассказов, люди страдают не только от самых разнообразных физических недугов, но и от душевных болезней. Более того, исцеление, как оно изображается в рассказах об иконах, не было обычно мгновенным и простым даром небес, а длительным процессом, который предполагал непрекращающиеся и ревностные усилия, требовавшие от верующих постоянных и ревностных поисков. Рассказ о крестьянке Ирине Петровой из деревни Костюшино Московской губернии в этом отношении можно назвать типичным. В течение семи лет она страдала непонятной внутренней болезнью, которую врачи не могли излечить. Наконец ее мать посоветовала ей прибегнуть к молитвам и отправиться в расположенное неподалеку село Ивановское, где разбирали старую церковь, и попросить одну

из икон Богоматери. Когда Ирина узнала, что все иконы из этой церкви уже розданы верующим, она решила заказать специально икону Богоматери.

Однако вскоре она увидела сон, в котором человек из села Ивановского собирал пожертвования на храм. Древняя икона, потемневшая от времени, лежала на его тарелке. Когда этот сборщик спросил Петрову, почему она не попросила икону из близлежащей церкви, та ответила, что слышала, будто все иконы уже розданы. Сборщик объяснил в ответ, что, если она пойдет в церковь, попросит икону Богоматери, называемую «Всех Скорбящих Радость», и помолится перед ней, – тогда исцелится. Следуя бывшему ей откровению, Ирина помолилась перед одноименной иконой Божией Матери в своей приходской церкви, не думая даже искать названную ей в видении икону из соседней церкви, которую разбирали на снос.

Затем она увидела еще один сон, в котором ей явилась женщина – Ирина не узнала в ней Богородицу – и настоятельно призывала Ирину найти икону «Всех Скорбящих Радость», уверяя, что в таком случае она излечится. Если же Ирина не найдет икону, страдания ее умножатся. Ирина тотчас отправилась в Ивановское и стала расспрашивать об иконах из старой церкви, но местный священник подтвердил, что все иконы уже розданы, и взамен предложил икону из старого иконостаса. Разочарованная женщина вернулась домой с пустыми руками. Затем она увидела еще один, последний сон, в котором ее покойный родственник сурово отчитал ее за нерадивость и показал образ, который она должна была найти. После этого Петрова вернулась в Ивановское и умоляла церковного старосту помочь ей в поисках иконы. Нужную икону они нашли совершенно неожиданно, и после того, как священник отслужил перед этой иконой молебен, Ирина исцелилась.<sup>88</sup>

Как показывают это и многие сходные повествования, в процессе исцеления участвовал не только исцеляемый – сам по себе или даже вместе с Девой Марией и с Богом. Хотя болезнь Ирины изображается как ее личное испытание, а ее излечение в конечном счете зависело от ее собственной пронизательности и действий, активное участие других лиц – ее матери, священника местного прихода и церковного старосты, а также явившихся ей во снах покойного родственника и церковного сборщика – означает, что присутствие Божией Матери в общине через Ее икону предполагает веру, пронизательность и совместные усилия многих людей.<sup>89</sup> Так, в рассказе о Казанской иконе Божией Матери из села Павловское Московской епархии Богородица изображена беседующей с одним из селян о болезни другого, и

это ясно показывает, что судьба последнего зависит от участия его односельчанина.<sup>90</sup>

Исцеляющая сила Богоматери также зависела от состояния, в котором находилась сама икона. Как правило, обнаружение или реставрация верующим забытой или вышедшей из употребления иконы вели не только к выздоровлению этого человека, но также способствовали оживлению в общественном богослужении. В 1823 г. страждущая Александра Толбузина из села Богородское Ярославской епархии решила совершить паломничество по святым местам города Ярославля в надежде излечиться от многочисленных недугов. Однажды во сне она услышала голос, который предостерегал болящую, указав, что у нее недостаточно сил для такого путешествия. Голос повелел верующей найти в местной приходской церкви копию Печерской иконы Божией Матери и помолиться перед ней.<sup>91</sup> Подобный случай описан в рассказе о больном купце из Петербурга. Тому во сне явилась Богородица и велела отправиться в Алексеевский монастырь Ярославля, чтобы отыскать Ее образ, давно забытый в хранилище, и помолиться перед ним, прося об исцелении.<sup>92</sup>

Главные препятствия на таком пути к исцелению обыкновенно были внутреннего порядка, они состояли в недостатке веры и в легкомыслии. В одном рассказе, действие которого происходит в 1840-е гг., крестьянка Феодосия Васильева видела сон, в котором голос Божией Матери обратился к ней с какой-то иконы, наказав ей найти эту самую икону и восстановить ее. «Возобнови меня, – сказал голос, – я буду помощницею христианам. Сколько лет я находилась кое-где и никто не хотел меня найти и возобновить». Когда Феодосия, которая, по-видимому, страдала от ложной беременности (*pseudocyesis*), спросила, как она найдет неизвестную икону, то получила загадочный ответ: «Когда ты отправишься в путь, ты найдешь ее». Затем во сне же она увидела мальчика, и тот показал ей икону, которую ей предстояло найти.

Когда Феодосия нашла икону в церкви соседнего прихода и увидела, в каком плачевном состоянии та находилась, она твердо решила восстановить икону незамедлительно. В тот день дома с ней случился приступ наподобие эпилептического припадка, во время которого она услышала голос, сказавший ей: «Зачем ты стала заботиться об этой иконе, она валялась сто лет, пусть бы валялась еще двести». Хотя Феодосия боролась с сомнением, она осталась твердой в своем намерении и собрала деньги, необходимые для реставрации иконы. Вскоре она столкнулась с новым препятствием: церковный староста, от которого зависела реставрация иконы, сначала не внял

просьбам Феодосии, за что позже испытал гнев Божий. Феодосия тем не менее не отступила перед трудностями такого рода, которые еще не раз вставали на ее пути, прежде чем наконец она излечилась молитвами перед этой самой иконой.<sup>93</sup>

Что можно сказать о верующих, которые искали исцеления в молитвах перед иконой или связанных с ней трудах? Как было отмечено, социальный статус главных действующих лиц сказаний об иконах менялся с течением времени. Простые миряне – мужчины и женщины – стали появляться в таких повествованиях как главные герои начиная с XV в. и прочно заняли это место в сказаниях XVII–XIX вв. Впрочем, вполне возможно, что для верующих имело второстепенное значение, к какому времени относится сказание или когда была написана икона; некоторые сказания не содержат прямых указаний на время их возникновения, – вероятно, потому что часто они были составлены на основе устных рассказов, где делался акцент на сюжете, а не на временных координатах излагаемой истории.<sup>94</sup> Для верующих время создания образа – то, что представляет большой интерес для современных искусствоведов, не имело принципиального значения.<sup>95</sup> Более значительным, с точки зрения верующих, была особенность того чуда, которое явила икона, а также вера в возможность новых чудес в ответ на их молитвы.

Отвлекаясь от вопроса о времени появления сказаний, можно отметить, что в повествованиях об исцелениях фигурируют представители всех социальных и возрастных групп: князья,<sup>96</sup> крестьяне,<sup>97</sup> дети,<sup>98</sup> горожане,<sup>99</sup> духовенство<sup>100</sup> и т. д. Несомненно, иконы Богородицы внесли разнообразие в социально-гендерный портрет русского православия, в котором преобладали мужские монашеские образы. Сказания об иконах, героями которых являются женщины, заслуживают особого внимания не только потому, что росло число публикаций таких рассказов, но также потому, что через эти рассказы религиозный опыт женщин вошел в анналы истории православной церкви. Сказания позволяют нам увидеть Деву Марию среди тех, кто почти не имел голоса среди чинов церковной иерархии и чьи переживания и мысли вследствие этого труднее выявить и описать. Иконы Богородицы, возможно, более, чем какое-либо другое проявление духовной жизни, свидетельствуют об участии женщин в христианстве восточного образца.<sup>101</sup>

Причины, по которым главными героями сказаний об иконах стали женщины, различны, но все они типичны для жизни женщин. Например, в рассказе о дворянке из Тульской епархии, которой обязана особым почитанием икона Божией Матери, именуемая «Туч-

ная Гора», говорится о том, что ее стали преследовать мысли о самоубийстве в результате переживаний, которые она испытала как новобрачная в доме родителей мужа.<sup>102</sup> В другом повествовании некая «знатная женщина» из Москвы впала в отчаяние после того, как на нее обрушилось сразу три удара судьбы: ее муж был ложно обвинен и сослан, Государственное казначейство конфисковало ее поместье, а сын на фронте попал в плен.<sup>103</sup> Еще в одном рассказе ямщик напал на одинокую женщину, монахиню Мирону Данкову, которая потом, всю дорогу от Москвы до Вознесенского монастыря, боялась, что ее убьют.<sup>104</sup> Переживания женщин, которые испытывали трудности с зачатием или родами или которые мучились со своими больными детьми, также побуждали особенно почитать иконы Божией Матери.<sup>105</sup> Почитание Богородичных икон ассоциировалось, кроме того, с женщинами, которые страдали от различных форм душевной болезни, обычно называемой беснованием или кликушеством.<sup>106</sup> Согласно описанию из романа Достоевского «Братья Карамазовы», это состояние – «страшная женская болезнь <...> свидетельствующая о тяжелой судьбе нашей сельской женщины, болезнь, происходящая от изнурительных работ слишком вскоре после тяжелых, неправильных, безо всякой медицинской помощи родов; кроме того, от безвыходного горя, от побоев и проч.»<sup>107</sup>

Многие из рассказов несут как бы два противоположных смысла. С одной стороны, в них часто изображены женщины, которые в целом терпели или по крайней мере пытались вынести свое положение. Эти повествования увековечивают жизнь женщин, которые сосредоточили все усилия, чтобы сделать то, что духовенство сочло бы «правильным». Так, в одной назидательной повести о «Добром слове жене, у которой муж пьяница» печаль и слезы женщины не только не осуждались, но даже поощрялись как способ облегчить ее тяжелое положение, но при условии, чтобы она не жаловалась публично, поскольку такой открытый протест только сыпал бы соль на ее душевные раны. В этом наставлении женщине напоминали, что она «одной плоти» со своим мужем. «Он – голова твоя, – утверждал автор. – А когда у тебя голова болит – разве ты снимешь ее с плеч?»<sup>108</sup>

С другой стороны, хотя часто женщины действительно долго терпели свои страдания, в рассказах об иконах они были увековечены не столько за их долготерпение, сколько за силу и цельность своей личности и за торжество справедливости, которого они в конце концов добиваются с помощью Девы Марии. Когда дело касалось физической или душевной болезни, Божия Мать часто стреми-

лась умерить страдания, вызванные болезнью. Обычно это означало выздоровление женщины или, при страданиях матери из-за своего ребенка, улучшение его здоровья или устранение опасности для его жизни.

Однако в случаях, когда поведение супруга угрожало благополучию женщины, Дева Мария не всегда стремилась примирить мужа и жену. Конечно, существуют хорошо известные рассказы, в которых Пречистая прилагала немалые усилия, чтобы просветить и духовно наставить мужа-обидчика. Например, в одном сказании, известном в России по греческому первоисточнику, мужа, которому стала ненавистна его благочестивая жена, «человек с хитрым взглядом» (позже мы узнаем, что это был дьявол) соблазнял обменять ее на большую сумму денег. Финансовые затруднения подтолкнули мужа пойти на эту сделку. Он согласился привести свою жену в сумерки в глухое место за городом, где «человек с хитрым взглядом» должен был вручить ему взамен заранее оговоренную сумму. По пути на место встречи ничего не подозревавшая жена увидела храм и попросила мужа остановиться, чтобы она могла помолиться в храме. Хотя муж отказался войти в церковь, он не отказал жене в ее просьбе. Она вошла и заснула в молитвенном успокоении перед иконой Богородицы. Спустя некоторое время к ничего не подозревавшему мужу из храма вышла похожая на его жену женщина, с закрытой головой, и они отправились в путь. Вскоре муж стал испытывать сомнения, следует ли ему делать то, что он задумал. Он пришел в ужас, когда увидел, что «человек с хитрым взглядом» был не кто иной, как дьявол, а на месте его жены оказалась другая женщина, а именно Дева Мария, которая вступила в борьбу с дьяволом. Чувство ужаса «просветило» мужа и изменило его отношение к жене.<sup>109</sup> Подобные рассказы создают образ Божией Матери, Которая печется о православных, «источающи чудную воду и измывающи сердца черноты».<sup>110</sup>

Однако молитва женщины о помощи, обращенная к Богоматери, не влекла за собой неизменно нравственное исправление мужа. Многие зависело также и от характера супруга. Так, в одном сказании благочестивая дочь купца Анна вышла замуж за человека, который стал дурно с ней обращаться, запретил ей навещать родителей и посещать церковь. Изменив ей и растратив все ее приданое, он в конце концов бросил и ее, и их пятилетнюю дочь. Анна, будучи вполне невинна, ибо «она исполняла только волю мужа как послушная и кроткая жена», поделилась своими горестями только с Богородицей, молясь перед Ее иконой. Когда она сама нашла мужа, чтобы попросить у него денег на содержание ребенка, и тем самым

разоблачила его в глазах его новой жены и новой семьи, он разгневался и из чувства мести подал на нее в суд. Помимо всего прочего, он обвинил ее в краже денег. В ходе судебного разбирательства с мужем Анны случился приступ буйного помешательства, и он повесился. В отличие от мужа, Анна сохраняла надежду и не теряла уверенности в себе и в своей правоте. Такова сила надежды и веры, говорится в заключение этого рассказа, в духовное наставничество Богородицы.<sup>111</sup>

Приветствуемая как «тихое прибежище» Богоматерь обычно помогала верующим найти смысл жизни и объяснить значение дурных событий. Она воплощала надежду, к которой верующие обращались, чтобы найти свое собственное «лицо», когда их личность оказывалась под угрозой из-за разрушительного действия физических и эмоциональных недугов. Верующие, изображаемые в подобных рассказах, не были частью безликой массы, как может показаться из описания писателя-народника В. Г. Короленко, приведенного в предыдущей главе. Верующие, собравшиеся вокруг иконы Девы Марии, сохраняли свое «я» перед этим образом и оставались уникальными личностями с собственной неповторимой судьбой. В совместной молитве, в которую складывались их голоса, звучал ясно различимый голос каждого. Возможность исцеления, как свидетельствуют судьбы Богородичных икон, таким образом, коренилась в вере и надежде самого верующего. И в то же время каждый случай исцеления укреплял в общине верующих ощущение присутствия среди них Богородицы и, следовательно, Самого Бога.

### Упорядочение общинной жизни

Некоторые рассказы, связанные с особочтимыми иконами Богородицы, не только повествовали о формировании общинности, но также говорили о порядке в общине. В таких рассказах Дева Мария и Ее иконы не делали различия между людьми по их рангу или месту в иерархической структуре церковной жизни. Обращаясь преимущественно к теме сомнения и неверия, эти сказания часто повествовали о драматических изменениях в отношениях внутри церковной общины и изображали перераспределение ролей и влияния в ней – и тем самым бросали вызов привычным для этого мира нормам и представлениям.

В наибольшей мере изменения касались вопроса о повиновении, «послушании», в том виде, как эта тема затрагивалась в расска-

зах, включавших эпизоды со снами или видениями. Послушание не было особенной чертой, присущей только русскому православному христианству, но было свойством восточной православной духовности в целом. Укрепившаяся особенно в III–IV вв. в монашеской среде практика послушания отражала свойства культуры, основанной на мысли, что не каждый может в равной степени распознать деяния Святого Духа.<sup>112</sup> Хотя учение православной церкви гласит, что особенностью духовной жизни является повиновение, или послушание, в отличие от «плотской жизни», характеризующейся непокорностью и неподчинением, – это положение обыкновенно касалось отношений с Богом, а не с другими людьми. Духовная практика, согласно православному учению, была сосредоточена в сердце, которое «воле Божией покорно и согласно».<sup>113</sup>

Представление о том, что не каждый способен распознавать деяния Святого Духа в своей жизни, подчеркивало особую роль старцев в русском православии. Интересно, что, хотя старцы часто фигурировали в рассказах об иконах, обычно это происходило во время сна или при видении. В этом смысле можно сказать, что в рассказах об иконах разнообразный и изменчивый религиозный опыт общины часто переносился обратно во внутренний мир отдельной личности, требуя от человека силы воли и пронизательности.

В этой связи рассказ об Абалацкой иконе Божией Матери типичен во многих отношениях. В рассказе, действие которого относится к XVII в., вдова Мария увидела во сне икону Божией Матери, и по одну сторону от Богородицы был изображен святитель Николай, а по другую – Мария Египетская (ил. 5.4). Вдова Мария услышала голос, идущий от иконы, который повелел ей объявить народу, чтобы народ построил церковь в честь иконы Божией Матери с двумя приделами, одним – в честь Николая Чудотворца, а другим – в честь преподобной Марии Египетской. Во втором видении, которое последовало вскоре, Мария услышала голос святителя Николая, который напоминал ей о необходимости сообщить об этом видении людям, поскольку от отклика людей зависели процветание и судьба местной церковной общины. «Если они [люди] не послушают этого, – предупредил он, – то увидят гнев Божий, и не только умрет [их] священник, но умрут и лучшие из прихожан». Однако Мария все еще колебалась, рассказать ли кому-то о своем откровении, так как она боялась, что ее осмеют. Только после третьего видения, в котором святитель Николай пригрозил, что гнев Божий обрушится на нее саму за ее сомнения, Мария набралась храбрости, пошла к своему духовнику и попросила его объявить о видении другим. Однако



духовник, в свою очередь, был полон сомнений и никому не поведал об откровении Марии.

В четвертом, и последнем, видении святитель Николай явился Марии еще раз, выговаривая ей за ее бездействие. Он предупредил, что если та промедлит сколько-нибудь еще, ее разобьет паралич. Он также убеждал ее не беспокоиться об отклике на ее сообщение окружающих. «Если же объявишь, но тебя не послушают, тогда не ты, а они пострадают». После последнего видения вдова Мария попросила о встрече с епархиальным архиереем, рассказала ему о том, что она пережила, и затем поведала об этом другим. Православные, включая епископа, сочли, что Мария заслуживает доверия, и начали строительство церкви.<sup>114</sup>

Этот рассказ отличается несколькими интересными особенностями. Во-первых, в нем подразумевается, что любой член церковной общины может стать свидетелем откровения и, соответственно, заслуживает того, чтобы его выслушали. Во-вторых, такие рассказы показывают, что безмолвие не всегда является добродетелью. Хотя Деву Марию могли представлять так, как будто Она в Своей жизни «слагала все в Своем сердце», в сказаниях об иконах Она отнюдь не бессловесна. В них рассказывалось, как Она побуждала верующих всех общественных и духовных состояний не безмолвствовать и при необходимости свидетельствовать пережитое ими откровение. Личные откровения, согласно этим рассказам, несли те знания и впечатления, которые требовалось обнародовать в интересах благополучия всей общины. Чтобы помочь отдельным лицам преодолеть свои сомнения или страх перед обществом, Деве Марии часто приходилось настойчиво укорять верующих за их застенчивость и угрожать наказанием за молчание.<sup>115</sup>

В рассказе XVI в. о Казанской иконе Божией Матери, хранящейся в Тобольске, говорится об уроках, полученных дьяком Иоанникием за его неверие и нерешительность. В его снах какой-то святитель, внешне похожий на Иоанна Златоуста, призывал Иоанникия убедить общину построить церковь в честь Божией Матери и поместить в этой церкви принадлежавшую общине Казанскую икону Богородицы. При этом святитель также наставлял Иоанникия относительно ежегодного чествования иконы. Поскольку Иоанникий побоялся рассказать кому-либо о бывших ему видениях, святитель продолжал являться ему во снах, каждый раз все сильнее укоряя дьяка за бездействие и угрожая не только ему, но и целому городу гневом Божиим.

Его непослушание привело к тому, что однажды, когда Иоанникий читал сказание о явлении Казанской иконы Богоматери по

случаю празднования иконы, внезапно он упал на землю и потерял сознание. Позже герой рассказывал, что по ходу чтения сказания он увидел, как в церковь вошел святитель, знакомый ему по снам. Когда читающий дошел до того места в сказании, где казанский архиерей публично раскаялся в первоначальных сомнениях по поводу рассказа за Матроны, святитель подошел к Иоанникию и обвинил его в том, что тот и сам не верит в читаемый текст. Затем он ударил Иоанникия своим посохом, проговорив: «Будь отныне дряхл до тех пор, пока не совершится божественное дело». От страха Иоанникий упал на землю без сознания. Когда Иоанникий пришел в себя, он начал с того, что поведал окружающим, что с ним произошло.<sup>116</sup>

Хотя в сказаниях об иконах нередко заходила речь о скептицизме духовенства в отношении свидетельств мирян, это не означает, что эти сказания являлись антиклерикальными по своей направленности. Изображая неверие и сомнение как состояние, свойственное всем членам духовной общины, такие сказания служили «профилактикой» против клерикализма, поскольку они стирали иерархические различия между духовенством и мирянами перед лицом святости. Церковь и истина в этих сказаниях никогда не отождествлялись исключительно с духовенством. Более того, в них подчеркивалась роль отдельно взятого верующего в поддержании целостности и благополучия всей церковной общины.

Во многих сказаниях, как, например, в повествовании об Абаляцкой иконе, показывалось, что духовенство нередко шло навстречу личным переживаниям простых прихожан – и мужчин, и женщин. В рассказе XIX в. об иконе Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» говорится о том, как один купец вспомнил об иконе, хранившейся в его приходской церкви в сибирском городе Тобольске, и это спасло ему жизнь. В результате духовенство стало поминать эту икону в церкви каждое воскресенье после окончания Божественной Литургии. Купец попросил у митрополита благословения на то, чтобы икону чествовали ежегодно во время установленного для нее праздника 24 октября, и получил на это согласие владыки.<sup>117</sup> Аналогично, в рассказе XIX в. о Черниговской иконе Божией Матери, хранящейся в Гефсиманском скиту Московской епархии, митрополит Московский Иннокентий выразил желание встретиться с крестьянкой, чье исцеление стало причиной особого почитания иконы.<sup>118</sup> Таким образом, хотя обновившиеся чудотворные иконы играли роль, подобную той, что играли видения Девы Марии в католической Европе, а бы характеризовала значение чудотворных икон в православии не столько как переворот в иерархических отношениях и в организа-

ции церкви, сколько как постоянное напоминание о неустойчивости этих отношений.<sup>119</sup>

В то же время сказания об иконах содержали предупреждение, адресованное духовенству и мирянам, о соблазнах, сопряженных с близостью к церковной святине. В рассказе XV в. о Колочской иконе Божией Матери, что прославилась близ Можайска, говорится о судьбе бедного крестьянина Луки, который обнаружил явленную икону на дереве около своего дома. Когда после молитвы перед этой иконой получил исцеление увечный калека, новость о свершившемся быстро распространилась. По знамению, сообщается в сказании, Лука начал ездить с иконой по селам и городам, включая Москву. Не встречая нигде препятствий, Лука пользовался вниманием духовенства, сановников и мирян, куда бы он ни поехал. В Москве даже сам митрополит Московский Фотий приветствовал его и икону. В благодарность за многочисленные исцеления, имевшие при этом место, верующие щедро одарили Луку деньгами, жертвуя их на возведение церкви в честь новоявленной иконы. Хотя Лука в конце концов вернулся в свою родную деревню Колоч и действительно построил там храм в честь иконы, немалую часть средств он употребил на собственные нужды. Помимо прочего, он построил себе роскошный дом и нанял слуг. Более того, Лука стал высокомерен с представителями власти, которые терпели его лишь потому, что полагали, будто Богоматерь сочла его достойным. Только столкновение с медведем, который чуть было не загрыз Луку, «вразумило» его и заставило раскаяться. После этого случая он пожертвовал все свои владения на строительство монашеской общины, в которой позже пострится в монахи.<sup>120</sup>

Заметим еще раз, что такие напоминания о смирении относились не только к мирянам, которые сбились с пути. Российский свод Богородичных сказаний повествует и о случаях, когда Пречистая спасала духовенство от соблазнов, с которыми сопряжена причастность к власти. Например, в одном рассказе о Владимирской иконе Божией Матери описывалось, как были укрощены амбиции одного из представителей духовенства, помышлявшего стать епископом.<sup>121</sup> В XIX в. в России была хорошо известна похожая повесть о высоко почитаемом византийском монахе Феофиле, вошедшая в Четьи Минеи Димитрия Ростовского. Повесть показывает, как Дева Мария смирила церковных карьеристов. На истинно благочестивых основаниях Феофил отказался от посвящения в епископы после смерти своего наставника, занимавшего этот пост. Его «падение» произошло, когда назначили нового епископа и когда Феофил прибег не

только к интригам и обману, но даже письменно отрекся от Христа и Богородицы, чтобы вновь обрести утраченную власть и влияние.<sup>122</sup> Лишь после того, как он провел почти сорок дней в покаянной молитве перед иконой Богородицы, Она явилась Феофилу и простила ему нанесенное Ей оскорбление. Она также дала знать Феофилу, что будет заступницей его перед Богом, чтобы тот принял покаяние провинившегося. Только через молитву перед иконой и благодаря содействию Богоматери Феофил чудесным образом получил обратно подписанный им раньше договор с дьяволом. Это было знаком того, что он прощен Богом.

Таким образом, сказания, связанные с осособчимыми иконами, вводят нас в церковный мир, в котором различия между мирянами и духовенством играли второстепенную роль. Разграничение между «подчиненными» мирянами и «богонаправляемыми» иерархами, которое так резко провел митрополит Макарий (Булгаков), нередко стиралось в мире чудотворных икон Божией Матери. Как духовные центры особого рода, такие иконы порождали рассказы, которые, не подрывая установленный церковью порядок, в то же время не обязательно отражали иерархический образ мышления. Сказания о Богородице и Ее иконах указывали на иной род церковного объединяющего мышления, который сосуществовал с чисто иерархическим.

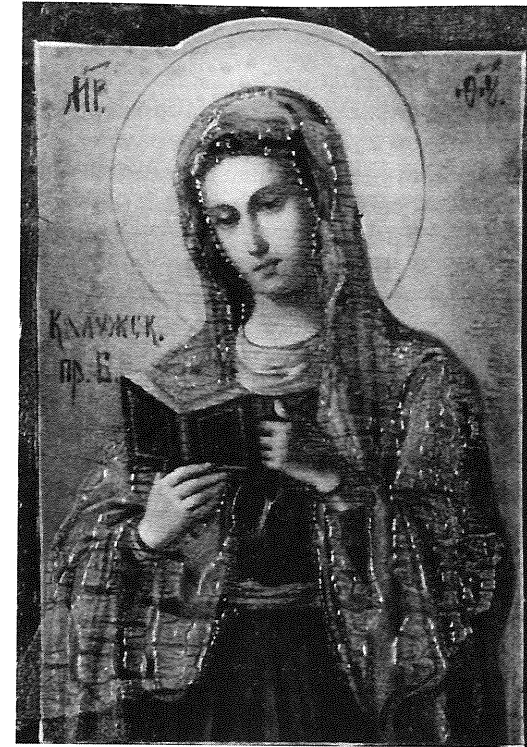
### Определение границы общины

В 1748 г. две молодые служанки в поместье Василия Хитрова Калужской епархии занимались уборкой чердака в барском доме. Одна из девушек, отличавшаяся благочестием, нашла то, что она сочла портретом монахини, читающей книгу, и показала этот портрет своей более дерзкой подруге Евдокии. Евдокия плюнула на портрет, сказав: «Вот как я боюсь твоей игуменьи». Как только она вымолвила эти слова, она потеряла зрение, дар речи и забилась в конвульсиях. Ее семья и сам помещик Хитров решили, что девушка находится на пороге смерти. Однако в ту ночь матери и отцу Евдокии привиделся одинаковый сон, в котором им явилась Богородица и объяснила, что своим бесстыдным поведением их дочь оскорбила не настоятельницу монастыря, а Саму Ее, Марию. Евдокия оскорбила образ Богоматери, через который, как сказала Дева Мария, Она будет «по воле Сына [Ее] и Бога <...> ходатайствовать за [их] город». Затем Она приказала родителям Евдокии известить о случившемся

их приходского священника. Она также посоветовала им отслужить молебен и окропить страждущую девушку святой водой. Когда родители исполнили все указания, Евдокия вылечилась, а икона, которая стала известной как Калужская икона Божией Матери (ил. 6.3), сотворила и другие чудесные исцеления, включая исцеление дочери помещика Хитрова.

Сюжет этого сказания напоминает развитие событий во многих других сказаниях об иконах. Говоря об изменении в настроениях Девы Марии, отражающихся в подобных рассказах, Василий Дороникин заметил, что, проявляя благоволение к правоверным, Богородица в то же время «во гневе отворачивала лицо Свое от тех, кто не хотел почитать <...> Ее Пречистого образа». <sup>123</sup> Гнев Богоматери, как его описывают в православной России, не был чем-то исключительным. В своем исследовании «темной стороны святости» на материале видений Марии в католической Италии социолог Майкл П. Кэррол сопоставил Марию из рассказов о видениях с Марией, «почитаемой Вселенской Церковью». Последняя, утверждал он, представляет Марию символом тепла и благовоспитанности, а также, в либеральном Ее истолковании, женским лицом любящего Бога. Между тем как Мария из некоторых рассказов о видениях предстает «властной богиней, которая требует поклонения и желает использовать свою огромную власть над природой для того, чтобы заставить людей почитать Ее». <sup>124</sup>

Воздерживаясь от комментариев о роли и о месте образа Девы Марии в римско-католической традиции, я хотела бы подчеркнуть, что подобная интерпретация образа Марии применительно к русскому православию была бы ошибочной. Из того, что мы знаем о чудесах и об иконах, из того, что было уже сказано о Деве Марии и о жизни общины, ясно, что верующие в России не смотрели на Богоматерь как на одинокую, мстительную богиню, находящуюся на небесах, чьей первейшей заботой было снискать поклонение верующих. По меньшей мере, анализируемые нами сказания могут быть истолкованы в том же духе иконопочитания, который вдохновлял иконофилов в Византии, когда они приводили аналогичные рассказы и доказывали необходимость использовать иконы в «правильном почитании», которое предполагает сам термин «православие». В этом отношении рассказы, которые напоминают историю Калужской иконы, служили подкреплением тому, что пелось во время богослужения, например, в день чествования Казанской иконы Божией Матери: «Аще кто не чтит Пресвятыя Богородицы, и не поклоняется иконе Ея, анафема да будет». <sup>125</sup>



6.3. Икона Богоматери, именуемая «Калужская». XIX в. Музей икон при храме во имя Св. Анны, Стурбридж, Массачусетс, США

В этих рассказах говорилось не только о Марии и Ее иконе, но также и об отдельных верующих и об общинах, с которыми такие истории были тесно связаны. В них Богородица изображалась словно стоящей на разных рубежах церковной жизни в Своем стремлении защитить, иногда с помощью крайних средств, целостность этой жизни. Например, в рассказе о Калужской иконе Богородицы, приведенном выше, Богородица объясняет Свои суровые действия применительно к неблагочестивой Евдокии, ссылаясь на ту миссию этой иконы, что была уготована Ей в жизни общины. В самом деле, как свидетельствует история образа, позже Калужская икона оказалась тесно связанной не только с губернским городом Калугой, но и с судьбой России в целом. <sup>126</sup> То, что сначала казалось относящимся к одной только Евдокии, в долгой перспективе имело значение для других верующих, поскольку она осквернила и отвергла образ,

которому суждено было стать святыней для местной общины и для целой нации.

Сходная реакция Богородицы на иконоборческие действия нашла отражение и в других сказаниях. Например, сказания, в которых говорится о суровом ответе Марии вора, грабившим храм и снимавшим с икон драгоценные ризы, представляют Богородицу хранительницей тех воспоминаний верующих, что были воплощены в похищаемых украшениях. Кража этих предметов была не только святотатством, но и серьезным прегрешением против членов общины, которые почитали Богородицу. Насилие по отношению к Богородичной иконе было также знаком неуважения к чувствам тех, кто особо чтит Ее образ.

В этом же ключе нужно понимать рассказы, в которых Дева Мария угрожает тем, кто не выполняет Ее распоряжений. В середине XVII в. женщина из Новгородской епархии, Екатерина, вследствие одержимости, овладевшей ею вскоре после замужества и не оставлявшей в течение семи лет, впала в такое отчаяние, что неоднократно подумывала о самоубийстве. Моля Богородицу облегчить ее страдания, она дала обет, если исцелится, постричься в монахини. Выздоровев, она забыла о своем обете и продолжила жить в замужестве.

Однажды Екатерина вспомнила о невыполненном обете и вновь занемогла. Согласно рассказу, Дева Мария явилась к недужной и напомнила о ее забывчивости. Она велела Екатерине объявить всем о бывшем той видении и предостеречь людей от гнева, зависти и пьянства и побудить их проникнуться искренней любовью друг к другу, соблюдать воскресные дни и праздники. Когда Екатерина не выполнила этого наказа, Богородица явилась ей еще дважды, и лишь тогда, когда женщина ослушалась в третий раз, Дева Мария наказала ее серьезной болезнью, чем-то вроде паралича, – у героини искривилась шея, перекосило рот и ослабло тело. Затем Богородица дала ей последний шанс, потребовав отыскать определенную Богородичную икону и украсить ее. Только когда Екатерина выполнила задание, она наконец излечилась.<sup>127</sup>

Заслуживают внимания две особенности приведенного рассказа. Во-первых, беды женщины начались после того, как она нарушила данный ею обет. Обет являлся важнейшим элементом в личной и общественной жизни православных. Как отдельные лица, так и община в целом ставили свое благополучие в зависимость от отношений с Богом, построенных по принципу завета. Поэтому неудивительно, что в сказаниях об иконах говорится о наказаниях

за нарушение такого рода соглашений. Невыполнение соглашения подразумевало духовную неустойчивость, которая могла иметь разрушительные последствия как для самого верующего, так и для окружающих. В таких случаях Богородичные иконы стояли на границе памяти и забвения – они помогали людям и общинам оставаться сосредоточенными на священном, направляя их внимание и память. Во-вторых, указания Девы Марии в приведенном сказании подразумевали нечто большее, чем исцеление от недуга одной только больной женщины. Как и в предыдущем сказании, приватное, на первый взгляд, соглашение между Екатериной и Богом – ее обет – и его последующее нарушение могли отразиться на жизни всей общины. Не вступив в монастырскую общину, она тем самым отвергла мир молитвы, которая составляла суть монашеской жизни. К тому же, игнорируя второй наказ Богородицы – напомнить о соблюдении святости воскресного дня, она устранилась от сохранения общины. В конце концов она все-таки помогла поддержать церковную общность, найдя и передав верующим заветную икону, которая стала особо почитаться в местной общине.

Тон сказаний об иконах несколько менялся, когда речь заходила о представителях других вероисповеданий. В XVII в. крестьянин Лев Шапок из Минской епархии нашел в чаще леса икону Божией Матери. Воспринимая появление иконы как проявление милости Божией, Шапок и его односельчане начали строить на этом месте церковь, не спросив разрешения у землевладельцев, аристократической семьи Радзивиллов. Эконом имения Иаков Пакоша, который, как оказалось, был кальвинистом, прознал о случившемся и приказал крестьянам прекратить строительство. В результате, как гласит предание, его «постигло наказание Божие». Его раздавила его же собственная лошадь, когда он ехал к тому месту, где ранее нашли явленную икону. В память об этом событии верующие воздвигли на месте его гибели крест и со временем возвели там часовню.<sup>128</sup>

Хотя в сказаниях об иконах православные верующие также испытывали гнев Божий, судьба Пакоши приобретает особое значение в свете его религиозных взглядов. Суровость наказания, несомненно, была связана с тем, что герой был приверженцем протестантской веры, которая в сознании русских православных людей ассоциировалась с иконоборческими тенденциями. Аналогичным образом сказание о хорошо известной Почаевской иконе Божией Матери повествует о лютеранине, жившем в XVII в. и унаследовавшем землю, на которой стоял монастырь, где хранилась икона. Он взял икону из монастыря и принес ее домой, задумав поглумиться над право-

славной верой. На жену святотатца, которая в ходе этого представления играла роль священника, напал недуг, так что ее стали мучить судороги. Она исцелилась только тогда, когда икону вернули в монастырь.<sup>129</sup> Наконец, в сказании о Казанской иконе из деревни Табынское Уфимской епархии описывалось иконоборческое поведение нескольких башкир-мусульман. За осквернение иконы все они были наказаны слепотой.<sup>130</sup>

В приведенных и в других сходных рассказах Дева Мария предстает перед нами как бы стоящей на границе между православной общиной и другими верованиями. В этих рассказах Она использует Свои иконы, чтобы показать правоту и силу православия.<sup>131</sup> Как его защитница и опора, Дева Мария несла ответственность за обращение верующих других религий в православную веру.<sup>132</sup> В нескольких рассказах, в том числе в рассказе о башкирах, есть эпизоды, когда Мария лишает людей зрения до тех пор, пока несчастных не «озарит» луч благодати и они не примут Ее веру. Только после этого наказанные обретали «зрение» и способны были увидеть правду православия.

Важно, однако, отметить, что в сказаниях об иконах представители разных вероисповеданий вовсе не обязательно представляли враждебными по отношению к Богородичным иконам. В некоторых рассказах при изображении их иконоборческого поведения действительно подчеркивалась – с воспитательной или с политической целью – принадлежность героев к другой религии. Тем не менее в сказаниях, которые говорили о неправославных, выказывающих особое почтение перед чудотворными иконами, эти же люди другой веры предстают как источник вдохновения и пример для подражания. Например, икона Успения Божией Матери, связанная с известным Пюхтицким православным монастырем в Эстонии, начала свою жизнь благодаря доброй воле, проявленной группой лютеранских пастырей.<sup>133</sup> Особое почитание копии Владимирской иконы в Витебской епархии началось с исцеления еврея, и, как сообщалось, не только православные христиане, но также евреи и католики почитали этот образ.<sup>134</sup> Сходным образом в сказании об особо чтимой иконе Божией Матери из Екатеринославской епархии говорилось о мусульманине, крымском хане, обратившемся к иконе с молитвой перед битвой.<sup>135</sup> В таких повествованиях присутствие и деяния Девы Марии выходят за границы, которые разделяли различные вероисповедания и сквозь которые проникал Ее спасительный голос, «вразумляющий нас» и – как сказано в одном старинном тексте – «соединяющий всех в единое стадо».<sup>136</sup>

## Народ избранный

В своей проповеди в день общенационального праздника Казанской иконы Божией Матери, которая в то время была, пожалуй, самой почитаемой иконой в России, священник Астраханской епархии Петр Ильинский вспоминал об истории этой иконы и ее роли в судьбе России. При этом особое внимание он уделит небывалому чувству народного единения, которое икона вызывала у верующих, когда надвигалась угроза иноземного господства. Так, во времена Смуты силой этого образа Русская земля объединилась в молитвах и постах и «встала на защиту себя, как один человек». Поэтому церковное празднование дня иконы Казанской Божией Матери, заметил он, есть также «великий народный отечественный праздник <...> для каждого истинно русского человека».<sup>137</sup>

Образ Марии, как он предстает в Ее иконах, даже в большей степени, чем образ самого Иисуса или какого-либо святого, олицетворял «живое взаимодействие» между религиозным и национальным самосознанием православных жителей России. Уже в древнейшей русской летописи, «Повести временных лет», рассказывающей об истории Киевской Руси от ее зарождения до начала XII в., Дева Мария выступает как защитница Русской земли от врагов, и поэтому Ее образ тесно связан с национальной и государственной историей России.<sup>138</sup> Традиция представлять историю России как деяния Девы Марии и, в особенности, как историю Ее икон продолжила свое развитие в конце XIX–начале XX в. При этом духовенство обычно использовало празднования в честь общеизвестных чудотворных икон Богоматери для того, чтобы укрепить идущие из глубины веков представления о том, что Россия является «домом» и «уделом» Богородицы и что Ее многочисленные чудотворные иконы – лишь одно из средств, которыми Она демонстрирует избранность России.<sup>139</sup> Как писал в 1915 г. Димитрий Можайский, для православных русских история Отечества есть в то же время «изображение чудес, сотворенных для него Матерью Божией».<sup>140</sup> По утверждению священника Симбирской епархии Серафима Введенского, «ни один другой народ не был свидетелем стольких знамений и чудес, совершенных иконами, как мы, русские».<sup>141</sup>

Действительно, в сказаниях о Богородичных иконах почти не чувствуется никакого различия между национальной или политической историей русского народа и Священной историей человечества, и это подталкивало верующих воспринимать два разных пространственно-временных плана как один и тот же. Так, в 1907 г., в

связи с чествованием иконы Казанской Божией Матери, известный священник Иоанн Восторгов напомнил верующим о всемирном мессианском предназначении русского народа. Он утверждал, что Россия среди народов, исповедующих христианство, занимает уникальное положение в пространстве и во времени. В Западной Европе, как указал Восторгов, роль христианства, которое появилось там раньше, чем в России, постепенно ослабевала. В то же время христианство на Востоке, по его выражению, пало жертвой борьбы с «фанатическим магометанством». В этот момент истории, заявлял Восторгов, «Господь возлагает новый светильник веры правой <...> среди народа русского». «Промысл Божий, призывая нас, русских славян средней Европы в лоно Церкви Христовой, в самом географическом положении нашей страны на границе Европы и Азии, Запада и Востока <...> указал нам великую звезду: нести полученное сокровище чистой и истинной веры к мало известному востоку и северу Европы и далее <...> в Азию бороться с мраком язычества <...> просвещать дикие многочисленные племена инородцев и приобщать их к участию в Царстве Божием и в жизни образованного человечества».<sup>142</sup>

В назидательной литературе часто подчеркивалось, что на протяжении своей истории Россия пользовалась любовью и расположением Богоматери. Времена славы и испытаний страны были связаны с Богородицей и нашли отражение в прославлении Ее самых почитаемых икон.<sup>143</sup> Также говоря о чествовании Казанской иконы Божией Матери, священник Ф. Васютинский из Черниговской епархии риторически спрашивал у своих прихожан: «Кто же избавил тогда Россию от толиких бед и скорбей; кто сохранил в чистоте и целости веру православную; кто поднял дух отечественного патриотизма; кто спас русский народ от подчинения его иноземной и иноверческой царской власти?».<sup>144</sup>

Большинство особочтимых икон в дореволюционной России оставались известными только в отдельных областях страны. Тем не менее рассказы, связанные с прототипами многих из этих местно почитаемых образов – известных как различные Владимирские, Казанские, Смоленские, Боголюбские, Феодоровские иконы Знамения, – нередко затрагивали частную и общественную жизнь правителей России. Связанные с политическими интересами и личными судьбами членов императорской семьи, эти иконы оказывались на виду у всей страны, и потому побудительные причины, которые поддерживали особое почитание этих икон, со временем могли меняться. Например, знаменитая Казанская икона Божией Матери начала свою историю со сновидений 9-летней дочери стрельца Ма-

троны и исцеления слепого. Однако, как только икона стала известной царю Ивану IV, повествование о ней изменило свое направление и, оставив Матрону, обратилось к теме обживания завоеванных Россией новых территорий. В одной назидательной публикации XIX в. первоначальное чудо Казанской иконы, заключавшееся в исцелении от физической слепоты, характерным образом уже истолковывалось как знак, что икона явилась, благодаря милости Божией, «главным образом для просвещения духовным светом многих неверных, омраченных дотоле слепотою магометанского лжеучения».<sup>145</sup> Икона оказалась еще более вовлеченной в политическую судьбу России, когда она стала ассоциироваться с междоусобной борьбой начала XVII в. (в так называемое Смутное время) и с освобождением Москвы от польских интервентов 22 октября 1612 г. Интересно, что день почитания иконы, 22 октября, изначально был местным московским праздником, введенным царем Михаилом Федоровичем. Позднее, в 1649 г., его сын, царь Алексей Михайлович, издал указ, провозгласивший этот день национальным праздником, отчасти в знак благодарности за то, что накануне, 22 октября, родился его сын Димитрий.

Связь между отдельными иконами и событиями из жизни членов императорской семьи прослеживается также в конце XIX в. Когда Александр III и его семья остались невредимы при крушении поезда, в котором они ехали, 17 октября 1888 г., две относительно малоизвестные иконы Богородицы удостоились более широкого внимания публики потому лишь, что день железнодорожной аварии совпал с днем их почитания. Так, во-первых, икона Богоматери «Избавительница» была изначально связана с жизнью схимонаха из православного Пантелеимоновского монастыря на горе Афон. Вследствие того, что к годовщине крушения поезда (17 октября 1889 г.) эта икона была доставлена в «Новый Афон» на Кавказе, ее вспоминали при праздновании годовщины чудесного избавления царской семьи.<sup>146</sup> Во-вторых, 17 октября праздновалась также малоизвестная, но особо чтимая местная икона Богоматери, именуемая «Прежде Рождества и по Рождестве Дева», которая хранилась в Песношском Николаевском монастыре Московской епархии. История этой иконы началась в 1827 г. и была связана с именем капитана пехотного полка Платона Шабашева. После эпидемии холеры в 1848 г. икона стала известна шире. В ее честь была написана служба, и с тех пор на местном уровне ежегодно 17 октября отмечают ее праздник. Количество копий иконы, сделанных по заказу верующих, после катастрофы 1888 г. значительно возросло.<sup>147</sup>

Сказания, в которых говорилось об особом покровительстве Богородицы по отношению к России и защите ее от вражеских сил на восточных и западных рубежах, повествовали о наиболее тяжелых исторических периодах в жизни страны: таковы столетия борьбы с монголами, особенно в XIII–XV вв.; социальные и политические потрясения Смутного времени в начале XVII в.; война со Швецией на рубеже XVII–XVIII вв.; нашествие Наполеона в 1812 г. Развивая темы духовного просвещения и материнства, эти рассказы выдвигали на передний план древнее византийское представление о Богородице как о предводительнице войска – «Взбранной Воеводе победительной». Например, в истории о Феодоровской иконе Божией Матери рассказывалось, что ослепляющие лучи света, исходившие от иконы, разогнали татарское войско, которое осадило Кострому в середине XIII в.<sup>148</sup>

Сказания, в которых Богоматерь выступала в сражениях на стороне России, были не просто сказками из средневекового прошлого. В сущности, почти каждая крупная война до 1917 г. (и даже позднее), в которой Россия принимала участие, каким-то образом находила отражение в сказаниях о Богородичных иконах. Например, в 1812 г., накануне сражения с Наполеоном при Бородине, командующий российскими войсками князь М. И. Кутузов приказал своим войскам помолиться перед Смоленской иконой Божией Матери.<sup>149</sup> В письме к жене, написанном после решающего сражения с французской армией, Кутузов описал возвращение этой иконы «домой», в Смоленск. В нем он припомнил чтение из Евангелия, относящееся к этому дню, в котором говорилось о встрече двух беременных женщин, Елизаветы и Марии. Заметив, что чтение закончилось фразой «и Мария провела с ней три месяца и вернулась домой» (Лк. 1: 56), Кутузов стал размышлять о том, что икона также пробыла в его войсках ровно три месяца. Затем он писал о «материнской» помощи Девы Марии русским войскам и сравнивал три месяца, которые икона пробыла с ними в сражениях, с последними тремя месяцами беременности Богоматери. Как Ее икона разделила с русской армией все перипетии войны и все переживания, так и сама Пречистая провела последние тяжелые три месяца с Елизаветой, «на старости чревоносящей».<sup>150</sup>

В начале Первой мировой войны, в сентябре 1914 г., русские газеты сообщили о том, что воины, входившие в войсковое подразделение, которое отступало из Восточной Пруссии, удостоились видения Богоматери, которая одной рукой поддерживала Младенца Христа, а другой указывала на запад (ил. 6.4). Согласно сообщениям, транс-

портное подразделение отступавшей части оказалось отрезанным от русской группы войск и остановилось переночевать в лесу. Узнав о приближении немецких частей, русские впали в отчаяние. Зная, что они не смогут противостоять врагу и предвидя конец жизни, некоторые солдаты стали молиться. В 11 часов вечера уже потерявшие всякую надежду офицер и солдаты вдруг, как они рассказывали позднее, увидели в ясном ночном небе благословляющий их образ Богородицы. Ее присутствию и благословию они приписывали позже свое благополучное возвращение в родную часть.<sup>151</sup> Иконографические изображения этого события скоро попали в печать и, без сомнения, внушая веру и надежду, пользовались большим спросом вплоть до 1917 г.

В конце XIX в. духовенство в своих проповедях, приводя рассказы о роли Девы Марии в историческом прошлом России, стремилось также истолковать значение этого прошлого для понимания настоящего в личной и в общественной жизни верующих. В 1902 г., вспоминая роль Казанской иконы в объединении русских в XVII в. против польской интервенции, священник из Самарской епархии призвал прихожан примерять образ Богородицы как освободительницы России от врагов к своей собственной духовной жизни. Он утверждал, что каждый человек – воин на поле своей души, где только постоянная самопроверка и ежедневная исповедь могут обеспечить ему победу. Как воины обращались к Богородице на полях сражений, точно так же он побуждал правоверных обращаться к Ней за помощью в их собственной духовной брани.<sup>152</sup> Таким образом, верующие могли переосмыслить рассказы о военных и политических победах православной страны в сочетании с личным опытом, черпая здесь силы для преодоления встречающихся на их пути жизненных трудностей.

Рассказы о былых военных подвигах при участии Богоматери приобрели особую важность в ходе Русско-японской войны 1904–1905 гг. Духовенство обратилось к истории таких икон, чтобы вдохновить мирян «стоять как один человек», подобно тому, как это делали их предки и как о том повествуют сказания о чудотворных иконах. Один епископ утверждал, что помещенные в этих сказаниях воспоминания о прошлом «властно просят в душу», чтобы учить людей, как молиться в настоящем в надежде одержать победу над врагом.<sup>153</sup> Понятно в связи со сказанным, почему верующие истолковали кражу Казанской иконы Божией Матери в июне 1904 г. из Казанского Девичьего монастыря как знак того, что Бог перестал быть покровителем России на ее восточных рубежах.<sup>154</sup>



6.4. Чудесное явление Богоматери русским войскам под городом Августовом в Восточной Пруссии. Масло, холст. Российский государственный исторический архив (ф. 796, оп. 199, от. 6, ст. 3, д. 277а, л. 24)

Однако «враг», от которого Богородица защищала русский народ, не был непременно иноземным. В 1891 г. священник С. А. С. предупреждал о возможных последствиях теперешних социальных и политических течений в России, приведя рассказ об иконе Божией Матери «Знамение» из Новгородской епархии. Он отметил, что икона прославилась в связи с междоусобной войной, которая терзала Древнюю Русь в ту эпоху, когда феодальная раздробленность угрожала политическому единству страны. Из рассказа о Новгородской иконе «Знамение» явствует, что в 1170 г. князь суздальский объединился с несколькими другими князьями, чтобы вместе с ними захватить Новгород. Оказавшись в окружении и под угрозой неминуемого поражения, новгородцы собрались для совместной молитвы перед

этим образом Божией Матери, который они затем поместили на городских воротах. В этот момент Богородица отвратила Свой взор от нападавших и обратила его на новгородцев, являя тем знак Своей милости. В результате нападавшие были ослеплены Ее иконой и потерпели поражение. Не говорит ли и нам такой знак, задавал риторический вопрос священник С. А. С., что «междоусобица и вражда друг против друга могут отвратить пречистый лик Богородицы?». Он предупреждал об опасности свойственного современному обществу попрапия сильными слабыми и богатыми бедными, поскольку в истории Богородица всегда была на стороне угнетенных и они всегда могли воззвать к ней, моля о защите и помощи.<sup>155</sup>

В 1903 г. священник Константин Иоакимович говорил о тревожных временах падения России, обращая особое внимание на экономический аспект случившегося духовного кризиса. «Супостаты расхищают нас, соблазняют нас модными учениями, губящими душу», – писал он. Более всего он подчеркивал опасность, исходящую от древнего искушения – богатства: «И сколько к стыду нашему, к позору нашему, к несчастью нашему явилось среди нас совращенных <...> ратующих заодно с врагами нашими против нас, против веры православной и против наших народных святынь <...> За счет наш соседние страны богатеют...».<sup>156</sup>

В конце XIX в. католическая Европа смотрела на Деву Марию как на бастион в ее борьбе с веяниями нового времени. Аналогичным образом русское духовенство того времени усматривало параллели между защитой Богородицей русского народа в прошлом и текущей борьбой с «врагом» безверия, рожденным «духом современности».<sup>157</sup> В одной брошюре, опубликованной в 1912 г., автор напоминал верующим, что рост и процветание России прямо связаны с покровительством Богоматери. Однако он предупреждал, что Ее покровительство и защита – вещи безусловные. В значительной степени в духе завета между древним Израилем и Богом, сила России зависела от коллективной веры ее народа. Эта коллективная вера тем не менее подтачивалась идеями сектантов, социалистов, революционеров и «всех подобных слуг Антихриста», которых в России становилось все больше. Прислушиваясь к учениям этих людей, верующие не только «отравляли» сами себя, но также угрожали благосостоянию и целостности всего народа.<sup>158</sup> Священник из Саратовской епархии заметил, что те, кто «кричат о свободе», защищают лишь торжество произвола и «господство страстей».<sup>159</sup> Священник Арсений Покровский из Тверской епархии отметил, что расхождения во взглядах наблюдались не только в светских вопросах, но также и в вопросах веры.<sup>160</sup>



Некоторые представители духовенства воспринимали свое время как катастрофическое, видя в таких событиях, как поражение России в Русско-японской войне и революционные беспорядки, знак того, что Богородица отвернулась от русского народа.<sup>161</sup> Политически консервативный священник Иоанн Восторгов заявлял, что Россия не выполняет своего мессианского призвания. Свет христианства среди русских людей ослабел, как явствует из того факта, что кража Казанской иконы Божией Матери в 1904 г. не привела к повсеместному возмущению. Россия, предсказывал Восторгов, столкнется с многочисленными бедствиями, прежде чем снова обретет былую силу и достоинство. Эти бедствия, по его мнению, уже грядут в форме так называемого освободительного движения, которое захлестнуло всю Россию, означая тем самым победу неверия и профанацию власти.<sup>162</sup>

Другие публикации не были столь реакционными или апокалипсическими по своему тону. Напротив, в них с надеждой указывалось на продолжающиеся знамения присутствия Богородицы в России. Как утверждал автор брошюры о Черниговской иконе (1903), несмотря на то что даже верующие часто проявляли «современный» образ мыслей, Бог по-прежнему не желал смерти грешников. Вместо того чтобы отвернуться от них, Он явил Свое могущество, даровав исцеление тем, кто обращался к Богородице с мольбой. Поступая так, Бог укрепил людей в их вере и благочестии.<sup>163</sup> Аналогичным образом другой автор считал, что Бог и Богородица сами вступают в разворачивающееся сражение с неверием, являя людям новые чудотворные иконы Богородицы, чтобы воодушевить и обновить их веру.<sup>164</sup>

Именно такой общий смысл просматривается в публикациях о хорошо известной иконе Божией Матери, именуемой «Всех Скорбящих Радость» (ил. 6.5). Икона из деревни Клочки под Петербургом стала широко известна в июле 1888 г., когда «небесный огонь» – удар молнии – поразил часовню, в которой она хранилась. Хотя молния выжгла внутренность часовни и опалила другие иконы, икона Богородицы осталась неповрежденной. Два «знамения» сопровождали это чудесное событие. Во-первых, икона, которая от времени и копоти потемнела, теперь чудесным образом обновилась. Во-вторых, кружка для пожертвований, стоявшая около иконы, при падении разбилась, и при этом двенадцать медных монет каким-то образом прилипли к иконе. Новость о чудесном спасении иконы быстро распространилась, и верующие начали стекаться тысячами, чтобы приложиться к ней. Первое чудо, совершенное этой иконой, о котором



6.5. Чудотворная икона Божией Матери, именуемая «Всех Скорбящих Радость с грошиками», из часовни, воздвигнутой в честь этой иконы. 1913 г. Центральный государственный архив кино-, фото- и фонодокументов, С.-Петербург

стало известно, произошло в 1890 г., когда был исцелен 14-летний мальчик Николай Грачев.<sup>165</sup>

Как замечено в одной статье о чудесах названной иконы, данные события произошли на фоне «шатаний в вере», которые охватили Россию с 1860-х гг.<sup>166</sup> Многие авторы публикаций об иконе с «грошиками» особое внимание уделяли значению медных монет, которые прилипли к иконе. По их мнению, Богородица предпочла украсить Себя этими символами бедности, которые в Ее глазах обладали большей ценностью, чем золото или драгоценные камни, украшавшие многие из Ее икон.<sup>167</sup> Гроши были знаками или скорее обращенными к каждому требованиям пойти наперекор современной

тенденции «жить только для земных благ и удовольствий» и вести скромный образ жизни, отмеченный тяжелым трудом и свободой от суеты и роскоши.<sup>168</sup> Помимо толп верующих, которые стекались к молебнам, служившимся перед иконой ежедневно с 8 часов утра и до 6 часов вечера, икона также удостоилась покровительства императора. Царь Александр III и императрица Мария Федоровна посетили часовню в 1893 г. и пожертвовали землю, на которой позднее в честь иконы была построена церковь.

Учитывая, что в сознании верующих иконы Богородицы ассоциировались со значительными событиями прошлого и настоящего, мы не удивимся, узнав, что конец царского режима и начало новой эры в истории России оказались тоже связаны с особым образом Божией Матери. Обстоятельства возникновения этого образа типичны. 19 октября 1917 г., всего за несколько дней до штурма Зимнего дворца, в Святейший Синод поступило сообщение от митрополита Московского и Коломенского (и будущего патриарха) Тихона о крестьянке Евдокии Андриановой. Согласно этому документу, в видении, которое было ей во сне, Евдокия получила наказ найти некую икону Божией Матери в местной приходской церкви.<sup>169</sup> Когда с помощью приходского священника икона была найдена, верующие начали собираться перед иконой для молитвы. Вскоре они выразили желание, чтобы икона была принесена в их дома, церкви, на фабрики и в монашеские общины для совершения особых молебнов.<sup>170</sup> Как во многих аналогичных случаях, члены Святейшего Синода не приняли в связи с делом Евдокии Андриановой никаких действий. Поскольку икона была найдена 2 марта 1917 г., в день, когда царь Николай II отрекся от престола, верующие из села Коломенского со временем стали придавать религиозный смысл событиям, происходившим вокруг них, в свете откровения Евдокии и вновь явленной иконы. Примечательно, что икону называли «Державной» из-за особого изображения Богородицы (ил. 6.6), которое как бы утверждало, что теперь у кормила власти в России встанет Богородица.

В заключение мы можем ограничиться лишь общими размышлениями о воздействии, которое сказания, связанные с известными в России Богородичными иконами, могли оказывать на рядовых верующих и на жизнь местных общин. Как распространение этих сказаний влияло на существующие обычаи и на практику в почитании Девы Марии? Рассмотрим, к примеру, одно из традиционных изображений Казанской иконы Божией Матери (ил. 6.7), которая признается символом русского национального самосознания. В тени Младенца Христа с трудом можно различить маленькую фигуру св.



6.6. Копия иконы Богоматери, именуемой «Державная». После 1917 г. 31x27 см.

Из коллекции Государственного музея-заповедника «Коломенское» (инв. № 1555). Приобретена в 1972 г., происхождение неизвестно

Кирика (III в.), трехлетнего мальчика, который, как гласит предание, стал свидетелем пыток своей матери и вступился за мать и за христианскую веру, а впоследствии тоже стал мучеником. Размер этой иконы, более типичный для домашних икон, наводит на мысль-вопрос: почему семья, заказавшая образ, включила Кирика в икону Божией Матери, называемую Казанской? Было ли его изображение связано с памятью об умершем ребенке или о том, кто был чудесным образом исцелен от болезни? Каким образом верующие соотносили рассказы о Кирике и сам образ Богоматери со своей жизнью?

Вопросы, подобные поставленным сейчас, могут возникнуть, если мы обратимся к деревне Новоселье Олонецкой епархии. В те-



6.7. Казанская икона Богоматери. Вторая половина XIX в.  
Из частной коллекции Гари Холлингворта, Орlando, Флорида, США

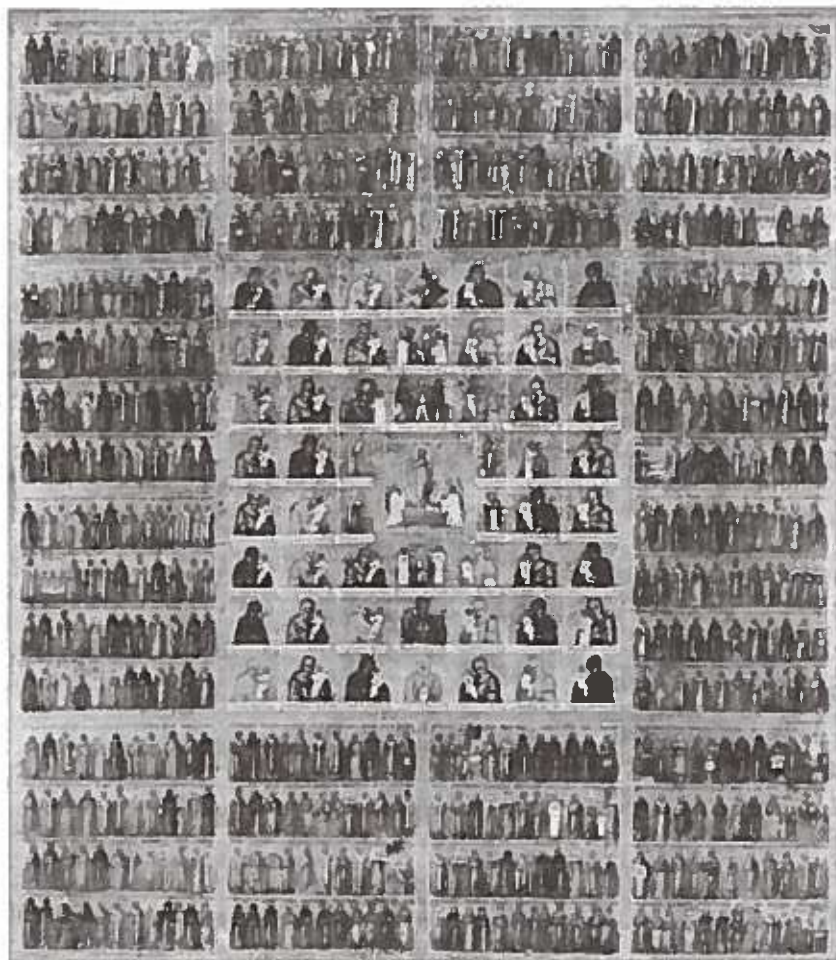
чение нескольких лет до 1916 г. верующие деревни терпели невзгоды из-за многократных вспышек моровой язвы. Наконец они решили отмечать в своей деревне ежегодный праздник в честь Владимирской иконы Божией Матери, приходящийся на 23 июня. В этот день в их деревню прибыл крестный ход из местной приходской церкви. Однако – символическим образом – в песнопениях в честь Владимирской иконы, которые звучали в олонекской деревне, говорилось о совсем другом событии. Праздник Владимирской иконы Божией Матери 23 июня, установленный в конце XV в., увековечил роль иконы в окончательном избавлении Руси от татарского ига в 1480 г. Таким образом, молитвы, которые читались в деревне Новоселье, связывали местные празднества с событием национального значения.

Они напоминали о более многочисленном собрании верующих, к которому принадлежала их местная община. Например, тропарь в честь праздника иконы провозглашал: «Днесь светло красуется славнейший град Москва, яко зарю солнечную, восприемший, Владычице, чудотворную Твою икону».<sup>171</sup> Более продолжительная молитва по случаю праздника читалась от первого лица множественного числа, включая всех присутствующих в коллективное «мы», «русский народ».<sup>172</sup> Но, хотя верущие в Новоселье во время богослужения в честь особо чтимой иконы были призваны присоединиться к Москве и к «русскому народу», остается открытым вопрос: в какой мере местное празднование иконы Богоматери способствовало тому, чтобы каждый верующий связывал себя не только с более широким церковным единством, но и с общегосударственной идеей?

Мы никогда не узнаем во всех подробностях, как именно рассказы, связанные с иконами Богоматери, влияли на чувства, мысли и поступки обычных верующих. Мы можем только догадываться о том, что происходило в душе верующих, когда они приближались к иконе Богородицы, а также о том, формировали ли рассказы о Богородичных иконах мысли и душевное состояние верующих. Тем не менее когда мы обращаемся от внутреннего мира отдельного верующего к церковной культуре в целом общины, тогда мы можем сделать какие-то выводы о соотношении между Марией, Ее иконой и духовным миром православных.

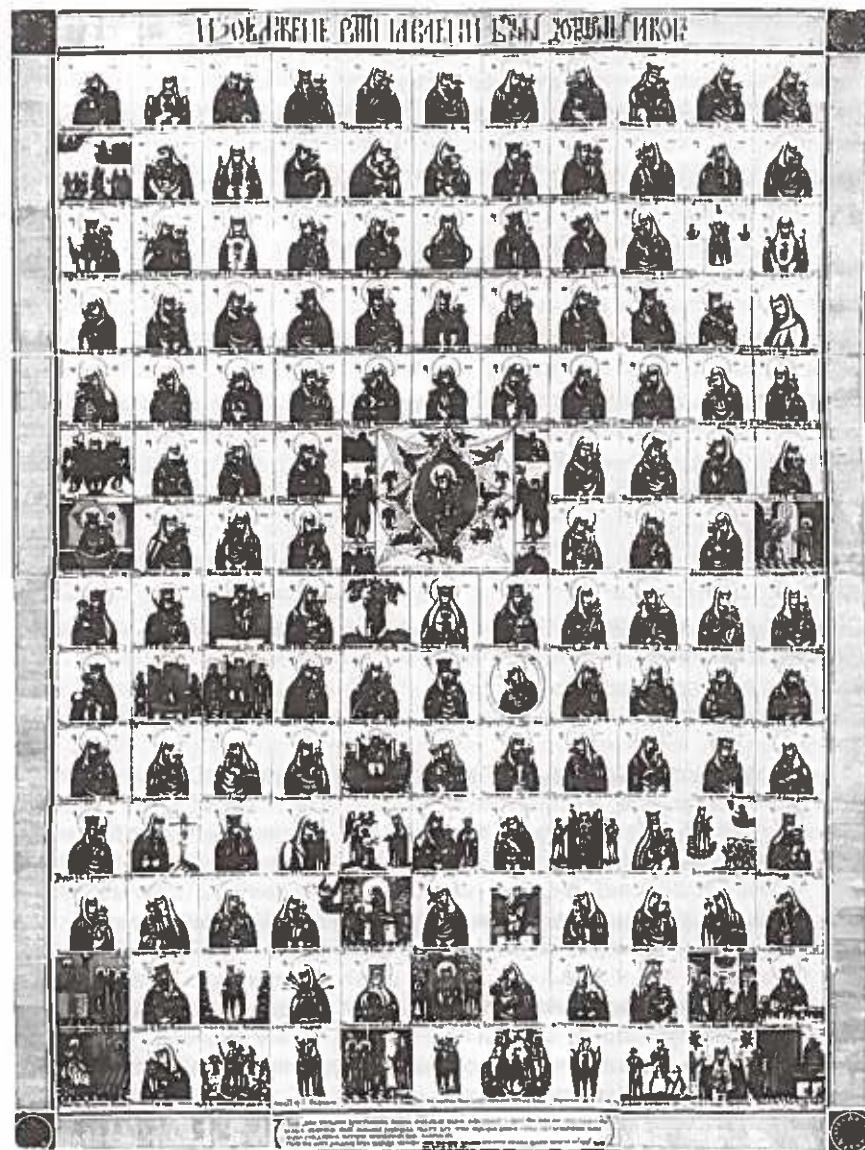
Это соотношение хорошо можно зрительно представить средствами иконографии. Подходящим для этого изображением является Месяцеслов, или годовой календарь богослужений, часто включавший также Богородичные иконы, которые располагались в рамках иконы-Месяцеслова (ил. 6.8). В конце XIX в. иконы, включавшие изображение других икон, были обычным явлением, в особенности иконы с изображением многочисленных икон Богоматери.<sup>173</sup> Такие иконографические изображения появились в России в XVIII в. и первоначально составлялись иконописцами как своего рода учебное пособие по различным типам икон с ликом Девы Марии (ил. 6.9).<sup>174</sup> Начиная с того времени, соединение многочисленных икон Марии на одной иконе постепенно стало обычным явлением.

Иконописный Месяцеслов был своего рода хранилищем коллективной зрительной памяти, в котором запечатлелись многие события и действующие лица Священной истории, составлявшие годовой цикл православного календаря. На воспроизведенном здесь Месяцеслове мы видим группу святых и пятьдесят чудотвор-



6.8. Воскресение Христово. Миния годовая с чудотворными иконами Богоматери. Вторая половина XIX в. Мстера (?). 36x31 см. Государственная Третьяковская галерея, Москва (инв. № П 65002)

ных икон Богородицы, расположенных вокруг центрального образа главного праздника – «Праздника праздников», Воскресения Христа. На первый взгляд, эта икона представляет внутренний круг, или избранный «народ Божий» – Марию вместе со святыми.<sup>175</sup> При таком понимании можно прийти к выводу, что церковная «элита», состоящая преимущественно из мужчин и монахов, являлась главным наследником Царства Божия.



6.9. Графическое изображение чудотворных икон Богоматери. XVIII в. Российский государственный исторический архив (ф. 835, оп. 4, д. 26, л. 1)

Однако данная интерпретация представляется поверхностной именно потому, что в этот иконописный Месяцеслов включены Богородичные иконы и они занимают там особое место. Святые на этой иконе остаются святыми – большая часть из них мужчины монашеского чина. Они воплощают святость как пристанище Бога, будучи канонизированы своими монахами-собратьями.<sup>176</sup> Богородичные иконы сравнительно редко имели подобное официальное, «каноничное» признание. Поэтому сам факт включения их в икону-Месяцеслов свидетельствует о сложном соотношении между духовным влиянием, официальным церковным признанием и авторитетом. Более того, эти Богородичные иконы напоминают не только о Деве Марии, но также о тех людях, которых Она просветила и таким образом дала им возможность увидеть их собственную жизнь в контексте Священной истории. Хотя композиционным центром иконы является Воскресение Христа – главное событие в православии, община, сплотившаяся по случаю этого события, представлена через образы Божией Матери. Такое композиционное решение в расположении Богородичных икон, отесняющих сонмы святых на периферию, словно освобождает место для воспоминания об участии Богородицы в судьбах рядовых верующих. Таким образом, Богородица через Свои иконы включает рядовых верующих в сонм свидетелей спасительных деяний Бога.

<sup>1</sup> Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы... С. 253.

<sup>2</sup> О «Марии» как о собирательном имени см.: Johnson E. A. *Toward a Theology of Mary: Past, Present, Future // All Generations Shall Call Me Blessed*. P. 7, 14.

<sup>3</sup> *Сергий (Спасский), архиепископ*. Русская литература... Литература о чудотворных богородичных иконах в России до XVIII в. рассматривается в кн.: Ebbinghaus A. *Die altrussischen Marienikonen-Legenden*.

<sup>4</sup> Примеры подобных составленных в XIX в. сборников сказаний о Богородичных иконах см.: *Свейников Г.* Описание явлений чудотворных икон Пресвятыя Богородицы с показанием времени, когда оные случились, и мест, где сии святые иконы находятся, в какие числа бывает празднество им, и по какому случаю оное установлено. М., 1838; *Казанский П.* Величие Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1845; *Слава Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии*. М., 1853; *Снесорева С.* Земная жизнь...; *Благодеяния Богоматери...*; *Поселянин Е.* Богоматерь.

<sup>5</sup> Примеры того, как устные рассказы сыграли важную роль в составлении этих сказаний, см.: *Легатов И.* Исторический очерк... С. 8–9; *Софийский Н.* История чудотворной иконы...; *О чудотворной иконе Боголюбской...*; *Загорский Ф.* Погост Любятново... С. 8; Сказание об иконе Табынской... С. 16;

Святая икона Владимирской... С. 28. Авторские отчеты о самых разнообразных источниках, которыми они пользовались при составлении сказаний или «жития» иконы, см.: *Нестор, архимандрит*. Сказание о чудотворной Домницкой иконе Богоматери. С. 15; Сказание о явлении и чудесах иконы Божией Матери Калуженской.

<sup>6</sup> *Сперанский А.* Сказание о чудотворной Тихвинской иконе... С. 4.

<sup>7</sup> *Никодим, епископ*. Калужская Казанская икона... С. 6, 37.

<sup>8</sup> Краткие сведения о том, при каких обстоятельствах случались видения Девы Марии в католической Европе, см.: *Blackbourn D.* *Marpingen*. P. 17–18.

<sup>9</sup> Сказание о явлении чудотворной иконы Пресвятыя Богородицы, именуемой Толгскою...

<sup>10</sup> *А. И.* Благодатная Матерь... С. 8. Тем не менее следует отметить, что даже в XIX в. в русских сказаниях об иконах дети не играли такой важной роли, как взрослые.

<sup>11</sup> *Turner V., Turner E.* *Image and Pilgrimage*... P. 213.

<sup>12</sup> *Limberis V.* *Divine Heiress*. P. 89–90. Также см.: *Shevzov V.* *Poeticizing Piety*. Если не считать один акафист «Спасу Нерукотворному», акафисты создавались только в честь икон Богородицы. Все прочие акафисты, включая написанные в честь святителя Николая, прославляли самих святых, а не их иконы.

<sup>13</sup> *Попов А.* Православные русские акафисты. Акафисты в честь других типов Богородичных икон, числом более двадцати, были написаны и представлены на рассмотрение Святейшего Синода, но не получили одобрения. Одобренные акафисты публиковались не только настоятелями и настоятельницами монастырских общин, но также священниками, диаконами, мирянами. Многие из этих текстов написал Андрей Федорович Ковалевский (умер в 1901 г.), автор более двадцати опубликованных акафистов. Ковалевский был помещиком из Харьковской епархии, основал в своем поместье монашескую общину. См.: *Милорадович Г., граф*. «Слагатель» акафистов А. Ф. Ковалевский // *Русский архив*. 1902. № 4. С. 740–741.

<sup>14</sup> См., например: *Димитрий, преосвященный*. Месяцеслов святых...

<sup>15</sup> *Христианский месяцеслов*... С. 450–451.

<sup>16</sup> *Слава Богоматери*.

<sup>17</sup> *Минея*, опубликованная Святейшим Синодом в конце XIX–начале XX в., содержала службы и песнопения только к восьми иконам Божией Матери. Службы многим другим иконам существовали только на местном уровне, особенно в монашеских общинах, где хранились иконы такого рода. Многотомная *Минея*, опубликованная Русской Православной Церковью в XX в. (1978–1988), включила в себя некоторые местные службы и песнопения. В нее вошли службы и песнопения к семидесяти с лишним иконам Божией Матери.

<sup>18</sup> *Florensky P.* *The Pillar and Ground of Truth*. P. 265.

<sup>19</sup> *Учение Православной церкви*... С. 21–23; *Похвала Пресвятой Деве Богородице*. С. 86, 5.

<sup>20</sup> Описание внешнего вида и «духовного образа» Девы Марии см.: *Иустин, епископ. Поучения...* С. 80–86; *Михайловский В., прот. Приветствие Пресвятой Деве Марии.*

<sup>21</sup> Слово в день празднества чудотворной иконе Владимирской Божией Матери // С церковного амвона. С. 607.

<sup>22</sup> Плач Божией Матери... С. 20, 60.

<sup>23</sup> Warner M. Alone of All Her Sex.

<sup>24</sup> Чудесное явление Божией Матери...; Житие старца Серафима... С. 3; *Поселянин Е. Богоматерь.* С. 107.

<sup>25</sup> Мысли и чувства... С. 3.

<sup>26</sup> *Лебедев А. Разности церквей...*

<sup>27</sup> *Сергий (Страгородский), митрополит. Поучение Божией Матери по разуму Святой Православной церкви // Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии.* С. 1–6.

<sup>28</sup> *Филарет (Дроздов), епископ. Слава Богоматери.* С. 98, 110. Ярким примером общепринятого толкования девства является кн.: *Брянчанинов И. Изложение учения православной церкви о Божией Матери.* Ярославль, 1869.

<sup>29</sup> *Поселянин Е. В похвалу Богородице.* С. 48–49.

<sup>30</sup> *Руднев В. Сказание о св. иконе...* С. 14; *Будь милостив сам, чтобы получить милость Божию // Матерь милосердия.* С. 35–37.

<sup>31</sup> *Арсений (Чаговец). О почитании Божией Матери.* С. 6.

<sup>32</sup> Повествование о последних днях жития и об Успении Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // *Во славу Божией Матери.* С. 9.

<sup>33</sup> *Поселянин Е. В похвалу Богородице.* С. 4; *Во славу Божией Матери.* С. 6–10.

<sup>34</sup> *Глинка А. Жизнь Пресвятой Девы Богородицы...* С. 137–138.

<sup>35</sup> В качестве примера см. службу в честь Козельщанской иконы Божией Матери в кн.: *Миняя: Месяц февраль.* М., 1981. С. 648, 654.

<sup>36</sup> Историю праздника Покрова, отмечающегося 1 октября, см.: *Булгаков С. В. Настольная книга...* Т. 1. С. 492–493. Основные молитвы, читаемые в этот день, см.: *Полный сборник молитв...* С. 58–59.

<sup>37</sup> Авторы периодически подчеркивали, что, хотя верующие признавали, что «достойно есть» почитать Богородицу, это почитание относится, в конечном счете, к самому Богу, поскольку, согласно православному вероучению, все дары и «деяния блага совершены свыше», и милость также исходит от «Отца светов», и вся слава Богородицы есть только отражение славы Ее Божественного Сына. См.: *Беседа о Пресвятой Богородице.* СПб., 1901. С. 9.

<sup>38</sup> *Соловьев А. Святая икона Божией Матери...* С. 3–4.

<sup>39</sup> *Похвала Пресвятой Деве Богородице.* С. 47, 53.

<sup>40</sup> *Иустин, епископ. Поучения...* С. 90.

<sup>41</sup> *Беседа о Пресвятой Богородице.* С. 16.

<sup>42</sup> *Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль.* 1918. № 3–4. С. 1–38. Сходный взгляд см.: *Бердяев Н. Душа России.* СПб., 1915. С. 10 (репринт: Л., 1990).

<sup>43</sup> *Kselman Th. Miracles and Prophecies...* P. 90–94.

<sup>44</sup> Се стою у двери и стучу.

<sup>45</sup> Нужно отметить, что Иосифа часто изображали не мужем, а обручником Марии еще со времен ее юности.

<sup>46</sup> Усердная за всех заступница. СПб., 1886; *Похвала Пресвятой Деве Богородице.* С. 4; *Матерь милосердия.* С. 10.

<sup>47</sup> Многочисленные изображения Богородицы как в восточном, так и в западном христианстве приписывались кисти евангелиста Луки, отчасти на том основании, что Евангелие от Луки содержало самое детальное описание Марии. Об этой традиции см.: *Belting H. Likeness and Presence.* P. 47–59. На Руси таким изображением Марии считалась Владимирская икона Богоматери. В литургических текстах в честь празднования этой иконы упоминается рассказ о евангелисте Луке и созданном им изображении Девы Марии. См. примеры духовных брошюр, содержащих отсылки к этому рассказу: *Сидонский А. Чудотворная икона...; Сказание об иконе Югской Божией Матери (Одигитрии).* СПб., 1905. Это событие также упоминается в тексте богослужений в честь других икон Божией Матери. См., например, богослужение на Сретение чудотворной иконы Божией Матери, именуемой Владимирской, которая чествовалась 21 мая (Миняя: Месяц май. [Б. м.], 1893. С. 344; репринт: М., 1996), а также богослужение в честь Казанской иконы Божией Матери 8 июля (Миняя: Месяц июль. [Б. м.], 1893. С. 155; репринт: М., 1996).

<sup>48</sup> *Корововский К. Ф. Сказание о святой иконе...* С. 31; *Поселянин Е. В похвалу Богородице.* С. 28–30.

<sup>49</sup> *Соколов В., священник. Слово в день сретения Смоленской иконы Божией Матери.* Казань, 1892. С. 4.

<sup>50</sup> *Воронцов А., священник. Поучение на 26-е июня 1908 г.* С. 4.

<sup>51</sup> *Дороникин В. В. О Тихвинской чудотворной иконе...* С. 1; *Сидонский А. Чудотворная икона...* С. 1.

<sup>52</sup> ГАВО, ф. 1063, оп. 57, д. 32, л. 22 об., 52 (Вологда, *Летопись Николаевской Валушинской церкви*); РГИА, ф. 796, оп. 190, от. 6, ст. 3, д. 158, л. 12. В проповедях по случаю посещений особо почитаемых икон такая икона часто называлась «гостем». См., например: *Поучение по случаю принесения Оранской чудотворной иконы Божией Матери // Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря.* С. 12; *Комаров П. Слово в день Преображения...* С. 1; *Сказание об иконе Табынской...* С. 19.

<sup>53</sup> *Во славу Божией Матери.* С. 20.

<sup>54</sup> *Новопрославленная чудотворная икона...* С. 13.

<sup>55</sup> Там же. С. 40.

<sup>56</sup> *Слава Богоматери.* С. 437–438.

<sup>57</sup> Например, см.: *Светлов П. Пророческие или вещие сны.* С. 144–151; *Курдиновский В. О сновидениях...*

<sup>58</sup> *Курдиновский В. О сновидениях...* С. 4–9, 28–30; *Вещие сны.* СПб., 1897.

<sup>59</sup> *Можно ли верить всякому сну? // Троицкие листки.* 1888. № 87.

<sup>60</sup> Там же; Сновидения // Дьяченко Г. Проповедническая энциклопедия. С. 646–647.

<sup>61</sup> Израилев А. А. Чудотворная Печерская икона...; Сказание о чудесных исцелениях... См. также рассказ о Черниговской Ильинской иконе Божией Матери, хранившейся в Смольном соборе в Санкт-Петербурге (Никифоровский Е. Н. Черниговская Ильинская икона...).

<sup>62</sup> Тульцева Л. А. Традиционные верования... С. 13. Отметим, что богословы писали о феномене Девы Марии на Западе, используя сходную терминологию. См.: Carroll M. Madonnas that Maim. P. 59.

<sup>63</sup> Царица страдания. СПб., 1913.

<sup>64</sup> Florensky P. The Pillar and Ground of Truth. P. 267.

<sup>65</sup> Соловьев А. Святая икона Божией Матери, именуемая Абалацкою. С. 11.

<sup>66</sup> Минея: Месяц февраль. М., 1981. С. 644.

<sup>67</sup> Антоний, архимандрит. Слово в день явления Тихвинской иконы Пресвятой Богородицы // С церковного амвона. С. 609–616.

<sup>68</sup> См., например, службу в честь Козельщанской иконы Божией Матери: Минея: Месяц февраль. М., 1981. С. 650; Служба в честь Казанской иконы Божией Матери // Минея: Месяц июль. [Б. м.], 1893. С. 155 (репринт: М., 1996).

<sup>69</sup> Слава Богоматери. С. 541.

<sup>70</sup> The Paterik of the Kievan Caves Monastery / Trans. by Muriel Heppell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. P. 192–193.

<sup>71</sup> Священная быль на Волге. С. 27, 32.

<sup>72</sup> Богословский П. Сказание о явленной и чудотворной иконе Успения...

<sup>73</sup> Сказание о явлении иконы Пресвятыя Богородицы, именуемая Феодоровская, находящейся в Сызранском Вознесенском мужском монастыре. М., 1871. С. 3.

<sup>74</sup> Слава Богоматери. С. 38–40; Стромиллов Н. С. «Рождество Пресвятой Богородицы»...

<sup>75</sup> См., например, рассказ о Владимирской иконе Богородицы в Ордынской пустыни Смоленской епархии: Слава Богоматери. С. 392–393.

<sup>76</sup> Дашкевич А. Краткое описание...

<sup>77</sup> Раменский И. Сказание о явленной и чудотворной св. иконе Покрова...

<sup>78</sup> Явления и чудеса Смоленской иконы Божией Матери, называемой Игрицкой. Кострома, 1892. Роль Девы Марии в основании монашеских общин можно видеть на репродукциях икон в монографии А. С. Косцовой и А. Г. Побединской (Русские иконы...).

<sup>79</sup> Слава Богоматери. С. 388–389.

<sup>80</sup> Там же. С. 15. О пособничестве иконы при аресте поджигателя см. в рассказе XIX в. о Тихвинской иконе Божией Матери в городе Данкове Рязанской епархии: Там же. С. 439–440.

<sup>81</sup> Там же. С. 472.

<sup>82</sup> Иконников В. С. Опыт русской историографии. Киев, 1891. Т. 1, кн. 1. С. 212.

<sup>83</sup> Слава Богоматери. С. 344–448.

<sup>84</sup> См., например, песнопения в честь иконы Козельщанской Божией Матери: Минея: Месяц февраль. М., 1981. С. 646; в честь иконы Божией Матери, именуемой «Живоносный Источник», см.: Минея: Месяц апрель. М., 1985. Ч. 2. С. 315.

<sup>85</sup> Цит. по кн.: Описание чудотворной иконы Старорусской... С. 43.

<sup>86</sup> См. кондак в честь иконы Богоматери, именуемой «Живоносный Источник»: Минея: Месяц апрель. М., 1985. с. 315.

<sup>87</sup> Мать милосердия. С. 40.

<sup>88</sup> Слава Богоматери. С. 127–128; Токмаков И. Ф. Исторические сведения... С. 13–14.

<sup>89</sup> См. подобные рассказы об исцелениях, связанные с иконой Богоматери, именуемой «Троеручица», из церкви Св. Владимира Тульской епархии (Слава Богоматери. С. 454–455) и с Казанской иконой Богоматери из Московского Симоновского монастыря (О Казанской чудотворной иконе Божией Матери в Московском Симоновском монастыре. М., 1887); Розанов Н. П. Сведения об иконе...

<sup>90</sup> Слава Богоматери. С. 505.

<sup>91</sup> Там же. С. 372.

<sup>92</sup> Там же. С. 423–424.

<sup>93</sup> Розанов Н. П. Сведения об иконе...

<sup>94</sup> См., например, рассказ о ранее упомянутой иконе Божией Матери, прозванной «Всех Скорбящих Радость», которая хранилась в деревне Иваново Московской епархии: Слава Богоматери. С. 127–128.

<sup>95</sup> Сходный анализ византийских данных см.: Cormack R. Reading Icons // Valor: Konstvetenskaplig Studie. 1991. No 4. P. 13–14.

<sup>96</sup> См. «Патриаршию» икону Богоматери из Пустынского монастыря в Могилевской епархии: Слава Богоматери. С. 578.

<sup>97</sup> Сказание об иконе Божией Матери «Взыскание погибших»; Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой Черниговская.

<sup>98</sup> Сказание о явлении и чудесах иконы Божией Матери Калуженской. Также см. историю Кипрской иконы Богоматери в деревне Стромынь Московской епархии: Слава Богоматери. С. 361–363.

<sup>99</sup> Поселянин Е. Богоматерь. С. 261.

<sup>100</sup> История явления Ахтырской чудотворной иконы...; Сказание о Каплуновской чудотворной иконе.

<sup>101</sup> Преждевременно было бы делать вывод о том, что наблюдающийся с XV в. постепенный рост числа сказаний об иконах, в которых речь идет о женщинах, отражает «феминизацию» тогдашнего православия. Во-первых, было бы неправомерно делать подобное заключение, принимая во внимание, как трудно определить степень распространения православия на Руси в предыдущую эпоху. Во-вторых, было бы более уместно сравнить ситуацию в России с почитанием Богородицы в Византии, истоки которого указывают на сильное значение женщин, по крайней мере при императорском дворе. Также см.: Limberis V. Divine Heiress.

<sup>102</sup> Икона Божией Матери «Тучная Гора». Тверь, 1888. Отметим, что название «Тучная Гора» восходит к Библии (ср.: Пс. 67: 14). Этнограф Н. Маторин, который занимался данным материалом в первые годы советской власти, утверждал, что имя иконы связано не с молитвой, а, по всей видимости, с названием горы в Твери, где народ обычно собирался во время наводнений (Маторин Н. М. Женское Божество... С. 31).

<sup>103</sup> Икона Божией Матери «Трех Радостей». М., 1907.

<sup>104</sup> Бенедиктов П. И. Чудотворная икона Казанской Божией Матери...

<sup>105</sup> Никольский В. И. Корсунская икона... Однако важно отметить, что молитва отца о больном ребенке равным образом подчеркивалась и началась отклик в рассказах о Богородичных иконах. См., например: Новое милосердие Царицы Небесной в г. Ростове Великом. Сергиев Посад, 1911; Сказание о новопрославленной иконе...; Сперанский А. Сказание о чудотворной Тихвинской иконе... С. 27.

<sup>106</sup> См., например, икону Матери Божией «Скоропослушница», которая хранится в Москве в часовне, посвященной св. Пантелеймону: Слава Богоматери. С. 139. Подробное описание кликуш можно найти в кн.: Worobec C. D. Possessed.

<sup>107</sup> Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1958. Т. 2. С. 62.

<sup>108</sup> Доброе слово жене, у которой муж пьяница // Матерь милосердия. С. 56–62.

<sup>109</sup> Сказание о заступлении...; Максимов В. Заступница усердная...

<sup>110</sup> См. тропарь в честь иконы Богородицы «Живородящая Источник»: Минея: Месяц апрель. М., 1985. Ч. 2. С. 315.

<sup>111</sup> Заступление Божией Матери: Истинная повесть. М., 1847.

<sup>112</sup> Špidlik T. The Spirituality of the Christian East. P. 284–286.

<sup>113</sup> Тихон (Задонский), епископ Воронежский и Елецкий. Наставление о собственных всякого христианина должностях. М., 1863. С. 32.

<sup>114</sup> Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою...

<sup>115</sup> Тарнавич И. Сухо-Калигорский чудотворный образ... С. 6.

<sup>116</sup> Сказание о явленной Казанской иконе... С. 29–32.

<sup>117</sup> Сулоцкий А. Икона Божией Матери «Всех Скорбящих Радость»...

<sup>118</sup> Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой Черниговская.

<sup>119</sup> Blackburn D. Matrgingen. P. 27–28.

<sup>120</sup> Варжаневский К. А. Сказание о явлении чудотворной иконы...

<sup>121</sup> Евзенов П. П. Крестный ход...

<sup>122</sup> Повесть о покаянии Феофила // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Т. 10: Месяц июнь. [Б. м.], 1913. С. 500–515 (репринт: Калуга, 1997).

<sup>123</sup> Дороникин В. В. О Тихвинской чудотворной иконе...

<sup>124</sup> Carroll M. Madonnas that Maim. P. 68.

<sup>125</sup> Служба в честь Казанской иконы Божией Матери 8 июля.

<sup>126</sup> Сказание о явлении и чудесах иконы Божией Матери Калуженской.

<sup>127</sup> Слава Богоматери. С. 554–556.

<sup>128</sup> См.: Там же. С. 456–457.

<sup>129</sup> Чудотворная икона Почаевской Божией Матери. Почаев, 1897.

<sup>130</sup> Модестов Н. Н. Село Табынское...; Сказание об иконе Табынской...; Сказание об иконе Казанския Божия Матери, находящейся в Вознесенской церкви...

<sup>131</sup> Сказание об иконе Табынской... С. 36.

<sup>132</sup> Ильинский П. Слово в день Казанской иконы... С. 2.

<sup>133</sup> Сказание о почитаемой чудотворной иконе Пюхтицкой Божией Матери. СПб., 1903.

<sup>134</sup> Слава Богоматери. С. 394.

<sup>135</sup> Там же. С. 579–581.

<sup>136</sup> Сказание об иконе Табынской... С. 36.

<sup>137</sup> Ильинский П. Слово в день Казанской иконы... С. 1–2.

<sup>138</sup> См. в переводе на английский язык: The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text / Trans. and ed. S. H. Cross and O. P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1953.

<sup>139</sup> Примеры таких тем см.: Макарий, архиепископ. Слово в день праздника чудотворной иконе Владимирской Божией Матери // С церковного амвона. С. 6; Соколов В., священник. Слово в день сретения Смоленской иконы Божией Матери. С. 5; Васютинский А., прот. Слово в праздник Казанской иконы Пресвятыя Богородицы. Чернигов, 1910.

<sup>140</sup> Димитрий, епископ Можайский. Владимирская чудотворная икона... С. 11.

<sup>141</sup> Введенский С., прот. Поучение в день принесения в город Симбирск чудотворной Казанской иконы Божией Матери из Жадовской пустыни. Симбирск, 1914. С. 2.

<sup>142</sup> Восторгов И., прот. Речь в день празднования Казанской иконы Божией Матери, 8 июля 1907 г. М., 1909. С. 5.

<sup>143</sup> Старопольский А. П. Икона Пресвятой Богородицы... С. 25; Усердная Заступница Русской земли. СПб., 1912. С. 4.

<sup>144</sup> Васютинский А., прот. Слово в праздник Казанской иконы Пресвятыя Богородицы. С. 2.

<sup>145</sup> Сказание о явленной Казанской иконе Божией Матери. С. 11.

<sup>146</sup> Чудотворные иконы... С. 181–182; Старопольский А. П. Икона Пресвятой Богородицы... С. 20.

<sup>147</sup> Руднев В. Сказание о св. иконе...

<sup>148</sup> И. Я. Русским православным христианам. «Взбранной Воеводе победительная» – фраза из хорошо известной молитвы в честь Богоматери; эта молитва обычно поется после первого часа.

<sup>149</sup> В сказании о Смоленской иконе Божией Матери говорилось о защите России Богородицей в битвах против татар. См.: Сказание о чудотворной иконе Божией Матери-Путеводительницы. Выборг, 1909.

<sup>150</sup> Дамнан, архимандрит. Смоленская икона Богоматери. СПб., 1912.

<sup>151</sup> См.: Чудо // Биржевые ведомости. 1914. 25 сент.; Петроградская газета. 1914. 26 сент.; Стратонович И. Знамение Богоматери и Ее помощь Русскому Христолюбивому воинству // Вестник военного и морского духовенства. 1914.



№ 21. С. 730; Сказание о чудотворной иконе Божией Матери, именуемой Самарской. М., 1916. С. 21–24; Явление Богоматери на поле брани войскам. М., 1915. О синодальном расследовании этого случая см.: РГИА, ф. 796, оп. 199, от. 6, ст. 3, д. 277а. Иконографические изображения стали продаваться еще до того, как Святейший Синод смог произвести формальное расследование этого случая.

<sup>152</sup> *Лаврский В.* Слово в день празднования Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // *Лаврский В.* Поучения городского приходского священника. С. 348–356.

<sup>153</sup> *Димитрий, епископ Можайский.* Владимирская чудотворная икона... С. 8.

<sup>154</sup> О похищении Казанской иконы...; *Покровский И.* Печальная годовщина...

<sup>155</sup> С. А. С. Поучение в день знамения Пресвятыя Богородицы, сказанное 27 ноября 1890 г. в Троицком храме села Карабанова. М., 1891. С. 6–7.

<sup>156</sup> *Якимович К., прот.* Поучение в день празднования чудотворного образа Одигитрии Божией Матери. Чернигов, 1907. С. 2–3.

<sup>157</sup> *Покровский А.* Народная святыня... С. 30. О тенденциях на католическом Западе см.: *Роу В. С.* Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century // Immaculate and Powerful. P. 183.

<sup>158</sup> Усердная Заступница Русской земли. С. 4. См. также: Мысли и чувства... С. 5.

<sup>159</sup> Благодатная Мать народа Русского.

<sup>160</sup> *Покровский А.* Народная святыня... С. 30.

<sup>161</sup> Усердная Заступница Русской земли. С. 4.

<sup>162</sup> *Восторгов И, прот.* Речь в день празднования Казанской иконы...

С. 11.

<sup>163</sup> Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой Черниговская.

<sup>164</sup> *Ильинский П.* Слово в день Казанской иконы... С. 8; Знамение милости Божией. С. 5.

<sup>165</sup> *Наркевич С. С.* Чудотворная икона...

<sup>166</sup> Знамение милости Божией. С. 14.

<sup>167</sup> Мать Божия – Благодатная Мать Народа Русскаго // Троицкий цветок. 1902. № 46. С. 9.

<sup>168</sup> Благодатная Мать народа Русского. С. 5–6.

<sup>169</sup> РГИА, ф. 796, оп. 445, д. 348.

<sup>170</sup> Сказание о явлении иконы Божией Матери при Вознесенской в селе Коломенском церкви, Московского уезда // Душеполезный собеседник. 1917. № 9. С. 314–316. О популярности иконы см.: *Маторин Н. М.* Женское Божество... С. 6–8.

<sup>171</sup> Миняя: Месяц июнь. [Б. м.], 1893. С. 283 (репринт: М., 1996).

<sup>172</sup> *Булгаков С. В.* Настольная книга... Т. 1. С. 197–198.

<sup>173</sup> Об иконах с изображением иконы см.: *Тарасов О. Ю.* Икона и Благочестие. С. 63–69.

<sup>174</sup> *Сергий (Спасский), архиепископ.* Русская литература... С. 14; *Кочетков И. А.* Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 404–417; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. С. 395–396.

<sup>175</sup> Православные христиане часто говорили о святых подобным образом, имея в виду Евангелие от Иоанна (15: 15).

<sup>176</sup> *John of Damascus.* On the Divine Image / Trans. D. Anderson. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 84.

№ 21. С. 730; Сказание о чудотворной иконе Божией Матери, именуемой Самарской. М., 1916. С. 21–24; Явление Богоматери на поле брани войскам. М., 1915. О синодальном расследовании этого случая см.: РГИА, ф. 796, оп. 199, от. 6, ст. 3, д. 277а. Иконографические изображения стали продаваться еще до того, как Святейший Синод смог произвести формальное расследование этого случая.

<sup>152</sup> *Лаврский В.* Слово в день празднования Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // *Лаврский В.* Поучения городского приходского священника. С. 348–356.

<sup>153</sup> *Димитрий, епископ Можайский.* Владимирская чудотворная икона... С. 8.

<sup>154</sup> О похищении Казанской иконы...; *Покровский И.* Печальная годовщина...

<sup>155</sup> С. А. С. Поучение в день знамения Пресвятыя Богородицы, сказанное 27 ноября 1890 г. в Троицком храме села Карабанова. М., 1891. С. 6–7.

<sup>156</sup> *Якимович К., прот.* Поучение в день празднования чудотворного образа Одигитрии Божией Матери. Чернигов, 1907. С. 2–3.

<sup>157</sup> *Покровский А.* Народная святыня... С. 30. О тенденциях на католическом Западе см.: *Pope В. С.* Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century // *Immaculate and Powerful.* P. 183.

<sup>158</sup> Усердная Заступница Русской земли. С. 4. См. также: Мысли и чувства... С. 5.

<sup>159</sup> Благодатная Матерь народа Русского.

<sup>160</sup> *Покровский А.* Народная святыня... С. 30.

<sup>161</sup> Усердная Заступница Русской земли. С. 4.

<sup>162</sup> *Восторгов И, прот.* Речь в день празднования Казанской иконы...

С. 11.

<sup>163</sup> Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой Черниговская.

<sup>164</sup> *Ильинский П.* Слово в день Казанской иконы... С. 8; Знамение милости Божией. С. 5.

<sup>165</sup> *Наркевич С. С.* Чудотворная икона...

<sup>166</sup> Знамение милости Божией. С. 14.

<sup>167</sup> Матерь Божия – Благодатная Матерь Народа Русскаго // *Троицкий цветок.* 1902. № 46. С. 9.

<sup>168</sup> Благодатная Матерь народа Русского. С. 5–6.

<sup>169</sup> РГИА, ф. 796, оп. 445, д. 348.

<sup>170</sup> Сказание о явлении иконы Божией Матери при Вознесенской в селе Коломенском церкви, Московского уезда // *Душеполезный собеседник.* 1917. № 9. С. 314–316. О популярности иконы см.: *Маторин Н. М.* Женское Божество... С. 6–8.

<sup>171</sup> *Миней:* Месяц июнь. [Б. м.], 1893. С. 283 (репринт: М., 1996).

<sup>172</sup> *Булгаков С. В.* Настольная книга... Т. 1. С. 197–198.

<sup>173</sup> Об иконах с изображением иконы см.: *Тарасов О. Ю.* Икона и Благочестие. С. 63–69.

<sup>174</sup> *Сергий (Спасский), архиепископ.* Русская литература... С. 14; *Кочетков И. А.* Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 404–417; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. С. 395–396.

<sup>175</sup> Православные христиане часто говорили о святых подобным образом, имея в виду Евангелие от Иоанна (15: 15).

<sup>176</sup> *John of Damascus.* On the Divine Image / Trans. D. Anderson. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 84.

## Заключение

Накануне одного из наиболее катастрофических событий в русской истории православие в России оказалось перед серьезным кризисом общинного самосознания. Православие столкнулось не только с дерзким вызовом со стороны революционного марксизма, со скепсисом «просвещенной» атеистической публики и с открытым утверждением религиозного плюрализма в российском обществе, но также (что было, возможно, намного серьезнее) с глубочайшими внутренними разногласиями. Ощущая эту многоликую угрозу и надеясь укрепить церковь ввиду грядущих перемен в российской истории, церковные деятели и богословы искали пути обновления общинного духа православия. Несмотря на то что все они думали о церкви, они не смогли достичь единого понимания церкви. Многие аспекты церковной жизни – иерархия и община, религиозная власть и духовный авторитет, приход и патриаршество, соотношение местного, национального и вселенского – вызывали разные трактовки и неоднозначные оценки. Высокообразованные представители церкви не смогли достичь согласия при определении смысла и роли такого основополагающего явления, как приход (не говоря уже о более сложной идее «соборности»), и этот факт показывает, что православная мысль России находилась на распутье.

Споры о характере и природе Церкви и о том, как церковь функционировала, выявили несколько критических направлений, и два направления обнаруживали себя особенно часто. Одно из них касалось вопроса о мирянах и об их роли в церковной жизни. Именно эта проблема стала одной из основных причин кризиса. Комментарии двух священников, высказанные почти в одно и то же время, могут служить живой иллюстрацией стоявшей тогда дилеммы. В 1912 г. священник Иоанн Парышев из Енисейской епархии защищал право его прихожан на особое почитание иконы в их приходе, в частности, ссылаясь на древнее изречение: «Глас народа есть глас Божий».<sup>1</sup> В диссонанс с этим мнением в 1917 г. в статье, посвященной вопро-

сам церковной реформы, священник С. Козубовский утверждал, что выборное право, предоставленное «темным массам», есть не что иное, как «нож в руках безумного».<sup>2</sup> Существование несовместимых взглядов на «народ» в связи с понятием «церковь», свидетельствовало о том, что священная община все еще пыталась адаптироваться к тем глубоким политическим и социальным сдвигам, которые происходили тогда в России и последствий которых она уже не могла избежать. Так, предвидя отделение церкви от государства, например, некоторые представители духовенства начали напоминать себе и другим, что церковь всегда была «внеациональным» союзом верующих.<sup>3</sup> Такой взгляд представлял собой вызов тем, кто привык думать о своей пастве как о «русском народе» – будь этот народ в их глазах «темной массой» или богоизбранным. Однако политическая и общественная реальность была только частью проблемы. Радикально противоположные взгляды на мирян обусловлены были также различным отношением к прошлому, особенно к византийскому прошлому. Различная интерпретация истории, в свою очередь, часто основывалась на разных богословских представлениях о том, как должна быть упорядочена церковная община и как управлять ею в модернизирующемся мире. То есть как на практике традиционные представления о равенстве всех крещеных как детей Божиих и «по обетованию наследников» (Гал. 3: 29; 4: 7) могут совмещаться с не менее древним принципом иерархического церковного порядка, воплощенного в таинстве рукоположения духовных чинов. Вопросы эти были не новы, но в новую эпоху ответы на них требовали пересмотра.

Второе важное расхождение во мнениях было связано с вопросом о том, кто или что является организационным и административным центром церковной жизни. Следовало ли деятелям церкви сосредоточить свои усилия в сфере церковного обновления на приходе или на восстановлении патриаршества? Разногласия в этой области возникли в результате разного видения значимости местного, областного и национального уровней, которое духовенство и богословы-миряне подчеркивали в своих определениях понятия «церковь». Более того, оставалось не ясным, как эти различные уровни церковного единства были или должны быть связаны между собой практически и с богословской точки зрения. Разногласия стали еще более очевидными, поскольку различные взгляды на то, кого считать «подлинно православным» при определении церкви, не всегда однозначно соответствовали статусу верующего в церковной среде. Епископы, приходские священники, монахи и миряне – как

отдельные группы верующих – не отличались последовательным единством ни по одному вопросу.

Хотя понятие «миряне» с трудом находило себе место в русском богословии и в российском церковном законодательстве, на практике рядовые верующие довольно активно участвовали в развитии общинной жизни русского православия. В настоящем исследовании мы рассмотрели пять отдельных сфер, или «центров», церковного бытия, в которых наблюдалось интенсивное развитие самосознания церковной общины и отчетливо проявлялись связанные с этим проблемы. Вместе взятые, изученные центры дают нам возможность по-новому взглянуть на церковь и на церковный опыт православия в России.

Наряду с административными задачами и управлением, церковь как священное объединение также включает понятие о принадлежности людей к общине и неразрывно связана с особым восприятием реальности и истории. Как показало данное исследование, церковь можно также понимать как нечто пережитое и испытанное. Храмы, часовни, праздники и почитание икон, в особенности икон Божией Матери, дали нам возможность проследить основные формы переживаний православных верующих в дореволюционной России и понять, какими средствами церковное сознание и чувство принадлежности к общине поощрялись и укреплялись.

Одним из средств укрепления чувства церковного единства являлись повторявшиеся рассказы о личном или общественном опыте приобщения к святому. Церковную жизнь можно рассматривать как своеобразное «многослойное» повествование, в котором основную роль, несомненно, играло Священное Писание. Заимствованные из Писания рассказы формировали основу литургической жизни церкви, свидетельством чего являются песнопения, иконопись и обряды. Наряду с этим имелись и другие древние виды повествований: жития святых, хорошо известные рассказы о заступничестве Девы Марии и не менее известные рассказы об исцелениях и чудесах. Некоторые из этих повествований можно было найти в богослужебных текстах по случаю отдельных праздников; другие воспринимались через иконы; а третьи звучали в проповедях и на внебогослужебных беседах. Грамотные миряне нередко сами читали такие рассказы и потом пересказывали их в семейном кругу или при встрече с другими верующими.

Однако помимо историй о том, что случилось в древние времена и в отдаленных местах, рядовые верующие рассказывали о своем собственном опыте, а также об опыте своих предков. В России

ХІХ–начала ХХ в. такие голоса рядовых верующих часто звучали в рассказах о знамениях и об исцелениях. В общем потоке церковных повествований эти рассказы были менее устойчивыми и более простыми, чем библейские предания и те истории, которые уже нашли отражение в богослужебных текстах или в известных житиях святых. Будучи личными впечатлениями и переживаниями, они часто могли остаться в тайниках сердца у верующего и исчезнуть вместе с его смертью. Если о них говорили – то только в узком кругу верующих или родственников, так что они легко могли быть преданы забвению или отвергнуты слушателями как вымысел или наивные суеверия, не заслуживающие доверия. Однако некоторые из этих рассказов получили широкое распространение и выдержали испытание временем. Наиболее популярные сохранились не только при передаче из уст в уста; память о них поддерживалась возведением храма или часовни, сельскими и иногда приходскими праздниками или почитанием икон, особенно икон Божией Матери.

Отношения между различными повествованиями, которыми питалось местное, областное, национальное и даже вселенское понимание церковной жизни, были в высшей степени сложными. Рассказы верующих о деяниях Бога в их мире или в мире их предков часто были связаны с библейскими преданиями, как те передавались иконами Христа, Богородицы и святых или как их отмечали в связи с хорошо известными праздниками. Иногда эти рассказы были связаны с архитектурными памятниками – храмами и часовнями, в которых проводились богослужения. Таким образом, с точки зрения того, как верующие, вспоминая, воспринимали и откликались на эти рассказы, было бы нелегко отделить библейское от небиблейского повествования или четко подразделить их на «великую» и «второстепенную» традицию и при этом не подвергнуть искажению своеобразие церковного опыта.<sup>4</sup> Поскольку, по представлениям верующих, Священная история все еще развивалась, в этих многочисленных повествованиях проявились, в своей совокупности, чувство непрерывности бытия, божественной милости и благодати и присутствие в жизни священного начала.

Модернизация имела неоднозначное влияние на повествовательные формы церковной жизни и на способность этих форм связывать верующих друг с другом. С одной стороны, «просвещенное мышление», а также дух скепсиса и недоверия, который сопровождал модернизацию, ставили под сомнение достоверность всех православных повествований священного рода – включая Новый Завет. Возросшие возможности получить образование, сопутствовав-

шие модернизации, неизбежно влекли за собой распространение радикальной критики христианства, на которую часто было трудно не обращать внимания. К тому же «современные» представления о христианстве, которые сложились и все еще продолжали развиваться на Западе, ставили под сомнение значимость подобных историй. Некоторые «современные» христиане полагали, что рассказы о чудесах и исцелениях, о событиях, направляемых Провидением, или об особых снах вытесняли собой то, что они считали сущностью христианства.

С другой стороны, модернизация, несомненно, способствовала распространению и укоренению церковных повествований. Развитие средств связи, в том числе железных дорог, и массовые издания духовной литературы для народа небывало расширили аудиторию всяких сказаний и тем самым повысили их долговечность. Более широкий доступ к местным рассказам о Божиих деяниях приводил к стиранию психологических границ между местной, областной и национальной церковной общностью и облегчал для верующих восприятие каждой из них как своей собственной. Развитие образования также предоставляло верующим новые возможности расширить свои познания, размышлять о вере и отстаивать ее.

Однако церковная жизнь не была лишена внутреннего напряжения. Согласно ведущему принципу дореволюционного православного мышления, корни которого уходят во II в. и связаны с именем Иринея Лионского, главными «хранителями сказаний» в христианской общине считались епископы. В соответствии с принципом апостольского преемства, епископы должны были хранить залог веры и сохранять апостольское предание.<sup>5</sup> Истолкованное в согласии с предписанием Петра Великого о том, что архиереям надлежит исследовать передаваемые верующими рассказы на предмет их достоверности, это учение, по-видимому, наделяло епископов властью судить о подлинности провозглашаемых чудес, исцелений и божественных знамений для того, чтобы охранить «правило истины в Церкви».<sup>6</sup> Невозможно установить, в какой мере притязания епископов на авторитет в этой области признавались верующими – приходскими священниками, монахами, мирянами или самими епископами. Однако, с учетом имеющихся данных, представляется, что, когда речь заходила о прикосновении к святому, епископ не всегда признавался единственным авторитетом. В этом отношении весьма показателен вездесущий образ Богородицы. Тесно связанный с молитвами и духовной жизнью верующих, Ее образ часто появлялся в сказаниях, в которых говорилось о проявлении мирянами независимой воли и

личной проницательности. В этом контексте женский образ Богородицы представлял собой не столько символический противовес мужскому образу Христа, сколько противовес иерархическому порядку в церковной жизни. История образа Богородицы наводит нас на мысль о том, что в жизни верующих принцип иерархического порядка был менее значим, чем это можно представить себе, исходя из описаний истории церкви как социально-политического института.

Напряженные отношения, которые нередко возникали в православной церковной жизни в связи со строительством церквей и часовен, с праздниками и с особо почитаемыми иконами, а также напряжение, вызванное отвлеченными спорами о том, как нужно упорядочить церковь, были взаимосвязаны и имели общее происхождение. В этом поле «высокого напряжения» выделялись два наиболее влиятельных и часто расходящихся представления о духовном авторитете. Согласно одному из них, в центре всего находился епископ; согласно другому – деяния Святого Духа, а обязанность всех верующих заключается в том, чтобы свидетельствовать об этих действиях двух различных тенденций в устройстве церкви: центристской и центробежной, или «локализирующей». Ни одна из этих тенденций не уступала другой по значению, а в глазах многих они были тесно переплетены. В своем стремлении обновить и усилить единое для всех конфессиональное сознание, православное духовенство и богословы по-разному понимали принцип религиозного авторитета и принцип упорядочения церковной жизни. Так, например, профессор И. С. Бердников не учитывал тот факт, что миряне смотрели на церковный приход и общину как на нечто «свое собственное» и, стремясь активно участвовать в жизни этой общины, пытались управлять ею соответственным образом. С другой стороны, внимание профессора А. А. Папкова почти исключительно было сосредоточено на приходе. Его идеалы, по всей видимости, сложились без должного учета того факта, что при формировании православного самосознания церковный приход с его общиной являлись лишь одним из центров православной жизни, причем для многих верующих того времени не обязательно наиболее существенным.

Прошло почти сто лет с тех пор, как в России произошли революции 1905 и 1917 гг. Десятилетия постоянных притеснений со стороны атеистического режима и целенаправленное разрушение старых очагов православной культуры – часовен, церквей, икон, ликвидация традиционных церковных праздников и обрядов, можно сказать, навсегда изменили положение церкви в Рос-

сии. Тем не менее конференция «Приход в православной церкви», прошедшая в 1994 г. в Москве, свидетельствует о том, что старые проблемы не исчезли и дают о себе знать в новых условиях. Представители духовенства и миряне, принимавшие участие в конференции, – она состоялась спустя всего шесть лет после встречи М. С. Горбачева и патриарха Московского Пимена, – отметили наступление нового периода в церковной истории России, который многие из них расценивали как современный «кризис церковного сознания». Они обратили особое внимание на низкий статус мирян в современной церкви и вспоминали труды и идеи А. А. Папкова. Размышляя о современном моменте и думая о том, как их епископы решают сегодня разные церковные вопросы, участники конференции ссылались на соображения церковных иерархов, которые в России накануне большевистской революции 1917 г. казались весьма радикальными.<sup>7</sup> Спустя год, журнал «New York Times Magazine» опубликовал статью о фотографиях Владимира Семина, которому в том году присудили главный приз в области фотожурналистики. Среди работ Семина привлекает внимание панорамная фотография, запечатлевшая паломничество в Вятской области, совершаемое местными жителями к священному месту в лесу на высоком берегу реки, где в 1383 г. была найдена икона святителя Николая. Около священного места сооружен самодельный алтарь, у которого священник проводил молебны. На переднем плане пожилая женщина на четвереньках выползает из-под промоины, образовавшейся под сцепившимися корнями двух деревьев, где, видимо, и была найдена икона. Надпись под фотографией гласит: «Паломничество совершается ежегодно с 1383 года: в 1551 году, когда жители деревни не совершили паломничества, в разгар лета выпал снег».<sup>8</sup> Можно только гадать, когда и как эти различные линии развития церковной жизни – административные, богословские и бытовые – сольются наконец в единой истории русского православия.

<sup>1</sup> РГИА, ф. 796, д. 1436, л. 114.

<sup>2</sup> Козубовский С. По вопросам приходской реформы // Приходская жизнь. 1917. № 3. С. 134. См. также гл. 1, примеч. 175.

<sup>3</sup> См., например: Заозерский Н. Проект организации церковного устройства на началах патриарше-соборной формы // БВ. 1906. № 1. С. 124.

<sup>4</sup> Классическое представление о «великой традиции» и «малой традиции» можно найти в работе: Redfield R. Peasant Society and Culture // The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1960. P. 41–42.

<sup>5</sup> Selections from the Work Against Heresies by Irenaeus, Bishop of Lyons: the Refutation and Overthrow of the Knowledge Falsely So Called / Trans. and ed. E. R. Hardy // Early Christian Fathers / Ed. C. C. Richardson. New York: Macmillan, 1970. P. 370–376.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Материалы Международной богословской конференции: Приход в православной церкви. Москва, октябрь 1994. М., 2000. С. 36–39, 43.

<sup>8</sup> Karmel P. Russian Secrets // New York Times Magazine. 1995. 26 Nov. P. 54–55.

## Литература

- А. И. Благодатная Матерь русского народа. М., 1899.  
Агапий Максимович: Сборщик на церковь. СПб., 1867.  
Аггеев К. Исторический грех. СПб., 1907.  
Айвазов И. Г. Законодательство по церковным делам в царствование Императора Александра III. М., 1913.  
Айвазов И. Г. Церковные вопросы в царствование Императора Александра III. М., 1914.  
Аквилонов Е. Церковь: Научные определения церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894.  
Аксаков Н. П. Духа не угашайте. СПб., 1894.  
Амосов А. А. Памятники письменности в музеях Вологодской области. Вологда, 1982–1988. Ч. 1–5.  
Амфитеатров Я. К. Беседы об отношении церкви к христианам. СПб., 1910.  
Анатолий (Каменский), епископ. Канонический приход или приход-община. Томск, 1916.  
Андерсин-Лебедева А. Сказание об иконе Порт-Артурской Богоматери. Одесса, 1916.  
Андрей (Уфимский). О народном голосе в делах церковных. Владимир, 1916.  
Аничков-Платонов И. Н. Рассуждение о крестных ходах Православной церкви. М., 1842.  
Ан-ский С. А. Народ и книга. М., 1913.  
Ан-ский С. А. Очерки народной литературы. СПб., 1894.  
Антоний (Храповицкий), епископ. Восстановление прихода. Семь лет назад и теперь. Харьков, 1906.  
Антонов В. Г. Объяснение Божественной Литургии. Киев, 1898.  
Антонов Н. Возрождение церковно-приходской жизни в России. СПб., 1906.  
Анурьев И. К открытию духовных собеседований вне церковных богослужений. М., 1883.  
Арсений (Чаговец). О почитании Божией Матери. К дню Успения. Харьков, 1911.  
Барсов Н. Вопрос о религиозности русского народа в нашей современной печати. СПб., 1881.  
Барсов С. Т. Сборник действующих и руководственных церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб., 1885.

- Безсонов В. Об общественной благотворительности и ее органах – приходских попечительствах. М., 1876.  
Беляевский Ф. Очерки по приходскому вопросу. Пг., 1917.  
Бенедиктов П. И. Чудотворная икона Казанской Божией Матери в Вышенской пустыни Шацкого уезда Тамбовской губернии. Тамбов, 1886.  
Бензин В. М. Церковно-приходская благотворительность на Руси. СПб., 1907.  
Бердников В. Ф. Часовня св. благоверного князя Александра Невского, построенная в память 25-ти летия царствования Императора Александра II и празднования дня 8-ого марта в Воткинском заводе. Сарапул, 1898.  
Бердников И. С. Комментарии г. Папкова и К. на суждения Предсоборного Присутствия по вопросу о реформе православного прихода. Казань, 1907.  
Бердников И. С. Сепаративный проект положения о православном русском приходе. СПб., 1906.  
Бердников И. С. Что нужно для обновления православного русского прихода? СПб., 1897.  
Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.  
Беседа о почитании св. икон. Самара, 1902.  
Беседа с прихожанами о пользе «приходского совета» для приходской жизни. М., 1908.  
Благодатная Матерь народа Русского. Саратов, 1911.  
Благодаяния Богоматери роду христианскому чрез Ее святые иконы. М., 1891.  
Благодарзумов В. Н. К вопросу о возрождении православного прихода. М., 1904.  
Блинов Н. Н. Батюшка в селе. М., 1916.  
Бог в природе. М., 1882.  
Боголюбов Д. И. О почитании святых икон. Харьков, 1902.  
Богородицкий Ф. Голос сельского пастыря. 3-е изд. СПб., 1912.  
Богословский М. М. Земское управление на Русском Севере в XVII в.: В 2 т. М., 1912.  
Богословский Н. Ильинская Кубенская церковь Вологодского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1900.  
Богословский П. Сказание о явленной и чудотворной иконе Успение Божией Матери, находящейся в храме с. Рышкова Боровского уезда. Калуга, 1910.  
Болдовский А. Г. Возрождение церковного прихода: Обзор мнений печати. СПб., 1903.  
Брояковский С. Поучения и речи на всевозможные случаи из пастырской практики. СПб., 1904.  
Булаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства): В 2 т. [Б. м.], 1913 (репринт: М., 1993).  
Булаковский Д. Раскаяние при вступлении в общество трезвости. СПб., 1910.

- Булгаковский Д. Храм Божий и его священная важность для христиан. СПб., 1914.
- Бурцев Е. Спас на Кокшенге Тотемского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1912.
- Бухарев И. Доброе чтение в христианской семье и на внебогослужебных беседах. М., 1906.
- Бухарев И. Несколько слов о нищих. М., 1902.
- Бухарев И. Об увеселениях под воскресные и праздничные дни. М., 1901.
- Вржжаневский К. А. Сказание о явлении чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, именуемой Колочская, и о начале монастыря Ее Колоцкого. М., 1872.
- Верховской П. В. Значение богословских трудов А. С. Хомякова для церковной жизни и права // Православно-русское слово. 1905. № 7. С. 589–598.
- Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России: В 2 т. Ростов н/Д., 1916 (репринт: Farnborough, UK: Gregg International, 1972).
- Во славу Божией Матери: Сборник для духовно-нравственного чтения. Одесса, 1899.
- Войтков А. К вопросу о возрождении церковного прихода. Исторический очерк. Каменец-Подольск, 1904.
- Воронцов А., священник. Поучение на 26-е июня 1908 г. Встреча Смоленской иконы Пресвятой Богородицы из Седмиозерной пустыни. Казань, 1908.
- Воскресные и праздничные внебогослужебные беседы как особый вид церковной народной проповеди. Воронеж, 1880.
- Восток В. Из сельской жизни. М., 1904.
- Восторгов И., прот. Государственная дума и Православная русская церковь. М., 1906.
- Восторгов И., прот. К вопросу о приходе. М., 1906.
- Временное положение о православном приходе. Пг., 1917.
- Всепопавший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания. СПб., 1886–1915.
- Высоцкий А. Беседа о чудотворных иконах как очевидном доказательстве истинности и богоугодности иконопочитания. Симферополь, 1908.
- Гаврильков С. Козельщанский образ Божией Матери. Полтава, 1913.
- Глинка А. Жизнь Пресвятой Девы Богородицы по книгам Четьи-Минеем. 15-е изд. М., 1911.
- Глинка С. Д. К вопросу о преобразовании церковного прихода. Казань, 1912.
- Гораин А. Папковская теория прихода. Чернигов, 1906.
- Грекулов Е. Ф. Расходы, связанные с религией, в бюджете крестьян царской России // Вопросы истории религии и атеизма. 1964. Т. 12. С. 124–149.
- Громыко М. М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиции // Советская этнография. 1984. № 5. С. 70–82.
- Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.

- Громыко М. М., Александров В. А., Соколова В. К. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986.
- Группа петербургских священников. К церковному собору. СПб., 1906.
- Дашкевич А. Краткое описание благодатной иконы Пресвятой Богородицы, находящейся в часовне села Онышковец Дубенского уезда Волынской губернии. Волянь, 1897.
- Дебольский Г. С. Дни богослужения Православной католической Восточной церкви. 1901 (репринт: М., 1996. Т. 1–2).
- Демкин И. О любви к храму Божию. СПб., 1900.
- Денисов Л. Размышления о внутреннем состоянии сердца человеческого. М., 1903.
- Денисов Л. Чудо 8 марта. М., 1898.
- Димитрий, епископ Можайский. Владимирская чудотворная икона Богоматери: Благодатный источник утешения во дни испытаний Русской земли. М., 1915.
- Димитрий, преосвященный. Месяцеслов святых, всюю русскою церковью или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем отечестве. М., 1893–1899.
- Докладная записка о необходимости восстановления прихода в качестве церковно-общественной единицы. СПб., 1905.
- Дороникин В. В. О Тихвинской чудотворной иконе Божией Матери, находящейся в Раненбургской Петропавловской пустыни Рязанской епархии. Касимов, 1911.
- Дурново М. Как должен быть устроен приход? М., 1906.
- Дурьлин С. Н. Приход: Его задачи и организация. М., 1917.
- Духовный мир. Рассказы и размышления, приводящие к признанию бытия духовного мира / Сост. Г. Дьяченко. М., 1900.
- Дьяченко Г. Общедоступные беседы о богослужении Православной церкви. М., 1898.
- Дьяченко Г. Проповедническая энциклопедия. Спутник пастыря-проповедника. М., 1903.
- Е. М. Краткое историческое описание часовни и икон, в ней находящихся: Царицы Небесной «Нечаянная Радость» и святителя Николая Мирликийского чудотворца, что у Серпуховских ворот в г. Москве. М., 1909.
- Егенов П. П. Крестный ход к Золотым воротам и чудотворная икона Божией Матери Владимирская. Владимир, 1912.
- Елагин Н. Нищие в церкви. СПб., 1886.
- Емельях Л. И. Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции. М., 1965.
- Емельях Л. И. Исторические предпосылки преодоления религии в советской деревне накануне Великого Октября. Л., 1975.
- Емельях Л. И. Крестьяне и церковь накануне Октября. Л., 1976.
- Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. СПб., 1863.
- Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского: В 13 т. [Б. м.], 1905 (репринт: Козельск, 1993).



- Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: В 4 т. СПб., 1906.
- Забелин А. П. Что могут сделать приходские благотворительные общества? СПб., 1880.
- Завьялов А. Циркулярные указы Св. Прав. Синода, 1867–1900 гг. 2-е изд. СПб., 1901.
- Загорский Ф. Погост Любятово, находящийся в Вознесенской церкви Уфимской епархии Стерлитамакского уезда с. Табынское. М., 1906.
- Замечательное событие в часовне близ Стеклянного завода 23 июля 1888 года с иконою Божией Матери «Всех Скорбящих Радости». СПб., 1888.
- Заозерский Н. Что есть православный приход и чем он должен быть? Сергиев Посад, 1912.
- Зенковский В. Россия и Православие. Киев, 1916.
- Знамение милости Божией: Чудесные исцеления иконою Божией Матери «Всех Скорбящих Радости». СПб., 1896.
- Значение крестных ходов. Пермь, 1908.
- Зальникова Н. Д. Сибирская приходская община в XVIII веке. Новосибирск, 1990.
- Зосимовский З. В. Есть ли у русских религия? СПб., 1911.
- Зубарев Е. О святых храмах. Кострома, 1914.
- И. Я. Русским православным христианам. Повествование о чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Феодоровской Костромской. СПб., 1905.
- Иванов И. О значении храма и обрядов в области веры и религии Христовой. Воронеж, 1894.
- Иванов П. А. Какие права могут принадлежать мирянам в строении церковно-приходской жизни. Томск, 1916.
- Иванов П. А. Реформа прихода. Историко-каноническое исследование о православном русском церковном приходе. СПб., 1907.
- Ивановский Я. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1883.
- Ивин И. О народно-лубочной литературе // Русское обозрение. 1893. № 9. С. 242–260; № 10. С. 768–785.
- Извеков М. С. О почитании и прославлении св. икон. Калуга, 1891.
- Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания. СПб., 1866–1884.
- Извлечения из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания. СПб., 1837–1863.
- Израилев А. А. Чудотворная Печерская икона Божией Матери в Ярославском Спасо-Преображенском монастыре. М., 1896.
- Изъяснение вечерни, утрени и литургии. М., 1896.
- Ильинский В. Л. Благотворительность в России // Библиотека церковного реформатора. СПб., 1908. Вып. 1.
- Ильинский П. Слово в день Казанской иконы Божией Матери в градской Казанской церкви. Астрахань, 1899.
- Инструкция церковным старостам. Высочайше утвержденная 17 апреля 1808 г. М., 1878.

- Инструкция церковным старостам. Высочайше утвержденная 12 июня 1890 г. СПб., 1916.
- История явления Ахтырской чудотворной иконы Божией Матери и соборного Покровского храма, где она ныне находится. СПб., 1879.
- Иустин, епископ. Поучения в честь и славу Пресвятой Богородицы. М., 1900.
- К. И. Что такое церковный староста. Опыт историко-критического исследования о происхождении и развитии института церковных старост в России. СПб., 1902.
- Кайданов О. Наша дешевая литература // Образование. 1905. № 5. С. 139–170.
- Калашиников С. В. Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Св. Прав. Синода, 1721–1901. 3-е изд. СПб., 1902.
- Калужская Казанская икона Божией Матери и памятники ее прославления. Харьков, 1916.
- Кальнев М. О святости и почитании храмов Божиих. Одесса, 1911.
- Камкин А. В. Православная церковь на севере России. Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992.
- Карташев А. В. Реформа, реформация и исполнение церкви. Пг., 1916.
- Клевезаль В. П. Права и обязанности. К вопросу о приходской самостоятельности. Казань, 1907.
- Колосов Н. А. Типы православного духовенства в русской светской литературе. М., 1902.
- Комаров П. Слово в день Преображения Господня 6 августа 1916. О почитании икон. Томск, 1916.
- Коробовский К. Ф. Сказание о св. иконе Богоматери, именуемой Троеручица, и о предстательстве и благодеянии роду христианскому, оказанные чрез св. иконы Божией Матери. Киев, 1915.
- Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI – начала XX века с изображением монастырей и их основателей. СПб., 1996.
- Краснянский Г. О значении крестных ходов и освящении воды. М., 1892.
- Кропоткин А., князь. Призыв к оживлению прихода. Саратов, 1904.
- Кудрявцев А. Н. Исторический очерк христианской благотворительности. Одесса, 1883.
- Кудрявцев А. Н. Нищенство как предмет попечения церкви, общества и государства. Одесса, 1885.
- Кузнецов Н. Д. Преобразования в Русской церкви. М., 1906.
- Кузнецов Н. Д. Церковь, духовенство и общество. М., 1905.
- Купчинов И. П. Приход как мелкая земская единица. М., 1905.
- Курдиновский В. О сновидениях как проявлениях духовной жизни. Кишинев, 1914.
- Курьянов И. Об управлении церковным имуществом. Общие руководящие понятия. Кострома, 1880.
- Лаарский В. Поучения городского приходского священника, 1862–1902. Самара, 1902.
- Лебедев А. Разности церковей Восточной и Западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. Варшава, 1881.

- Лебедев И.* Церковно-приходские попечительства. Чернигов, 1902.
- Леваице А.* Поучения сельского священника. Кострома, 1889. Вып.1, ч. 1.
- Левитов М.* Народ и духовенство. Казань, 1907.
- Легатов И.* Исторический очерк Лявленского прихода Архангельской епархии. СПб., 1879.
- Линьков А.* Описание Тиксенской Преображенской церкви Тотемского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1900.
- Листова Т. А., Кузнецов С. В., Поплавская Х. В.* Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М., 2001.
- Лосев Л.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. 2-е изд. М., 1892.
- Маврицкий В. А.* Церковное благоустройство. М., 1883.
- Макарий (Булгаков).* Православно-догматическое богословие. СПб., 1857.
- Максимов В.* Заступница усердная рода христианского. СПб., 1903.
- Максимов К.* Передача церковных земель, домов и капиталов в распоряжение и пользование прихожан – согласно ли это со словом Божиим, с правилами Церкви, с законами гражданскими и полезно ли для Церкви и православного русского народа? М., 1917.
- Максимов С. В.* Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877.
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Малевицкий А.* Инструкция благочинному приходских церквей, изъясненная указами Св. Синода, распоряжениями епархиального начальства, Сводом законов и церковной практикой. СПб., 1910.
- Малевицкий А.* Инструкция настоятелям церквей, изъясненная указами Св. Синода, правилами Св. Отец, Сводом законов и церковной практикой. СПб., 1912.
- Малевицкий А.* Инструкция церковным старостам, изъясненная указами Св. Синода, Сводом законов, распоряжениями епархиального начальства и церковной практикой. СПб., 1912.
- Малиновский Н.* Православное догматическое богословие: В 3 т. Сергиев Посад, 1909.
- Мальшевский И. И.* О церковно-приходских попечительствах. Киев, 1878.
- Мальковский В. Н.* Сказание об иконе Торжество Пресвятыя Богородицы, известной под именем Порт-Артурской иконы Божией Матери. Тверь, 1906.
- Матьер милосердия.* Сборник религиозно-назидательных статей на праздничные дни в честь Пресвятой Богородицы. СПб., 1906.
- Маторин Н. М.* Женское Божество в православном культе. Пятница-богородица: Очерк сравнительной мифологии. М., 1931.
- Маторин Н. М.* Православный культ и производство. М., 1931.
- Меликов Ф. Е.* Блуждающее богословие. Обзор вероучения господствующей церкви. М., 1911.
- Михаил (Семенов).* Маленькая церковь. М., 1904.
- Михайловский В., прот.* Приветствие Пресвятой Деве Марии: Разъяснение Богородичного Евангелия. СПб., 1892.

- Мнения преосвященных епархиальных архиереев относительно проекта преобразования духовно-судебной части: В 2 т. СПб., 1874–1876.
- Модестов Н. Н.* Село Табынское и Вознесенская пустынь. Табынская икона Божией Матери и крестный ход из села Табынского. Оренбург, 1914.
- Молчанов И., прот.* Церковная летопись прихода Успенской церкви села Городкович Спасского уезда Рязанской епархии. Рязань, 1898.
- Мурашов М. В.* Неизвестная Россия. О народной вере и народном подвижничестве. М., 1919.
- Мысли и чувства по поводу иконы «Знамение» в Курске 8 марта. Из дневника православного христианина. М., 1898.
- Н. В.* О деревенском читателе и о книге для него // Русский начальный учитель. 1894. № 1. С. 1–15.
- Наркевич С. С.* Чудотворная икона Пресвятыя Богородицы Всех Скорбящих Радости (с монетами), находящаяся в часовне Скорбящей Божией Матери в г. С.-Петербурге. СПб., 1907.
- Наставление по Прологу о милостыне. М., 1898.
- Нестор, архимандрит.* Сказание о чудотворной Домницкой иконе Богоматери. Чернигов, 1913.
- Нечаев В.* Толкование на Божественную Литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. М., 1873.
- Никанор (Бровкович).* Наша светская и духовная печать о духовенстве. СПб., 1884.
- Никифоровский Е. Н.* Черниговская Ильинская икона Божией Матери в Смольном Воскресенском соборе. СПб., 1914.
- Никодим, епископ.* Калужская Казанская икона Божией Матери и памятники ее прославления. Харьков, 1916.
- Николаев А. А.* Книга в современной русской деревне // Вестник знания. 1904. № 8. С. 166–177.
- Никольский В.* Сказание о чудотворной иконе Божией Матери-Путеводительницы. Выборг, 1909.
- Никольский В. И.* Корсунская икона Божией Матери в соборном храме Богоявления Господня в г. Усмани Тамбовской губернии. Казань, 1907.
- Никольский К.* О часовнях. СПб., 1889.
- Никольский Н.* Об общественной благотворительности и ее органах в приходской практике. М., 1876.
- Никольский Н., Извольский М.* Систематический сборник недоуменных вопросов и ответов на них, встречающихся в церковно-приходской практике. СПб., 1896.
- Никольский П.* Храм Божий. Тамбов, 1914.
- Никольский С.* Новая литературная попытка к переустройству русского православного прихода. СПб., 1902.
- Новгородский П. Ф.* Народный собеседник. Сборник статей для чтения при внебогослужебных беседах с простым народом. Владимир, 1893.
- Новопрославленная чудотворная икона Знамения Богородицы, Серафимопопетаевский монастырь Нижегородской епархии Арзамасского уезда. СПб., 1888.

- Носова Г. А. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 3. С. 151–163.
- Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.
- О благоустройении прихода. Свод мнений епархиальных преосвященных. СПб., 1906.
- О воззрениях русского народа / Под ред. М. М. Громыко и А. В. Буганова. М., 2000.
- О значении пожертвований на св. храмы. Слово преосвященного Макария, архиепископа Харьковского и Ахтырского, по освящении храма, устроенного Ахтырского уезда в селе Гясном помещиком Константином Дмитриевичем Хрущевым, сказанное 16 сентября 1862 г. [Б. м., б. г.].
- О крестных ходах и хоругвях. СПб., 1889.
- О похищении Казанской иконы Божией Матери. Казань, 1905.
- О почитании святых икон. Казань, 1911.
- О почитании святых икон. Ставрополь, 1897.
- О чудотворной иконе Боголюбской Божией Матери, находящейся в селе Юрьевском Боровского уезда. Калуга, 1898.
- О чудотворных и местночтимых святых иконах Тамбовского края. Тамбов, 1902.
- Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования Императора Александра III. СПб., 1901.
- Обязанности прихожан и старосты церковного к своему приходскому храму. М., 1911.
- Обязанности христианина по отношению к приходскому храму. М., 1896.
- Огнев Н. Церковный собор и религиозные запросы общества. СПб., 1908.
- Огнев Н. Чем должен быть православный приход? СПб., 1908.
- Описание Красногорской Больше-Охтенской часовни, что по Георгиевской улице, во имя чудотворных икон Божией Матери Владимирской и Грузинской. СПб., 1880.
- Описание чудотворной иконы Старорусской Божией Матери и перенесения ее из города Тихвина в город Старую Руссу. Новгород, 1896.
- Опотский Н. Идеальная община и путь к ее восстановлению. СПб., 1914.
- Ориатский Ф. О значении святого храма в жизни христиан. СПб., 1892.
- Освящение часовни в Ницце в память покойного царевича Николая Александровича и воспоминание о нем. СПб., 1888.
- Освящение часовни на фарфоро-фаянсовой фабрике Кузнецова в Новгородском уезде. Новгород, 1888.
- Островская Л. В. Источники для изучения отношения сибирских крестьян к исповеди (1861–1904) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России / Под ред. Н. Н. Покровского. Новосибирск, 1984.
- Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура / Под ред. Л. М. Горюшкина. Новосибирск, 1975.

- Островская Л. В. Прошения в консисторию и Синод как источник по социальной психологии крестьянства пореформенной Сибири // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода / Под ред. Н. Н. Покровского и Е. К. Ромодановской. Новосибирск, 1982.
- Островская Л. В. Христианство в понимании русских крестьян пореформенной Сибири // Общественный быт и культура русского населения Сибири XVIII – начала XX века / Под ред. Ф. Ф. Болонева и Н. А. Миненко. Новосибирск, 1883.
- Остроумов С. Письма о православном благочестии. М., 1896.
- Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 3 т. СПб., 1906.
- Отчет по постройке часовни в память 17 октября 1888 г. и 29 апреля 1891 г., сооруженной при церкви Св. Троицы С.-Петербурга. СПб., 1896.
- Павлов А. Об участии мирян в делах церкви, с точки зрения православного канонического права. Казань, 1866.
- Павлов А. Н. Храм Божий. М., 1892.
- Папченко А. А. Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Паозерский М. Ф. Чудотворные иконы. М., 1923.
- Папков А. А. Беседы о православном приходе. СПб., 1912.
- Папков А. А. Воззвание к священникам и прихожанам. М., 1905.
- Папков А. А. Начало возрождения церковно-приходской жизни в России. М., 1900.
- Папков А. А. Необходимость обновления православного церковно-общественного строя. СПб., 1902.
- Папков А. А. О благоустройстве православного прихода. СПб., 1907.
- Папков А. А. Погосты в значении правительственных округов и сельских приходов в северной России. М., 1898.
- Папков А. А. Проект нормального устава православных приходов в России. Составлен IV отделом Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия при Святейшем Синоде. Ярославль, 1906.
- Папков А. А. Упадок православного прихода в XVIII–XIX вв. М., 1899.
- Папков А. А. Церковно-общественные вопросы в эпоху Царя-Освободителя (1855–1870). 1902 (репринт: Farnborough, UK: Gregg International, 1972).
- Папов Д. Заметки приходского священника о возрождении церковного прихода. Харьков, 1904.
- Пастырское назидание. Сборник статей для чтения при внебогослужбных беседах. М., 1891.
- Пастырь-проповедник. Сборник лучших проповедей современных архиереев и пастырей на воскресные и праздничные дни. М., 1904.
- Петров Г. О почитании святых икон. Казань, 1911.
- Платов Н. Д. Описание о сооружении часовни временно-обязанными крестьянами Грязовецкого уезда Вологодской губернии. СПб., 1872.
- Плач Божией Матери с присоединением краткого ее жизнеописания / Сост. И. Кассиров. М., 1897.

- Покровский А. Народная святыня в городе Вышнем Волочке Тверской губернии. Сергиев Посад, 1900.
- Покровский И. Печальная годовщина со дня похищения явленной чудотворной Казанской иконы Божией Матери в Казани. Казань, 1906.
- Покровский Н. Об иконопочитании. Нижний Новгород, 1910.
- Полное собрание законов Российской империи. Серия 1: В 45 т. СПб., 1830; Серия 2: В 55 т. СПб., 1830–1884; Серия 3: В 28 т. СПб., 1911.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Серии 1–5. СПб., 1869–1915.
- Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. [Б. м.], 1913 (репринт: London: Variorum Reprints, 1971; [М., 1992]).
- Полный сборник молитв Спасителю, Пресвятой Троице, Божией Матери, Святым угодникам Божиим и Безплотным Силам, читаемых пред святыми иконами, на молебнах и всенощных бдениях. СПб., 1914.
- Положение о приходских попечительствах при православных церквах. СПб., 1879.
- Полунов А. Ю. Под властью обер-прокурора: Государство и церковь эпохи Александра III. М., 1996.
- Попов А. Воспоминания причетнического сына. Из жизни духовенства Вологодской епархии. Вологда, 1913.
- Попов А. Православные русские акафисты. Казань, 1903.
- Попов Д. О возрождении церковно-приходской общины. Харьков, 1906.
- Поселянин Е. Богоматерь: Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон. СПб., 1911.
- Поселянин Е. В похвалу Богородице. СПб., 1903.
- Потылицын А. И. Крестьянское революционное движение на Севере в 1905–1907. Архангельск, 1930.
- Похвала Пресвятой Деве Богородице: Избранные душеспасительные поучения, стихотворения, повести и примеры из жизни и творений святых отец / Сост. игумен Сергей. Новгород, 1905.
- Православие и культура / Под ред. В. Зенковского. Берлин, 1923.
- Православие и русская народная культура: В 6 т. М., 1993–1996.
- Праздники в честь чудотворных икон Пресвятой Богородицы. М., 1905.
- Предтеченский А. В защиту русского православного духовенства от современных обвинений и нареканий. СПб., 1863.
- Преображенский И. В. Константин Петрович Победоносцев, его жизнь и деятельность в представлении современников его кончины. СПб, 1912.
- Преображенский И. В. Отечественная церковь по статистическим данным, 1840–1841 по 1890–1891 гг. 2-е изд., СПб., 1901.
- Преображенский И. В. Периодическая печать по вопросу о приходской реформе. СПб., 1908.

- Преображенский И. В. Церковная реформа: Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе. СПб., 1905.
- Приходской вопрос в Четвертой Государственной думе. СПб., 1914.
- Пругавин А. С. Издание и распространение народных книжек // Русская мысль. 1887. № 9. С. 66–89.
- Пругавин А. С. К вопросу о том, что и как читает народ? // Русская мысль. 1887. № 11. С. 1–30.
- Прижов И. Нищие на святой Руси: Материалы для общественного и народного быта в России. Казань, 1913.
- Пустошкин В. Ф. Храм Божий – спутник христианина. СПб., 1914.
- Раменский И. Сказание о явленной и чудотворной св. иконе Покрова Пресвятыя Богородицы, принадлежащей Угличскому Покровскому монастырю. Ярославль, 1899.
- Ровинский К. Мелкая земская единица: Очерки и опыты. СПб., 1903.
- Родионов И. А. Наше преступление. СПб., 1910.
- Розанов А. Воскресенская церковь в селе Устье Кадниковского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1903.
- Розанов А. И. Записки сельского священника. СПб., 1882.
- Розанов Н. П. Сведения об иконе Божией Матери Тихвинской Звенигородского уезда, в Благовещенской села Павловского церкви, извлеченные из консисторских дел. М., 1872.
- Романский Н. О чудотворных иконах и святых мощах. М., 1911.
- Романский Н. А. Где находится подлинная чудотворная икона Казанской Богоматери. М., 1905.
- Рубакин Н. Книжный поток // Русская мысль. 1903. № 3. С. 1–22; № 12. С. 161–180; 1904. № 4. С. 155–179.
- Рубакин Н. Новые времена – новые веяния // Русская мысль. 1905. № 7 (июль). С. 111–137.
- Руднев В. Сказание о св. иконе Богоматери «Прежде Рождества и по Рождестве Дева». М., 1911.
- Руминский В. Духовенство и народ. СПб., 1906.
- Румянцева Н. В. О престольных праздниках. М., 1940.
- Рункевич С. Г. Новый опыт оживления приходской самодеятельности. СПб., 1914.
- Рункевич С. Г. Приходская благотворительность в Петербурге. К вопросу о приходе. СПб., 1914.
- Руновский Н. П. Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование Имп. Александра II. Казань, 1898.
- Русанов Н. Православному простолудию о православной вере. СПб., 1897.
- Русские. Семейный и общественный быт / Под ред. И. В. Власовой, М. М. Громыко и Т. А. Листовой. М., 1989.
- Русский А-с. О возрождении православного прихода. М., 1916.
- Рубинский П. М. Церковный приход и основные начала его развития и жизнедеятельности. Казань, 1906.

- С церковного амвона: Сборник образцовых проповедей, говоренных даровитыми и талантливими нашими архипастырями и пастырями. М., 1890.
- Садовский В., священник. Святые иконы: Необходимые для людей священные напоминания о Боге и святых его угодниках. Симбирск, 1915.
- Садовский Д. Церковный союз, его необходимость и значение. СПб., 1913.
- Сахаров П. Приход и приходской пастырь. М., 1915.
- Светлаков А. Изложение учения православной церкви о Церкви, церковной иерархии, благодати и таинствах. Нижний Новгород, 1878.
- Светлов П. О значении храма в духовной христианской жизни. М., 1894.
- Светлов П. Пророческие или вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии. Киев, 1892.
- Свод указаний и заметок по пастырской практике. СПб., 1875.
- Святая икона Владимирской Божией Матери в селе Нерехотском Калязинского уезда. Калязин, 1910.
- Священная быль на Волге. Сказание о явлении Толгской иконы Божией Матери преосвященному Прохору, в схиме Трифону, епископу Ростовскому / Сост. Н. Нефедьев. СПб., 1914.
- Священный Собор Православной Российской Церкви: Деяния. М., 1917–1918.
- Священный Собор Православной Российской Церкви: Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 3.
- Се стою у двери и стучу. Рассказ о чудесном исцелении девицы Екатерины и об исполнившемся предсказании Божией Матери. Сергиев Посад, 1907.
- Сенников Д. Святость подвига спасения утопающих. СПб., 1875.
- Серафим, архиепископ Тверской. О возрождении приходской жизни. Пг., 1916.
- Сергий (Спасский), архиепископ. Православное учение о почитании святых икон и другие соприкосновенные с ним истины православной веры. Могилев, 1887.
- Сергий (Спасский), архиепископ. Русская литература об иконах Пресвятой Богородицы в XIX в. СПб., 1900.
- Серебряков В. Церковный староста, его права и обязанности. СПб., 1912.
- Сеятель: Сборник проповедей, приспособленных к жизни и пониманию простого народа / Под ред. В. А. Маврицкого. 31-е изд. М., 1906.
- Сидонский А. Чудотворная икона Божией Матери Одигитрии, что в селе Богородском близ города Томска. Томск, 1892.
- Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия: В 4 т. Киев, 1889.
- Сказание о заступлении Пресвятой Богородицы за обиженную мужем женою / Сост. Л. Денисов. М., 1914.
- Сказание о Каплуновской чудотворной иконе. СПб., 1909.
- Сказание о новопрославленной иконе Божией Матери «Умиление», находящейся в Благовещенской церкви г. Ростова Ярославской губернии. Казань, 1914.
- Сказание о чудесном исцелении Тихвинского мещанина Александра Боровского пред иконой Тихвинской Божией Матери. Тихвин, 1915.

- Сказание о чудесных исцелениях от Печерской иконы Богоматери. Ярославль, 1887.
- Сказание о чудотворной Боголюбской иконе Божией Матери. СПб., 1869.
- Сказание о чудотворной Боголюбской иконе Божией Матери, что в селе Зимарове Рязанской губернии. Рязань, 1916.
- Сказание о чудотворной иконе Богоматери, именуемой Черниговская, находящейся в Печерском храме Гефсиманского скита. Сергиев Посад, 1896.
- Сказание о чудотворной иконе Божией Матери, именуемой Черниговская. Сергиев Посад, 1903.
- Сказание о явлении и чудесах иконы Божией Матери Калуженской / Составлено по рукописи прот. села Боянович Арсения Иоаннова. Калуга, 1888.
- Сказание о явлении чудотворной иконы Пресвятыя Богородицы, именуемой Толгскою, и чудесах от нее бывших. М., 1883.
- Сказание о явленной Казанской иконе Божией Матери. М., 1907.
- Сказание об иконе Божией Матери «Взыскание погибших», что в селе Бор Калужской губернии. М., 1892.
- Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою, с описанием важнейших копий с нее и о начале почитания оной в Нижнем Новгороде. Нижний Новгород, 1887.
- Сказание об иконе, именуемой «Достойно есть». М., 1895.
- Сказание об иконе Казанския Божия Матери, находящейся в Вознесенской церкви Уфимской губернии, Стерлитамакского уезда, села Табынского. Уфа, 1909.
- Сказание об иконе Табынской Божией Матери, находящейся в Вознесенской церкви, Уфимской епархии. М., 1906.
- Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к ней, учения церкви о ней, чудес и чудотворных икон ее. М., 1904.
- Сквозников А. О святых иконах: Полемико-миссионерский очерк. СПб., 1913.
- Скроботов Н. А. Приходской священник А. В. Гумилевский: Подробный биографический очерк. СПб., 1871.
- Слава Богоматери: Сведения о чудотворных и местночтимых иконах Богоматери. М., 1907.
- Слово на освящение часовни, сооруженной при церкви С.-Петербургского морского госпиталя в память чудесного спасения Государя Императора Александра III с его Августейшим семейством 17-го октября 1888 года. СПб., 1892.
- Смирнов А. Книга в деревне // Русская мысль. 1905. № 3. С. 103–120.
- Смирнов А. Что читают в деревне // Русская мысль. 1903. № 4. С. 107–116.
- Смирнов Д. Празднование воскресного дня: Его история и значение. Киев, 1893.
- Смирнов П. О церкви. Чтение в общем собрании С.-Петербургского Православного Братства во имя Пресвятыя Богородицы 22 марта 1887 года. СПб., 1887.

- Смирнов П. Чудеса в прежнее и наше время. М., 1895.
- Смирнов С. Алфавитный сборник распоряжений, необходимых для каждого члена причта. СПб., 1898.
- Снегирева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон. М., 1891.
- Соловьев А. Святая икона Божией Матери, именуемая Абаляцкою: Ее список, находящийся в Семипалатинском Знаменском соборе. Сергиев Посад, 1909.
- Соснин Д. О святых и чудотворных иконах. СПб., 1833.
- Софийский Н. История чудотворной иконы Божией Матери Живоносного Источника и часовни, что на Барановом ключе в приходе села Борисовского. Нижний Новгород, 1917.
- Сперанский А. Сказание о чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери, находящейся в Исаакиевском Кафедральном Соборе. СПб., 1898.
- Спицын П. Темы для деревенских русских православных бесед. СПб., 1909.
- Справка по вопросу о преобразовании православного прихода. Пг., 1915.
- Справочная книга: Распоряжения и разъяснения по вопросам церковной практики. М., 1897.
- Старопольский А. П. Икона Пресвятой Богородицы Избавительницы в церкви С.-Петербургского Морского Военного госпиталя. СПб., 1905.
- Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002.
- Стефановский Т. Приходская летопись о приходе и церкви деревни Колесниково Нежинского уезда. Чернигов, 1891.
- Стратилатов А. Катехизические беседы с сельскими прихожанами. 5-е изд. СПб., 1893.
- Стратилатов А. Краткое поучение о Божественной Литургии для простого народа. СПб., 1872.
- Стромилов Н. С. «Рождество Пресвятой Богородицы», явленная икона в Лукиановой пустыни. Владимир, 1893.
- Сулоцкий А. Икона Божией Матери «Всех Скорбящих Радости» в Тобольской Захарьевской церкви. СПб., 1866.
- Тарасов О. Ю. Икона и Благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.
- Тарнавич И. Сухо-Калигорский чудотворный образ Божией Матери. Киев, 1909.
- Тарутин А. Что читают крестьяне Удимской волости и как они относятся к школе и книге // Русская школа. 1892. № 1. С. 136–147.
- Тенишев В. Н. Программа этнографических сведений о крестьянской центральной России. Смоленск, 1897.
- Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.
- Терновец Н. М. Мысли мирянина о реформах в русской церкви. М., 1916.
- Титлинов Б. В. Вопрос о приходской реформе в царствование Императора Александра II. Пг., 1917.
- Титов Ф. И. Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви. Киев, 1904.

- Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление. М., 1903.
- Тихомиров Л. А. Современное положение приходского вопроса. М., 1907.
- Тихомиров Т. На приходе: Священническая энциклопедия по всем сторонам пастырской деятельности с вводными статьями теоретического характера: В 2 т. М., 1915–1916.
- Токмаков И. Ф. Исторические сведения о чудотворной иконе Богоматери «Всех Скорбящих Радости», прославившейся в Москве в 1688 году, и о прочих списках с нее в России. М., 1890.
- Троицкий В. Христианство или церковь. Сергиев Посад, 1912.
- Троицкий Н. К. Поучение о хождении в храм Божий. Старица, 1915.
- Троицкий П. С. Отношение государства к церкви по воззрениям наиболее видных наших писателей и общественных деятелей. М., 1909.
- Тулунов Н. Книжные склады в России // Русская мысль. 1891. № 2. С. 15–43.
- Тулунов Н. Народные чтения в городах и селах // Русская мысль. 1902. № 3. С. 154–179; № 4. С. 1–18.
- Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков // Советская этнография. 1978. № 3. С. 31–46.
- Тульцева Л. А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М., 1990.
- Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии / Под ред. А. Чулюкиной и А. Рауха. Мюнхен; Цюрих, 1990.
- Усинин А. А. Несколько слов об обязанностях прихожан к своему приходскому храму. Старая Русса, 1897.
- Успенский В. П. Часовня Божией Матери «Троеручицы» Кровотынского прихода Осташковского уезда. Тверь, 1891.
- Успенский Н. О святых иконах и о почитании св. Христовых Таин. СПб., 1894.
- Успенский Н. И. Грехи суеверия русского народа. СПб., 1892.
- Устав духовной консистории. СПб., 1898.
- Устав духовной консистории, изъясненный с приложением. СПб., 1871.
- Устав духовной консистории с дополнениями и разъяснениями Святого Синода и Прав. Сената / Сост. М. Н. Палибин. 2-е изд. СПб., 1912.
- Учение Православной церкви о Пресвятой Богородице. М., 1888.
- Училище благочестия. Почаев, 1904.
- Федоров Е. Чудотворная икона Пресвятыя Богородицы «Всех Скорбящих Радость» (с грошиками). СПб., 1907.
- Феофан (Говоров), епископ. Наши отношения к храмам. М., 1900.
- Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие. Чернигов, 1864. Ч. 2.
- Филарет (Дроздов), епископ. Слава Богоматери. М., 1890.
- Флоренский П. Около Хомякова: Критические заметки. Сергиев Посад, 1916.
- Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Фудель И. Основы церковно-приходской жизни. М., 1894.
- Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2: Сочинения богословские. 1907 (репринт: СПб., 1995).

- Хомяков Д. А. Соборное завершение и приходская основа церковного строя. М., 1906.
- Храм Божий и его священная важность для христиан. М., 1887.
- Христа ради юродивые. М., 1903.
- Христианская милостыня. М., 1890.
- Христианский месяцеслов с краткими историческими сказаниями о всех святых, прославляемых православною церковью, и с объяснением совершаемых в оной празднеств. М., 1900.
- Цветков Н. В. О приходе. СПб., 1907.
- Церковно-приходская община и религиозно-нравственные обязанности ее членов по отношению друг к другу. М., 1892.
- Церковные общества трезвости и подобные им церковные учреждения. СПб., 1911.
- Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. СПб., 1998.
- Часовня в память 100-летия Фридрихсгамского мирного договора 1809 между Россией и Швецией. Гельсингфорс, 1913.
- Чельцов М. П. О приходе и о регистрации прихожан. СПб., 1905.
- Чернышев А. Крестные ходы Вятской епархии. Вятка, 1903.
- Что такое храм Божий для православного русского человека. СПб., 1908.
- Чувства слепца Ширияева пред иконою Пресвятыя Богородицы. СПб., 1862.
- Чудесное исцеление дочери коллежского советника девицы Екатерины Левстам протестантского исповедания при иконе Тихвинской Божией Матери в Исаакиевском соборе. СПб., 1862.
- Чудесное спасение иконы Знамение Пресвятыя Богородицы от взрыва. Одесса, 1898.
- Чудесное явление Божией Матери в сонме святых угодниц Божиих преподобному Серафиму. Одесса, 1905.
- Чудесные исцеления пред иконою Божией Матери «Всех Скорбящих Радость», что в Ахтырском Свято-Троицком монастыре, с предварительным сказанием об этой иконе. 3-е изд. Харьков, 1881.
- Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Под ред. А. М. Лидова. М., 1996.
- Чудотворные и особенно местночтимые иконы и крестные ходы в Казанской епархии. Казань, 1872.
- Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. История их и изображения / Сост. И. Бухарев. М., 1901.
- Чупров В. И. Крестьянское движение на севере в годы первой русской буржуазно-демократической революции, 1905–1907. Сыктывкар, 1982.
- Чупров В. И. Социально-политическая жизнь северной деревни, 1895–февраль 1917. М., 1991.
- Шаламов П. Церковно-историческое описание Вотчинского прихода, Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Усть-Сысольск, 1911.
- Шумов П. С. Для чтения в храме, в семье, в школе. Уроки из жизни святых. М., 1905–1907. Вып. 3–4.
- Шумов П. С. Сборник общедоступных поучений на все воскресные и праздничные дни. М., 1912. Вып. 5.

- Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности. М., 1909.
- Щербатов А. Г. Приход и его значение в современном государственном строе. М., 1905.
- Юшков С. В. Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913.
- All Generations Shall Call Me Blessed / Ed. F. A. Eigo. Villanova, PA: Villanova University Press, 1994.
- Batalden S. K. Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1993.
- Belting H. Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art / Trans. by E. Jephcott. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Blackbourn D. Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany. New York: Oxford University Press, 1993.
- Blochlinger A. The Modern Parish Community. New York: P. J. Kennedy & Sons, 1965.
- Bock E. W. Symbols in Conflict: Official versus Folk Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. 1966. No. 5. P. 204–212.
- Boff L. Ecclesiology: The Base Communities Reinvent the Church / Trans. by R. R. Barr. Maryknoll, NY: Orbis, 1986.
- Bouyer L. Rite and Man: Natural Sacredness and Christian Liturgy. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1963.
- Brooks J. Competing Modes of Popular Discourse: Individualism and Class Consciousness in the Russian Print Media, 1880–1928 // Culture et revolution / Ed. M. Ferro, S. Fitzpatrick. Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1989.
- Brooks J. When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Bruce S. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. New York: Oxford University Press, 1996.
- Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. New York: New York University Press, 1978.
- Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York: Oxford University Press, 1992.
- Byrnes R. F. Pobedonostsev: His Life and Thought. Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1968.
- Carrier H., S. J. The Sociology of Religious Belonging. New York: Herder and Herder, 1965.
- Carroll M. P. Madonnas that Maim: Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Carroll M. P. Veiled Threats: The Logic of Popular Catholicism in Italy. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- Cassanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

- Chartier R.* Cultural History: Between Practices and Representations / Trans. by L. G. Cochrane. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1988.
- Christian W.* Holy People in Peasant Europe // *Comparative Studies in Society and History*. 1973. Vol. 15. P. 106–114.
- Christian W.* Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Christian W.* Person and God in a Spanish Valley. New York: Seminar Press, 1972.
- Christoff P. K.* An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study in Ideas. 's-Gravenhage: Mouton & Co., 1961. Vol. 1.
- Churches and Politics in Latin America* / Ed. D. H. Levine. Beverly Hills: Sage Publications, 1980.
- Cohen A. P.* The Symbolic Construction of Community. New York: Tavistock Publications, 1985.
- Confino A.* The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871–1918. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1997.
- Connerton P.* How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* / Ed. by E. J. Simmons. Cambridge, 1955.
- Cracraft J. A.* The Church Reform of Peter the Great. Stanford: Stanford University Press, 1971.
- Crummey R. O.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // *Slavic Review*. 1993. Vol. 52. No. 4. P. 700–712.
- Cumpsty J. S.* Religion as Belonging: A General Theory of Religion. Lanham, MD: University Press of America, 1991.
- Cunningham J. W.* A Vanquished Hope. The Movement for Renewal in Russia, 1905–1906. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.
- Curtiss J. L.* Church and State in Imperial Russia. New York: Columbia University Press, 1948.
- Davie G.* Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. New York: Oxford University Press, 2000.
- Davis N. Z.* From Popular Religion to Popular Cultures // *Reformation Europe: A Guide to Research* / Ed. S. Ozment. St. Louis: Center for Reformation Research, 1982.
- Davis N. Z.* Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion // *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* / Ed. by Ch. Trinkhaus. Leiden: Brill, 1974.
- De Sherbinin J. W.* Chekhov and Russian Religious Culture: The Poetics of the Marian Paradigm. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.
- Dix D. G.* The Shape of the Liturgy. New York: Seabury Press, 1982.
- Dubisch J.* In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400–1580. New Haven: Yale University Press, 1992.

- Dulles A., S. J., Granfield P., O. S. B.* The Theology of the Church. A Bibliography. New York: Paulist Press, 1999.
- Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
- Eliade M.* The Sacred and the Profane / Trans. by W. R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1959.
- Encyclical Epistle of the One Holy Catholic and Apostolic Church to the Faithful Everywhere.* South Canan, PA: Orthodox Book Center, 1958.
- Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- Engelstein L.* Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change // *Past & Present*. 2001. No. 173. P. 129–156.
- Engelstein L.* Print Culture and the Transformation of Imperial Russia. A Review Article // *Comparative Study of Society and History*. 1989. Vol. 31. P. 784–790.
- Evtukhov C.* The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- Fedotov G.* Стихи духовные. Paris, 1935.
- Florensky P.* The Pillar and Ground of Truth / Trans. by B. Jakim. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Florovsky G.* The Collected Works. Vol. 1: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1972.
- Freeze G. L.* A Case of Stunted Anticlericalism: Clergy and Society in Imperial Russia // *European Studies Review*. 1983. Vol. 13. P. 177–200.
- Freeze G. L.* All Power to the Parish? The Problems and Politics of Church Reform in Late Imperial Russia // *Social Identities in Revolutionary Russia* / Ed. by M. D. Palat. Houndmills, NY: Palgrave, 2001.
- Freeze G. L.* Church, State and Society in Catherinian Russia: The Synodal Instruction to the Legislative Commission // *Aus der anmuthigen Gelehrsamkeit: Tübinger Studien zum 18. Jahrhundert: Dietrich Geyer zum 60. Geburtstag* / Ed. by D. Geyer, E. Müller. Tübingen: Attempto, 1988.
- Freeze G. L.* Counter-Reformation in Russian Orthodoxy: Popular Response to Religious Innovation // *Slavic Review*. 1995. Vol. 54. P. 305–339.
- Freeze G. L.* Going to the Intelligentsia: The Church and Its Urban Mission in Post-Reform Russia // *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia* / Ed. E. Clowes, S. D. Kassow and J. L. West. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Freeze G. L.* Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered // *Journal of Ecclesiastical History*. 1985. Vol. 30. No. 1. P. 82–102.
- Freeze G. L.* Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Imperial Russia: New Histories for the Empire* / Ed. J. Burbank and D. L. Ransel. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.
- Freeze G. L.* Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Freeze G. L.* Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia // *Journal of Modern History*. 1996. Vol. 68. P. 308–350.



- Freeze G. L. The Disintegration of Traditional Communities: The Parish in Eighteenth-Century Russia // *Journal of Modern History*. 1976. Vol. 48. P. 32–50.
- Freeze G. L. The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Freeze G. L. The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Studia Slavica Finlandensia*. Helsinki, 1990. Vol. 7. P. 101–136.
- Frierson C. A. Peasant Icons: Representations of Rural People in Late Nineteenth-Century Russia. New York: Oxford University Press, 1993.
- Geertz C. Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983.
- Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
- Gibson R. A Social History of French Catholicism, 1789–1914. New York: Routledge, 1989.
- Ginzburg C. The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller / Trans. by J. and A. Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Halbwachs M. On Collective Memory / Trans. and ed. by L. A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Harris R. Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age. New York: Penguin Books, 1999.
- Hebblethwaite M. Basic is Beautiful: Basic Ecclesial Communities from Third World to First World. London: Fount, 1993.
- Hertlyh P. The Alcoholic Empire: Vodka and Politics in Late Imperial Russia. New York: Oxford University Press, 2002.
- Himes M. H. Ongoing Incarnation: Johann Adam Mohler and the Beginnings of Modern Ecclesiology. New York: Crossroads Publishing Company, 1997.
- Husband W. B. Godless Communists: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb, IL: University of Northern Illinois Press, 2000.
- Hutchison W. R., Lehmann H. Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism. Minneapolis, MI: Fortress Press, 1994.
- Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm / Trans. D. Sahas. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality / Ed. C. W. Atkinson, C. H. Buchanan and M. R. Miles. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Ivanits L. J. Russian Folk Belief. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1989.
- Jay E. G. The Church: Its Changing Image through Twenty Centuries. 2 vols. London: SPCK, 1977.
- Kizenko N. A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000.
- Kselman Th. A. Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983.
- Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. by S. K. Batalden. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1993.

- Limberis V. Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople. New York: Routledge, 1994.
- Lindenmeyr A. Poverty is Not a Vice: Charity, Society, and the State in Imperial Russia. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Lived Religion in America: Towards History of Practice / Ed. D. Hall. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Lotman Ju. M., Uspensky B. A. The Semiotics of Russian Culture. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1984.
- Marrus M. Cultures on the Move: Pilgrims and Pilgrimages in Nineteenth-Century France // *French Review*. 1977. Vol. 1. P. 205–220.
- McCrossen A. Holy Day, Holiday: The American Sunday. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.
- Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences / Ed. L. P. Hinchman and S. K. Linchman. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- Mironov B. N. The Russian Peasant Commune after the Reforms of the 1860's // *Slavic Review*. 1985. Vol. 44. P. 438–467.
- Morgan D. Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images. Berkeley: University of California Press, 1998.
- On Spiritual Unity: A Slavophile Reader / Ed. and trans. B. Jakim, R. Bird. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998.
- Orsi R. The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Orsi R. Thank You, Saint Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Oswalt J. Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung: Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Russlands in der Ära Alexanders II. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
- Otto R. Publishing for the People: The Firm Posrednik, 1885–1905. New York: Garland Pub., 1987.
- Pascal P. The Religion of the Russian People. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1986.
- Peasant Economy, Culture, and Politics of European Russia, 1800–1921 / Ed. E. Kingston-Mann and T. Mixture. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity / Ed. Ph. A. Mellor and C. Shilling. London: Sage Publications, 1997.
- Religion and Society in Early Modern Europe / Ed. K. von Gruyter. Boston: Allen & Unwin, 1984.
- Religion and the People, 800–1700 / Ed. J. Obelkovitch. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979.
- Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society / Ed. E. Badone. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Robson R. R. Liturgy and Community among Old Believers, 1905–1907 // *Slavic Review*. 1993. Vol. 52. No. 4. P. 713–724.

- Rowe W., Schelling V. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. New York: Verso, 1991.
- Russian Orthodoxy under the Old Regime / Ed. R. L. Nichols and Th. Stavrou. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.
- Russian Religious Thought / Ed. J. D. Kornblatt and R. F. Gustafson. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996.
- Scribner R. W. *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: Roncerverte, 1987.
- Scott J. *Moral Economy of the Peasant*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Scott J., Simpson-Housley P. *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Greenwood Press, 1991.
- Shezov V. *Chapels and the Ecclesial World of Prerevolutionary Russian Peasants* // *Slavic Review*. 1996. Vol. 55. No. 3. P. 585–613.
- Shezov V. *Icons, Laity, and Authority in the Russian Orthodox Church, 1861–1917* // *The Russian Review*. 1999. Vol. 58. P. 26–48.
- Shezov V. *Icons, Miracles, and Orthodox Communal Identity in Late Imperial Russia* // *Church History*. 2000. Vol. 69. No. 3. P. 610–631.
- Shezov V. *Letting «the People» into «Church»: Reflections on Orthodoxy and Community in Late Imperial Russia* // *Orthodox Russia: Studies in Belief and Practice. 1492–1936* / Ed. by V. A. Kievelson and R. H. Greene. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.
- Shezov V. *Poeticizing Piety: Mary and Her Icon in Russian Akathistoi Hymns* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2000. Vol. 44. Nos. 3–4. P. 343–373.
- Sirota I. B. *Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche: Versuch einer Systematisierung*. Würzburg: Augustinus-Verlag; Verlag «Der Christliche Osten», 1992.
- Smith J. Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Špidlik T. *The Spirituality of the Christian East*. Kalamazoo, MI: Cistercian Press, 1986. (Cistercian Studies Series. No. 79).
- Tackett T. *Priests and Parish in Eighteenth-Century France: A Social and Political Study of the Curés of Dauphine, 1750–1791*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Tackett T. *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- The World of the Russian Peasant: Post Emancipation Culture and Society* / Ed. B. Eklof, S. Frank. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- The Spiritual Regulation of Peter the Great* / Ed. and trans. A. V. Muller. Seattle, WA: University of Washington Press, 1972.
- Troinitiskii A. *The Serf Population in Russia According to the Tenth National Census* / Trans. by E. Herman. Newtonville, MA: Oriental Research Partners, 1982.
- Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Utica, 1969.

- Turner V., Turner E. L. B. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.
- Understanding Popular Culture* / Ed. S. Kaplan. New York: Mouton, 1984.
- Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt* / Ed. W. James and D. H. Johnson. New York: Lilian Barber Press, Inc., 1988.
- Verner A. *Discursive Strategies in the 1905 Revolution: Peasant Petitions from Vladimir Province* // *Russian Review*. 1995. Vol. 54. P. 65–90.
- Ward K. *Religion and Community*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Warner M. *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. New York: Knopf, 1976.
- Worobec C. D. *Peasant Russia: Family and Community in the Post-Emancipation Period*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Worobec C. D. *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2001.
- Young G. *Into Church Matters: Lay Identity, Rural Parish Life, and Popular Politics in Late Imperial and Early Soviet Russia, 1864–1928* // *Russian History*. 1996. Vol. 23. Nos. 1–4. P. 167–184.
- Young G. *Power and the Sacred in Revolutionary Russia*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

### Диссертации

- Chulos C. *Peasant Religion in Post-Emancipation Russia: Voronezh Province, 1880–1917*. Ph. D. diss., University of Chicago, 1995.
- Gaudin C. *Governing the Village: Peasant Culture and the Problem of Social Transformation in Russia, 1906–1914*. Ph. D. diss., University of Michigan, 1993.
- Hedda J. E. *Good Shepherds: The St. Petersburg Pastorate and the Emergence of Social Activism in the Russian Orthodox Church, 1855–1917*. Ph. D. diss., Harvard University, 1998.
- Herlinger P. *The Religious Identity of Workers and Peasant Migrants in St. Petersburg, 1880–1917*. Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1995.
- Manchester L. *Secular Ascetics: The Mentality of Orthodox Clergymen's Sons in Late Imperial Russia*. Ph. D. diss., Columbia University, 1995.
- Pain J. H. *Sobornost': A Study in Modern Orthodox Theology*. Ph. D. diss., Oxford University, 1967.
- Pisiotis A. K. *Orthodoxy versus Autocracy: The Orthodox Church and Clerical Dissent in Late Imperial Russia, 1905–1914*. Ph. D. diss., Georgetown University, 2000.
- Roslof E. E. *The Renovationalist Movement in the Russian Church, 1922–1946*. Ph. D. diss., University of North Carolina at Chapel Hill, 1994.
- Shezov V. *Popular Orthodoxy in Imperial Rural Russia*. Ph. D. diss., Yale University, 1994.

## Список сокращений

АСЕВ	– Астраханские епархиальные ведомости
БВ	– Богословский вестник
ВЕВ	– Вологодские епархиальные ведомости
ВорЕВ	– Воронежские епархиальные ведомости
ГАВО	– Государственный архив Вологодской области
ГАРФ	– Государственный архив Российской Федерации
ГЦ	– Голос церкви
ДХ	– Дух христианина
ДЧ	– Душеполезное чтение
МЕВ	– Московские епархиальные ведомости
МО	– Миссионерское обозрение
МЦВ	– Московские церковные ведомости
ОХ	– Отдых христианина
ПЕВ	– Пензенские епархиальные ведомости
ПЖ	– Приходская жизнь
ПО	– Православное обозрение
ПСЗ	– Полное собрание законов Российской империи
ПСПр	– Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи
ПЦВед	– Прибавления к «Церковным ведомостям»
РГИА	– Российский государственный исторический архив
РСР	– Руководство для сельских пастырей
РЭМ	– Российский этнографический музей, Рукописный отдел
ТвЕВ	– Тверские епархиальные ведомости
ТКДА	– Труды Киевской Духовной академии
ЦВед	– Церковные ведомости
ЦВест	– Церковный вестник
ЦОВ	– Церковно-общественный вестник
ЯЕВ	– Ярославские епархиальные ведомости
SVSQ	– St. Vladimir's Seminary Quarterly
SVTQ	– St. Vladimir's Theological Quarterly

## Сокращения названий библейских книг

Быт.	– Бытие
Втор.	– Второзаконие
Гал.	– Послание к Галатам ап. Павла
Деян.	– Деяния святых Апостолов
Ин.	– Евангелие от Иоанна
Ис.	– Книга пророка Исаии
Исх.	– Исход
Лк.	– Евангелие от Луки
Мф.	– Евангелие от Матфея
Пс.	– Псалтырь
Рим.	– Послание к Римлянам ап. Павла
Числ.	– Числа
1 Кор.	– Первое послание к Коринфянам ап. Павла
1 Пет.	– Первое послание ап. Петра
1 Тим.	– Первое послание к Тимофею ап. Павла
1 Фес.	– Первое послание к Фессалоникийцам ап. Павла
3 Цар.	– Третья книга Царств

## Список иллюстраций

- 2.1. И. И. Левитан. Над вечным покоем. 1894 г. Масло, холст. Государственная Третьяковская галерея, Москва (инв. № 1486). – С. 97.
- 2.2. Деревянная церковь. Ярославская губерния, Мологский уезд, Копнинская волость, деревня Перейма. РЭМ, С.-Петербург. – С. 101.
- 2.3. Церковь Ап. Петра и Павла. Деревня Первинка. 1910 г. Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон. – С. 102.
- 2.4. Церковный сборщик. 1880–1924 гг. Коллекция Франка и Френсис Карпинтер, Библиотека Конгресса США, Вашингтон. – С. 107.
- 3.1. Часовня во имя Свт. Николая Чудотворца. Пермская губерния, селение Ветлуга. 1910 г. Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон. – С. 170.
- 3.2. Часовня для водоосвящения в селе Девятины. 1909 г. Коллекция Прокудина-Горского, Библиотека Конгресса США, Вашингтон. – С. 181.
- 3.3. Деревянная часовня. Рязанская губерния, Касимовский уезд, деревня Большие Пексёлы. 1912 г. Фотография В. М. Матечкина. РЭМ, С.-Петербург. – С. 182.
- 3.4. Часовня. Олонецкая губерния, деревня Гапсельга. 1912 г. РЭМ, С.-Петербург. – С. 183.
- 3.5. Часовня Введения во храм Пресвятой Богородицы. Петербургская губерния, Новолодожский уезд, деревня Кулинбор. РЭМ, С.-Петербург. – С. 184.
- 3.6. Проект часовни во имя Свт. Николая Чудотворца. Вологодская губерния, Вельский уезд, деревня Семеновская. 1897 г. Государственный архив Вологодской области, Вологда.

На плане приведены следующие названия икон для иконостаса: (1) Успение Пресвятой Богородицы; (2) Благовещение; (3) Прославление Божией Матери; (4) Рождение Господне (так!); (5) Крещение; (6) св. Николая Чудотворца (так!); (7) Мать Божия; (8) Спаситель; (9) Иоанн Креститель; (10) Иоанн Богослов. – С. 185.

3.7. Вид на Спасов скит и храм Святогорского монастыря на месте крушения царского поезда недалеко от станции Борки Курско-Харьковской ж. д. 17 октября 1888 г. Хромолитография. 1904 г. Российская государственная библиотека, Москва. – С. 190.

3.8. Часовня во имя Св. Петра. Олонецкая губерния, между селами Верхнее Новое и Космозеро. РЭМ, С.-Петербург. – С. 197.

4.1. Крестный ход. Калужская губерния, Масальский уезд. 1900 г. Фото К. Буллы. Центральный государственный архив кино-, фото- и фонодокументов, С.-Петербург. – С. 241.

5.1. Козельщанская икона Богоматери. Полтавская губерния. Вторая половина XIX в. Фотография. Российский государственный исторический архив, С.-Петербург (ф. 858, оп. 2, д. 140, л. 1). – С. 286.

5.2. Икона Богоматери «Достоинно есть». До 1850 г. Из частной коллекции Робина Р. Джоунса. – С. 290.

5.3. Изображение иконы Богоматери, именуемой Порт-Артурская или «Торжество Пресвятой Богородицы». Из брошюры В. Н. Мальковского «Сказание об иконе Торжество Пресвятыя Богородицы, известной под именем Порт-Артурской Божией Матери» (Тверь, 1906). – С. 296.

5.4. Абалацкая икона Богоматери. Из брошюры прот. А Сулоцкого «Сказание об иконе Божией Матери, именуемой Абалацкою, и о важнейших копиях с нее, с изображением иконы Абалацкой Божией Матери» (5-е изд. Омск, 1877). – С. 298.

5.5. Встреча иконы. Черниговская губерния, Городнянский уезд, деревня Хоробичи. 1914–1916 гг. РЭМ, С.-Петербург. – С. 302.

5.6. К. А. Савицкий. Встреча иконы. 1878 г. Холст, масло, 141x228 см. Государственная Третьяковская галерея, Москва (инв. № 591). – С. 303.

5.7. Особочтимая икона, именуемая «Спорительница Хлебов». Типографский оттиск. Российский государственный исторический архив (ф. 796, оп. 173, д. 2670а, л. 4). – С. 334.

6.1. Чудотворная Серафимо-Понетаевская икона. Из брошюры «Чудотворная икона Знамения Пресвятыя Богородицы и Серафимо-Понетаевский женский монастырь» (Нижний Новгород, 1886). – С. 366.

6.2. Икона Богоматери, именуемая «Живоносный Источник». 1841 г. Из частной коллекции Робина Р. Джоунса. – С. 373.

6.3. Икона Богоматери, именуемая «Калужская». XIX в. Музей икон при храме во имя Св. Анны, Стурбридж, Массачусетс, США. – С. 387.

6.4. Чудесное явление Богоматери русским войскам под городом Августовом в Восточной Пруссии. Масло, холст. Российский государственный исторический архив (ф. 796, оп. 199, от. 6, ст. 3, д. 277а, л. 24). – С. 396.

6.5. Чудотворная икона Божией Матери, именуемая «Всех Скорбящих Радость с грошиками», из часовни, воздвигнутой в честь этой иконы. 1913 г. Центральный государственный архив кино-, фото- и фонодокументов, С.-Петербург. – С. 399.

6.6. Копия иконы Богоматери, именуемой «Державная». После 1917 г. 31х27 см. Из коллекции Государственного музея-заповедника «Коломенское» (инв. № 1555). Приобретена в 1972 г., происхождение неизвестно. – С. 401.

6.7. Казанская икона Богоматери. Вторая половина XIX в. Из частной коллекции Гари Холлингворта, Орlando, Флорида, США. – С. 402.

6.8. Воскресение Христово. Миния годовая с чудотворными иконами Богоматери. Вторая половина XIX в. Мстера (?). 36х31 см. Государственная Третьяковская галерея, Москва (инв. № П 65002). – С. 404.

6.9. Графическое изображение чудотворных икон Богоматери. XVIII в. Российский государственный исторический архив (ф. 835, оп. 4, д. 26, л. 1). – С. 405.

## Указатель

- акафисты 37, 84, 120, 184, 355, 357, 407  
 Аксаков И. С. 44  
 Аксаков Н. П. 56  
 Александр II 32, 47, 54, 187, 210, 240, 245  
 Александр III 46, 187, 189, 393, 400  
 Алексей Михайлович 32–33, 229, 393  
 Алмазов А. И. 72  
 Амвросий Оптинский 335  
 Антоний Печерский 116, 117, 119  
 Антоний (Храповицкий) 71
- Бердников И. С. 32, 64–68, 71, 421  
 беседы, внебогослужебные 127, 128, 237  
 благотворительность 44–45  
 Богоматерь (Дева Мария) 358–364, 383, 386–390 (см. также сказания об иконах Богоматери; иконы Богоматери; католицизм)
- Восторгов И. 398
- Герман, патриарх 308  
 грех 37, 191, 291  
 Гумилевский А. В. 45, 46
- Димитрий Ростовский 356, 360, 376  
 Достоевский Ф. М. 378  
 «Духовный Регламент» 31–38, 46, 51, 201  
 Дьяченко Г. 222
- евреи 263, 390  
 Евхаристия (причастие) 34, 36, 113, 114, 123–125, 128, 169, 198  
 епархия 64, 75  
 Ефрем, епископ 79–80
- Заозерский Н. 43
- Иван IV 393  
 иезуиты 35  
 иерархия (епископат) 13, 71, 77–80, 329, 331, 421  
 взгляды Бердникова И. С. 66–67  
 взгляды Макария (Булгакова) 47–48  
 взгляды Папкова А. А. 58–63  
 взгляды Титлинова Б. В. 78–79  
 взгляды Хомякова А. С. 49–55  
 иконы 195–197, 242, 293–295, 297–337, 363  
 иконы Богоматери 196, 294, 298, 368–377, 409, 410  
 – Абалацкая 297, 298, 381  
 – Боголюбовская-Зимарово 294–295  
 – Владимирская 295, 402, 409–410  
 – Владимирская-Черногорская 371  
 – «Всех Скорбящих Радость», с грошиками» 398–399  
 – «Державная» 400–401  
 – «Достойно есть» 290–292, 289–291, 299  
 – «Живоносный Источник» 371–374

- «Знамение» Курская 397  
 – «Знамение» Новгородская 396–397  
 – «Знамение» Серафимо-Понетаевская 365  
 – Казанская 228, 256, 271, 355, 391–393, 398, 400, 402–403, 405, 410, 411, 413  
 – Казанская-Тобольская 382  
 – Калужская 385, 387  
 – Козельщанская 286–287, 299, 368  
 – Колочская 384  
 – Одитрия Святогорская 312  
 – Порт-Артурская («Торжество Пресвятой Богородицы») 295–296  
 – Смоленская 196, 303, 342, 394, 413  
 – Смоленская-Белгородская 368–369  
 – «Спорительница Хлебов» 334–335  
 – Тихвинская 368  
 – Толгская 354, 369  
 – «Тучная Гора» 378  
 – Феодоровская 316, 394  
 – Черниговская-Гефсиманская 383  
 – Ярославская-Печерская 367  
 иконы, чудотворные или особочтимые 37, 285–289, 293–302, 307–337, 363–365  
 иконы, явленные 288–289, 315, 328–333, 339, 384, 389  
 Иоанн Дамаскин 308  
 Иоанн Кронштадтский 112, 114, 235  
 ислам см. мусульмане  
 источники, водные 196, 200  
 иудаизм см. евреи  
 Казанский П. С. 53  
 католицизм 29, 35, 53–55, 71, 73, 80, 89, 336, 359, 383, 386, 387  
 Киреев А. А. 30, 31  
 Короленко В. Г. 307  
 крестные ходы 239–247, 294–295, 299–300  
 крестьянство 14, 21, 37, 39, 249, 257  
 Кропоткин А. 69  
 Кузнецов Н. Д. 57, 62, 71–71  
 Лев I 373–374  
 Линицкий П. И. 54  
 Лука, евангелист 294, 358, 363, 409  
 Лука Хризостом 294  
 Лютер М. 13, 361  
 Макарий (Булгаков) 47–51, 57, 67, 113, 358, 387  
 Макарий (Миролюбов) 357  
 Малиновский Н. П. 56  
 марксизм 19, 25, 416  
 Мария Египетская 307  
 миряне 13–15, 17–19, 35–41, 43–50, 69, 74, 76–77, 81, 139, 141, 147–150, 175–176, 312 (см. также прихожане)  
 взгляды Аксакова Н. П. 56  
 взгляды Бердникова И. С. 65–67, 71  
 взгляды Гумилевского А. В. 46  
 взгляды Макария (Булгакова) 48  
 взгляды Малиновского Н. П. 55  
 взгляды Петра I 34  
 взгляды Павлова А. С. 54–55  
 взгляды Папкова А. А. 59, 61–62, 66  
 взгляды Сергия (Страгородского) 63  
 взгляды Хомякова А. С. 50–51, 53–55  
 модернизация 15, 28, 32, 147, 192, 225, 336, 337, 422  
 монастыри 197, 370–371  
 мусульмане 227, 305, 390–392  
 народ 15, 18, 21, 46, 76  
 народная религия 18, 327  
 Николай II 245, 257, 295, 400  
 Никон, патриарх 33

- Никон (Рождественский) 117, 227, 270, 273  
 обеты 193–195, 200, 242, 252, 259, 260, 274, 314, 388–389  
 община, церковная 19–22, 28–30, 47–53, 198, 218  
 «Окружное послание восточных патриархов» 50  
 освобождение крестьян 14, 31, 46, 69, 255–257  
 освящение воды 181–182, 234, 242  
 Павел I 230  
 Павлов А. С. 54  
 паломничество 199, 303  
 Папков А. А. 32, 58–73, 118, 422  
 Певницкий В. Ф. 51  
 «Первоевангелие Иакова» 356  
 Петербургское Религиозно-философское общество 30  
 Петр I (Великий) 31–36, 46  
 пивоварение 257–259  
 Победоносцев К. П. 46, 47, 86  
 пожертвования, на церковь 65, 117–119, 135  
 Покров Пресвятой Богородицы 360  
 пост, церковный 224–228, 239, 256  
 Предсоборное Присутствие 57–58, 67, 72–73, 81  
 Присутствие по делам православного духовенства 41, 144  
 приход 35, 38–44, 46, 59–66, 68–77, 81, 99–101, 104–108, 132–148  
 взгляды Антония (Храповицкого) 71  
 взгляды Бердникова И. С. 64  
 взгляды Папкова А. А. 59–63, 71  
 приходские священники 34, 40, 62–63, 66, 68–69, 75–76, 105, 121, 129–148, 164, 165  
 приходское попечительство 43–44, 110, 118, 131, 132, 142, 155  
 взгляды Бердникова И. С. 64–65  
 взгляды Папкова А. А. 61–62  
 приходское собрание 43, 62, 65–66, 131–132, 145  
 приходской совет 62, 65–66  
 прихожане 77, 133, 140, 147  
 причастие см. Евхаристия  
 протестантизм 29–30, 35, 54, 78, 80, 89, 273, 330  
 работа 223–224, 228–230, 232, 248–258, 262–263, 268–272, 283, 284  
 Реформация 13, 14, 48, 80  
 Саблер В. К. 146  
 Салтыков-Щедрин М. Е. 111  
 Самарин Д. Ф. 45, 361  
 Самарин Ф. Д. 67  
 сборщики, церковные 107–111, 152  
 Светлов П. 113, 114  
 своеволие 142, 166, 203–204, 209–211, 315  
 священники см. приходские священники  
 Священный Собор Православной Российской Церкви (1917–1918) 13, 75–80, 212, 335, 337  
 сельский сход 131–132, 140–145, 166, 252, 255  
 Серафим Саровский 358  
 Сергей (Спасский) 310  
 Сергей (Страгородский) 63, 359  
 Сильвестр (Малеванский) 55  
 сказания об иконах Богоматери 353–356, 377–385, 390–397  
 славянофилы 49, 50, 53  
 сыны 289–290, 294, 365–367, 375, 385–386  
 соборность 51–52, 56, 73, 77–80, 416  
 взгляды Бердникова И. С. 67, 71  
 взгляды епископа Ефрема 80  
 взгляды Папкова А. А. 61, 69  
 взгляды Титлинова Б. В. 78–79  
 взгляды Хомякова А. С. 51053  
 соборы  
 Второй Ватиканский собор 14, 29

- Седьмой Вселенский Собор 285, 307, 335, 338  
Триидентский собор 29, 38  
Соснин Д. 309  
старообрядцы (старообрядчество) 27, 29, 36, 132, 137, 163, 174, 187, 206, 208, 229, 233, 287, 338  
староста, церковный 43, 85, 135, 142–143  
Стефан, епископ 63  
суеверие 36–37, 84, 192, 200–203, 219, 249, 261–262, 286, 315, 318, 332
- Тихомиров Л. А. 56–57, 83, 92, 168  
Толстой Л. Н. 217  
Требник 191, 217, 260
- Феодосий Печерский 116, 117, 119  
Феофан Затворник 115, 118, 119  
Феофан (Прокопович) 35–36  
Филарет (Дроздов) 311, 359  
Флоренский П. А. 311, 356, 367
- Хомяков А. С. 31, 48–56, 87  
Хомяков Д. А. 64  
хор, церковный 126–127  
храм 42, 61, 72, 96–125, 169
- царские дни 228, 232, 264, 266  
церковь 13–19, 27–34, 40–45, 54–74, 76–77, 80–82, 420–421  
взгляды Макария (Булгакова) 47–48  
взгляды Победоносцева К. П. 46  
взгляды сельских священников 67–69  
взгляды Хомякова А. С. 49–54  
церковь, приписная 121–123  
церковь (приход) и собственность 34–35, 41, 43, 48–49, 84, 88
- часовни 168–193, 195–201, 205–213, 215, 216, 319, 324, 332  
Четыи Минеи 356  
чудеса 37–38, 201, 291, 310, 331, 332, 336
- Щербатов А. Г. 69
- Экклесиология 18, 24  
взгляды Бердникова И. С. 64  
взгляды Папкова А. А. 63  
взгляды Хомякова А. С. 54  
экклесия 17, 22, 42, 51, 54
- Юстиниан I 373–374

Д. М. Буланин

## ПОСЛЕДНИЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ НАРОДА-БОГОНОСЦА

Книг по церковной этнографии России вышло в последнее время немало. И все же даже на этом, не выигрышном для нее, фоне труд Веры Шевцовой, предлагаемый теперь вниманию русского читателя, выделяется свежестью предложенных решений, богатством материала и – в большинстве случаев – убедительностью конечных выводов. Достоинства книги исторической тематики естественно вводят ее редактора в соблазн, пробуждая желание высказаться по поводу всей концепции автора или – как в настоящем случае – по поводу отдельных аспектов человеческой жизни в прошлом, на которых строится соответствующая концепция. Соблазн этот особенно силен, когда предметом исторических размышлений является не седая старина, какие-нибудь Пунические войны, а то прошлое, которое мы видим невооруженным глазом. Соблазн этот трудно преодолить, когда речь идет о недавней истории твоего народа, до которой можно, кажется, дотянуться рукой. Как начало XX в. – эпоха, которой касается Шевцова и в которой мы, в некотором смысле, жили, постольку поскольку мы знаем о ней из уст живых свидетелей. Кажется, еще слышны их голоса, а вещи, книги, фотографии столетней давности – вот они вокруг во множестве, на каждом шагу. Кажется в том, что я не устоял перед соблазном, хочу еще, во оправдание свое, указать, что все мы, или большинство из нас, живем с роковой отметки 1917 г. и до сегодняшнего дня чувством ностальгии по «светлому прошлому», куда более реальному, чем предлагавшееся нам коммунистами «светлое будущее». Эта самая ностальгия сделала нас легкой добычей обманщиков-«демократизаторов», и теперь у людей вырабатывается как бы второй слой ностальгии, объектом которой является та немалая цена, что пришлось отдать нации за сомнительные сокровища новообретенной «демократии». Одна ностальгия дает резонанс во второй. Так человек, делающий нечеловеческое усилие, чтобы выбраться из болота, с каждым движением своим все глубже проваливается в трясиину.

О чем же она, наша ностальгия? – Чтобы не ходить далеко, взглянем в фотографию, помещенную на суперобложке англоязычного издания книги Шевцовой (см. эту фотографию на с. 241 настоящего перевода). Превосходный снимок, принадлежащий легендарному фотографу Карлу Карловичу Булле, датирующийся 1900 г. и запечатлевший крестный ход в

Калужской губернии, в сельской местности, позволяет рассмотреть увековеченную сцену со всеми подробностями. Поражает сразу же многолюдность собрания, каких теперь не случается видеть за пределами города. Поражает и торжественность обстановки, сразу погружающей нас в атмосферу духовного, религиозного обряда. Серьезные лица мужчин, все – окаймленные расчесанными бородами, которых не касалась бритва, все – с обнаженными перед святыней головами, благородные черты, такие, которыми воображение Н. П. Анцыферова наделяло древних славянских князей (см. его воспоминания). Гораздо больше – баб, все – в ослепительно белых платках по поводу праздника, все – в строгих до земли платьях, все, как и положено, «со взглядом цариц». А еще – множество детей разного возраста, тех самых «крестьянских детей», которых мы только с большим умственным усилием можем представить себе обретающимися в таком количестве в нынешней сельской местности. Справа на снимке – добротная деревянная церковь или часовня, какие прежде строились в каждом почти селении, в руках у прихожан хоругви и иконы, из которых какая-нибудь – непременно чудотворная, на заднем плане – ряд домов и земля под пашню. Распаханная земля – часто ли мы ее видим сейчас на Руси? Все вместе создает впечатление чудесного видения, будто целый уничтоженный злым роком народ разом поднялся из земли. А может быть, вовсе не уничтоженный, а лишь до времени погруженный на дно озера Светлояр? Тому, кто сильно к ней стремится, ушедшая жизнь по временам напоминает о себе колокольным звоном. Это и есть наша ностальгия, та, которая подсказала Георгию Иванову такие, например, стихи:

А еще недавно было все, что надо, –  
 Липы и дорожки векового сада,  
 Там грустил Тургенев...  
 Было все, что надо,  
 Белые колонны, кабинет и зала –  
 Там грустил Тургенев...  
 И ему казалась  
 Жизнь стихотвореньем, музыкой, пастелью,  
 Где, не грея, светит мировая слава,  
 Где еще не скоро сменится метелью  
 Золотая осень крепостного права.

\*\*\*

Первое знакомство всегда оставляет самое сильное впечатление от книги. Как первое знакомство с человеком. Но вот ведь незадача: закрывая богатую столь же умными мыслями, сколь и мастерски подобранными конкретными примерами книгу Веры Шевцовой и возвращаясь, на прощание, к ее титульному листу, с удивлением убеждаешься, что издана-то она не в

1980-е гг., на что намекают некоторые оптимистические ноты и жизнеутверждающие заявления автора, а в 2004 г. Тогда, когда не за горами уже было отрезвление, превратившееся сейчас, пять лет спустя, в горькое похмелье. Всему, конечно, есть свое объяснение: пересматривая предысторию сочинения Шевцовой, как она рассказана самим автором, выясняем, что материалы свои она собирала в СССР/России на рубеже 1980-х–1990-х гг., то есть не когда-либо, а в период всеобщей эйфории по поводу происходивших в стране политических и идеологических перемен. Эта-то эйфория и запомнилась автору, удержавшему тогдашние впечатления в совсем иные времена, отнюдь не располагающие к иллюзиям. Отсюда убеждение Шевцовой, что после Горбачева Россия стала «более открытым обществом», отсюда и многократно высказанные декларации, что «духовная традиция», прерванная коммунистами-безбожниками, способна теперь сама собой возродиться. Увы, подлинного возрождения не получилось – и потому, что теперь уже целиком и полностью ликвидировано население России, занимавшееся крестьянским трудом, – главная социальная опора дореволюционного православия, и потому, что бытующее представление о потерянном «коммунистическом рае» как о конфессиональном вакууме искажает, я полагаю, недавнее прошлое нашей культуры. Ибо, если на минуту задуматься и последовательно развивать идею вакуума, мы неизбежно придем к выводу, что религия – какой-то механический агрегат, как кран водопровода: выключен – нет воды, включишь – вода потекла. Полагаю, что образы, связанные с техническим прогрессом, неправильно отображают значение религиозного компонента как органической составляющей в каждой человеческой личности. Убежден, что религиозно-безразличные люди – вообще фикция, не встречающаяся в природе, смею даже утверждать, что религиозность – один из немногих атрибутов, отличающих homo sapiens от других биологических видов. Конечно, есть религия и религия. Есть или было христианство – одна из «великих» религий, а потом народились интернационализм, коммунизм и даже сам распроклятый атеизм коммунистического толка – и они суть тоже религии, только, наверно, не столь утонченные и менее универсальные. Восходящее к французским просветителям стремление к однозначной дихотомии, к делению людей на верующих и неверующих, едва ли приемлемо в свете исторического опыта последних столетий. Жизнь человеческую, частью которой являются его религиозные переживания, характеризуют нюансы. Был вот, скажем, когда-то в Ленинграде Музей истории религии и атеизма, помещался он в Казанском соборе. После падения коммунистического режима и реабилитации православия из Казанского собора его, понятное дело, выдворили, но Музей благополучно существует на новом месте, убрав, правда, из своего названия ингредиент, ставший однозным. Теперь его все знают под именем Музея истории религии. Место пришлось сменить, название пришлось обновить, а вот экспозиция не потребовала переработки – чудо, поистине достойное удивления, хотя и легко объяснимое. Постольку поскольку атеизм – тоже религия, пускай лишь религия отрицания. О сходных чудесах высказывались многие – хотя бы очередной герой-праведник Лескова иеромонах отец Кириак («На краю света»), который зарекался от



миссионерской деятельности по рецептам консистории и который был потому горячо любим некрещеными инородцами и даже их шаманами (им отец Кириак калачики нашивал в острог и вспоминал потом: «Благодарны, берут Христа ради и хвалят Его: хорош, говорят, – добр <...> они сами не чувят, как края ризы Его касаются»). Атеисты или шаманы – какая разница? Ведь «Дух, иде же хочет, дышит». Всякий, наверное, видывал на своем веку закоренелых «атеистов», которые тоже касались края Христовой ризы. Но рассказы о них увели бы нас слишком далеко от материй, обсуждаемых в исследовании, которое предлагается теперь русскому читателю.

Параллель с водопроводом, если уже мы на ней остановились, имеет и обратный ход. Именно: включив заржавевший кран, мы едва ли получим незамутненную воду, которая вытекала из него много лет назад. Ограничусь одним только, но выразительным, как мне кажется, примером, в связи с известным чудом Владимирской иконы Богоматери. В 1395 г. пришедший из Средней Азии страшный завоеватель царь Тамерлан, у нас больше известный как Темир-Аксак, достиг Рязанских земель, взял Елец и, направляясь к Москве, остановился у берегов Дона. Великий князь Василий I Дмитриевич, вышедший навстречу с русским войском к Коломне, разбил свой стан на Оке. Князь снесся с московским митрополитом Киприаном, и оба они истово молились об избавлении отечества. Кроме того, князь Московский вспомнил о заступничестве Божией Матери за христиан в древние времена, при осаде Царьграда персидским царем Хозроем, и снарядил посольство во Владимир, где находилась прославившаяся уже чудотворениями икона Богоматери. После литургии и молебна в праздник Успения Пресвятой Богородицы духовенство приняло икону и с крестным ходом понесло ее к Москве. Бесчисленное множество народа по обеим сторонам дороги, стоя на коленях, взывало к Матери Божией, прося ее спасти землю Русскую. В тот самый час, когда москвичи встречали икону на Кучковом поле, Тамерлан дремал в своем шатре. Вдруг он увидел во сне великую гору, с вершины которой к нему шли святители с золотыми жезлами, а над ними в лучезарном сиянии явилась Величаяя Жена. Она повелела «Железному Тимуру» оставить пределы православной страны. Проснувшись в трепете, Тамерлан спросил о значении видения, и ему растолковали, что сияющая Жена была Матерью Божией, великой защитницей христиан. Тогда Тамерлан немедленно отдал приказ повернуть свои полки вспять. В память чудесного избавления Русской земли от Тамерлана на Кучковом поле, где была встречена икона, построили Сретенский монастырь, а на 26 августа было установлено общерусское празднование в честь Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы.

Конечно, в стародавние годы, когда на Руси помнили азы родной истории, наречь именем Тимура новорожденного младенца, явившегося на свет в семье православных, было чем-то немислимым (теперь рекомендуют крестить во имя Тимофея). Окружающие, наверное, признали бы такой поступок святотатством и надругательством над Богоматерью, быть может, аналогом матерной брани, которая, как известно, считалась особенно оскор-

бительной для Девы Марии.<sup>1</sup> Подходящий, пожалуй, мотив для пера Достоевского, с его несколько болезненным интересом к мыслям и поступкам богохульников. Как бы то ни было, когда в России пришла к власти культура массовая, культура «иванов, не помнящих родства», а значит, по определению, внеположная истории, но зато стремящаяся к разнообразию и отождествляемая ее носителями с понятием «моды», – в таких условиях многим захотелось назвать своих чад Тимурами. Красиво и звучно, что же еще нужно. Сказано – сделано, иной раз несмотря на протесты представителей старшего поколения. Множатся, множатся в православном мире мальчики, тезоименитые Темир-Аксаку. Знаю и я молодую супружескую чету – чистокровные русаки, а нарекли своего первенца мужского пола Тимуром. Удивляться, в контексте современной культуры, особенно нечему: сейчас и не такими еще экзотическими именами награждают свое потомство. Изумлению моему не было предела позднее, когда родители только что явившегося на свет Темир-Аксака совершили паломничество в Тихвин и запаслись там, и соседей своих одарили, нарочитыми пузырьками, на каждом из которых выведено: «Масло от чудотворной иконы Божией Матери Тихвинской». Выходит, вроде как «и Богу свечка, и черту кочерга». Получается, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, получается, что пресловутая «демократизация» не очистила сама по себе религиозного сознания народа, считавшего себя некогда «богоносным», но ослабевшего духом под пятой сильных мира сего и не смеющего ныне претендовать на звание богоносца. Предоставляю специалистам по религиозной «идентичности» (любимое словечко у адептов социальной антропологии) современного человека решить, как же правильно обозначить конфессию моих знакомых, родителей Темир-Аксака, – православно-мусульманская ли это вера, или какая-то синкретическая, или обыкновенное идолопоклонство. Ясно, во всяком случае, что равнодушие к традиции, ювенильные тенденции, набирающие вес по мере укрепления позиций массовой культуры, изолируют, вырывают каждое новое поколение из времени с корнем, лишая его личных воспоминаний и исторической памяти. Между тем, без памяти основанная на анамнесисе религия, в данном случае христианство, существовать не может, будучи, собственно говоря, одной из форм этой памяти.

Написали одну присказку, пишем другую – по поводу эмоционального заряда, заключенного в книге Шевцовой. Того, кто примется читать книгу, сразу подкупает искренняя симпатия автора к предмету ее размышлений. Эта симпатия дает благотворный эффект, кажется, даже не предусмотренный автором, именно: материалы книги содействуют, если можно так сказать, моральной реабилитации русского православия послепетровской эпохи, служителей этого православия и его приверженцев. Причем, декларирует сам автор, рассказывает она не только о «народных формах благочестия», а и о той церкви, которая числилась официальной и какую часто не отделяют

<sup>1</sup> См.: Буланин Д. М. Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: (XVII в.), ч. 4: Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 235–239 (далее – Словарь книжников и книжности...).

от всей бюрократической машины в императорской России. Я имею в виду следующее. Всякому, читавшему русскую историю, известно, что церковные преобразования Петра, сломав традиции нашего устоявшегося веками христианства, превратили духовенство в государственных чиновников, свободное волеизъявление паствы – в обязанности верноподданных, а храмы как сцену для литургического таинства – в своеобразные присутственные места.<sup>2</sup> Все это верно, но не совсем верно. О том, как низко пал в следующие за реформами два века престиж официальной религии, собрать показания нетрудно. Возьмем хотя бы памятники русской классической литературы, утрупившей у церкви ее бывлой нравственный авторитет и ставшей для образованной части общества «совестью нации». Вспомним, сколь неприглядным рисуется в иных из этих памятников, особенно либерального направления, образ священника. Да и вспоминают о нем, признаться, писатели довольно редко,<sup>3</sup> за исключением разве одного Лескова, представившего читающей публике много цельных типажей русского духовенства разных чинов – почти неведомого такой публике социального пласта в русском народе, пласта по-своему необыкновенного и цельного. Оно и понятно: литература обращалась только к верхним слоям общества, зараженного скепсисом, секуляризованного или быстро секуляризирующегося, представители которого высокомерно скользили взглядом по встречавшимся им в толпе людям в черном долгополом одеянии.

Религиозными оставались низшие сословия, и здесь-то петровские нововведения встречали многочисленные препоны вплоть до момента, когда империя прекратила свое существование. Конечно, не вполне корректно устанавливать однозначную зависимость религиозных взглядов человека от его общественного положения. И все же – такова специфика русской истории – главным хранителем церковных традиций являлась здесь та крестьянская масса, для которой в лице священника часто сосредоточивался не только кормчий душам, но также учитель грамоты, а еще, бывало, лекарь и ветеринар, юристконсульт и агроном. С жителями села служителей церкви роднило и то, что многие из них, не будучи в состоянии прокормиться платой за требы и за счет «славлений», бывших иногда унижительными для духовных вождей, не получая своевременно дотации от государства, вели обычное крестьянское хозяйство. Разумеется, отношения пастыря и стада не следует идеализировать, ибо деревенская жизнь дореволюционной России создавала почву для всяких конфликтов. Не так уже редко приходские священники действовали против вверенных их водительству мирян и заодно с церковными сановниками. Иногда попы, явно неохотно, но все-таки подчинялись последним. Но часто, очень часто заключали они союз с паствой на свой страх и риск, так что, случалось, на них именно обрушивался гнев

<sup>2</sup> Лучше всего этот перерыв традиции сформулирован в знаменитой кн.: Смирнов С. И. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913.

<sup>3</sup> Ср. некоторые примеры в кн.: Розов А. Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

высших властителей церкви. В книге Шевцовой приведены многочисленные эпизоды из жизни, иллюстрирующие разные варианты поведения членов деревенского причта. Среди прочего, достойны внимания ситуации, когда сельские священники руководствовались нормами обычного права, ничуть не отличаясь в этом отношении от прихожан крестьянского звания. Развитию правового сознания не способствовала всегдашняя примета Руси – ее географические просторы, где по деревням, в так называемых медвежьих углах, спускаемые сверху указы сплошь и рядом оставались просто-напросто без внимания. Дерзко игнорируя букву закона, не страшась строгих наказаний, приходские священники вновь и вновь самостоятельно санкционируют те религиозно значимые поступки причта и мирян, которые, по всем правилам, находились в компетенции епархии и Синода: здесь они снабжают пропуском сборщиков подаяний на возведение будущих храмов, там благословляют крестьян строить часовни своими силами, там еще разрешают совершать крестный ход или отпускают иконы, шедшие с «посещением», а вот тут допускают публичное поклонение и моление перед домашней иконой, от которой было знамение, – не придавая значения тому, находится ли икона в церкви, или на дому у мирянина. Получалось, что иные представители духовенства, не хуже своих подопечных, тормозили претворение в жизнь новаций, изобретаемых начальниками, умудрившись в некоторых обычаях и ритуалах сохранить дореформенный status quo на протяжении двухсот лет синодального управления церковью. Получалось, что церковнослужители, в большинстве своем, выступали отнюдь не фискалами, как хотелось бы Петру, затеявшему церковную реформу, а посредниками между прихожанами и вышестоящими инстанциями. Статус медиатора проясняется в корпоративной обособленности русского духовенства, с одной стороны, и в обычае передавать место своей службы по наследству, с другой стороны. Первое должно было сплотить приходских священников с церковной иерархией, но второе тянуло духовенство в мир, причем явно перевешивало. Отличительные черты русского православия послепетровской эпохи определялись в значительной степени позицией приходского духовенства. Соответственно, прочность уз, связывавших это духовенство с миром, поддерживала континуитет церковной культуры, сберегшей в синодальный период многие из церковных традиций, присущих средневековой Руси. Одним словом, хранители русского православия после Петра были служителями не новой религии, а той же, которая исповедовалась населением Руси в древности. И материалы обсуждаемой книги в полной мере подтверждают эту истину. Скажем, та буря, которая поднялась в приходах в связи с правительственным постановлением 1904 г. о работе в праздничные дни и о которой довольно подробно рассказывается в книге Шевцовой (глава 4), вполне могла бы разразиться в любое из предшествующих столетий. Эта буря характеризует русскую церковь на всем протяжении ее исторического пути, церковь, упорно отказывавшуюся соотносить здоровье души с материальным благополучием. Церковь народа-богоносца. Прямо как в есенинской поэме (с продолжением, которое здесь опускаю):

Странный и смешной вы народ!  
Жили весь век свой нищими  
И строили храмы Божие...

Некоторые другие – более частные – факты, помещенные или нет в монографию, но главное – исключают дискретность в истории русской церкви и показывающие непрерывность ее судеб до и после Петра, будут отмечены чуть позже.

Пожалуй, кто-то, прочтя заглавие выпускаемой в переводе книги, решит, что ему предлагается очередная история Русской Православной Церкви в последние десятилетия перед роковым для России 1917 г. Поспешим поэтому заверить, что оперируя фактами, относящимися к судьбе русской церкви между освобождением крестьян в 1861 г. и катастрофой 1917 г., Шевцова, однако же, не пишет прагматическую историю. Это явствует из авторского предисловия, а еще из того, между прочим, что исследовательница не ссылается на общеизвестные – хрестоматийные пособия по истории русской церкви XVIII–начала XIX в.<sup>4</sup> Свою задачу автор видит в другом – в реконструкции или моделировании изучаемого объекта по присущим выбранному объекту функциям, с учетом, преимущественно, весьма популярных у американских историков методов исторической антропологии. Соответственно, нам предлагается не следующий за хронологией событий, а моментальный срез – синхронический взгляд на жизнь русской церкви в заданном временном интервале. О предпочтении одних методов другим можно судить, кроме того, по использованным Шевцовой трудам ее коллег (общую тенденцию легче обнаружить в издаваемом теперь переводе – в библиографии, где книги на иностранных языках собраны вместе), по терминологии (идентичность, гендер, нарратив, история повседневности и др.), а главное – по тому специфическому ракурсу, под которым исследовательница предлагает взглянуть на судьбу православной церкви накануне революции. В центре настоящей книги стоит религиозная община, бывшая, по убеждению некоторых богословов, главной единицей измерения в христианском мире. Концентрируя внимание на общине, ученые и богословы подчеркивают коллективное начало в христианском вероучении и вероисповедании. Автор книги о предреволюционном православии подробно объясняет, в каком смысле она использует термин «церковная община», соотнося его с греческим *ekklesia*, обозначавшим «собрание верующих», и употребляя его в качестве синонима русского «церковь» (если только последнее слово не берется как эквивалент греческого *naos*). Община, в интерпретации Шевцовой, является столь же сложным и многоуровневым понятием, как и понятие церкви. Сюда входят не только объединение духовенства и мирян,

<sup>4</sup> Например, на фундаментальный труд И. Смолича. См.: *Smolitsch I. Geschichte der russischen Kirche: 1700–1917. Leiden; Wiesbaden, 1964–1990. Bd 1–2; перевод на русский язык см.: Смолитч И. К. История русской церкви: 1700–1917 / Пер. с нем. М., 1996–1997. Ч. 1–2 (История русской церкви. Т. 8, ч. 1–2).*

которое складывалось в определенной местности, но также включающий в себя несколько общин округ – благочиние, дальше по вертикали – епархия с епархиальным архиереем во главе и даже Синодальная канцелярия в столице империи. Для создания адекватной картины, показывающей внутренние механизмы церковной жизни в изучаемую эпоху, надлежит, по мысли автора, не в последнюю очередь выявить истинную роль, которую играли в этой жизни – внутри общины – миряне и которая недооценивалась предшествующей историографией. Заявляя, что в границах сакральной общины верующие, независимо от их социального и экономического статуса, могли выражать одни и те же религиозные чувства и мысли, автор отказывается вводить какую-либо градацию мирян и называет их всех «народом». Под этим словом, пишет Шевцова, «я понимаю мирян, которые активно и без принуждения принимали участие в церковной жизни и, с точки зрения священнослужителей, являлись паствой».

У любой научной методологии есть свои достоинства и недостатки. Это в полной мере касается социальной антропологии и, если брать отдельную сферу ее применения, – исторической антропологии. Всеобщее приращение к методам последней не обходится без издержек, когда слишком ретивые антропологи прилагают единую шкалу «общечеловеческих» ценностей к культурам всех времен и всех народов. Максимальное обобщение влечет за собой предельное упрощение, максимальную примитивизацию ценностей, так что антропологический подход зачастую сводится к недлинному вопроснику, позволяющему дифференцировать два африканских племени. Подобных издержек не заметно в издаваемой книге по нескольким причинам. Во-первых, природа гуманитарных наук такова, что увлечение специалиста каким-то методом, если его увлечение не выходит за разумные пределы и если оно не нарушает грубо конвенций, принятых в соответствующей науке, – такое увлечение не обязательно препятствует успешным занятиям интересующего нас специалиста в этой самой науке. Во-вторых, история религии, в особенности взаимодействие локальных культов с узаконенной государственными структурами конфессией, является, можно сказать, визитной карточкой исторической антропологии (антропология религии). С данной темой связаны не только классические труды сторонников антропологического направления в изучении истории, но также исследования, в которых эти сторонники усматривают не названные еще своим именем архетипы исторической антропологии.<sup>5</sup> В-третьих, изъясны антропологических стереотипов в описании человеческой истории проявляются тем сильнее, чем меньшим количеством фактов располагает историограф, восполняющий дефицит универсальными, а потому нежизнеспособными схемами. Верна и обратная связь: чем богаче фактическая база историка-антрополога, тем меньше искажаются факты в процессе их умозрительной обработки под принятые в специальной литературе стандарты. Понятно, что набор источников, относящихся к не слишком уже отдаленной эпохе,

<sup>5</sup> См.: Кром М. М. Историческая антропология: Пособие к лекционному курсу. СПб., 2000; 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2004.

в нашем случае – к истории Русской Православной Церкви XIX–XX вв., внутренние закономерности которой интересуют Шевцову, – набор этот почти неисчерпаем. Перед исследователем более остро стоит вопрос о предпочтении одних источников другим, о классификации полученного материала и проверке его достоверности, нежели вопрос о добыче малочисленных и труднодоступных сведений. Наконец, в-четвертых (и это отчасти предопределено предыдущим пунктом), у автора публикуемой книги собралась столь богатая коллекция конкретных данных, что они не уместятся в границах антропологической доктрины. Они представляют собой самостоятельную ценность независимо от аксиоматики, которой придерживается тот или иной специалист, обращающийся к фундаментальному труду Шевцовой.

Композиция книги «Православие в России накануне 1917 г.» продумана автором таким образом, чтобы читатель имел возможность взглянуть с разных сторон на то функциональное единство, каким видится Шевцовой христианская община в русской церкви. Именно община стоит в центре дискуссий о преобразованиях, необходимых для совершенствования ее организации и упорядочения деятельности церкви, связующей – через членов общины, занимающих разные ячейки социума, – духовенство всех рангов и тех, кто живет в миру, – дискуссий, которые всколыхнули после крестьянской реформы образованную часть верующих и которые детально обсуждаются в главе 1 («Народ Божий: Разные представления об общине и мирянах»). Этот раздел, ближе знакомящий нас с главным предметом исследования, создает некую универсальную панораму, перспективу, которая облегчает дальнейшие разыскания по конкретным темам. Как рассказывает Шевцова во вступлении, анализируя свой материал, она установила, что религиозная жизнь, отраженная в документах, концентрировалась вокруг своеобразных «центров притяжения» или «очагов», основных составляющих культа, наиболее значимых его элементов, служивших точками отсчета для носителей данной конфессии: «Определение главных центров религиозной жизни (местных по своим проявлениям, но всеобщих по своему значению) и изучение динамики и конфликтов, которые были связаны с ними, помогло мне решить вопрос о композиционном построении данного исследования». Соответственно, в главах 2–6 говорится о тех местах, вокруг которых разворачивалась религиозная жизнь православного населения (приходские храмы и часовни), о том, каково было восприятие сакрального времени, об особом ритме, возникавшем в связи с чередованием будних и специально маркированных для верующего, самых торжественных дней в году (праздники), о том, как возникало и распространялось почитание священных изображений (чудотворные иконы), о поклонении Пречистой Деве, под благосклонное покровительство которой ставили православные Русскую землю, и о культе Богородичных икон («Знамения Богородицы»). Факты, представленные в каждой из глав по указанным «центрам» или «очагам» религиозной жизни, в соответствии с разъяснениями Шевцовой, которые содержит вступление, интересуют ее с двух сторон. Во-первых, она распутывает и анализирует связанный с тем или иным «центром» клубок, который образуется

в результате переплетения всевозможных историй, учений, верований, иногда и обрядов. Все эти формы обеспечивали отдельно взятого верующего, будь он мирянином или членом клира, в его религиозных переживаниях богатым набором родственных друг с другом ассоциаций, относящихся к прошлому и настоящему, и обогащали таким образом культурный опыт индивидуалов, объединенных христианской общиной. Во-вторых, Шевцову интересует в каждой из глав, какие развивались тенденции при заведении и при функционировании христианской общины. Она смотрит, какое представление о церкви лежит в основе устанавливавшихся, относительно каждого «центра», специальных и сложных взаимоотношений духовенства и мирян, отношений, которые были иногда довольно напряженными, сопровождались конфронтацией и спорами.

Нельзя, конечно, требовать от ученого, анализирующего в комплексе функции такого сложного и составного явления, каким объявляется в самом начале работы Шевцовой христианская община, фактически приравненная ко всей церкви и детально прорисованная на последующих страницах исследования, – нельзя, повторяю, требовать от нее полного и исчерпывающего разбора всех «узлов» (вот еще один образ за отсутствием точного терминологического обозначения), вокруг которых концентрировалась религиозная жизнь этой общины в 1861–1917 гг. На мой взгляд, выбор тех «центров», «очагов» или «узлов» в жизни православных (не важно, какому из образов мы отдадим предпочтение), которые представлены в книге Шевцовой, следует признать весьма удачным и включающим факты, симптоматичные для понимания сущности христианской общины. И все же, как всегда в аналогичных случаях, полезно было бы снабдить читателя кратким перечнем тех «центров», которые не нашли себе места в монографии. Попробую, в меру своего разумения, указать на такие «центры», рассмотрение которых, если оно будет кем-нибудь и когда-нибудь сделано в предложенном Шевцовой ключе, существенно расширило бы тематический регистр для функциональной характеристики общины предреволюционного времени.<sup>6</sup>

Во-первых, в годы брожения умов, как это свойственно было и предреволюционной эпохе, христианская община как самостоятельный организм ослабляется, она размывается изнутри и не оказывает сопротивления внешнему давлению. Если говорить о центробежных силах внутреннего происхождения, можно отметить умножение тех маргинальных категорий христианского населения, которые некогда ожесточенно искоренил Петр. К числу этих категорий относились странники, лжепророки, юродивые, кликуши, нищие и др. – все те, кто сидел или временно занимал место на паперти и символическим образом отделял друг от друга два полюса христианской общины – духовенство и мирян. Что касается внешних сношений общины, заметим сначала следующее: Шевцова не раз пишет, что крестьянам при-

<sup>6</sup> Ср. специальную программу этнографического изучения «центров» такого рода: Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буланов А. В. Православие в русской народной культуре: Направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–68.

ходилось постоянно сталкиваться в быту с адептами других религиозных систем и с убежденными неверующими-агностиками. Полагаю все же, что крестьянин-агностик явился бы в русском селе довольно экзотической фигурой и едва ли мог бы рассчитывать там на отклик даже в годы противоположительственных волнений. Пожалуй, немного преувеличивает наш автор и точки пересечения адептов разных религий. С носителями иных конфессий православные жители Российской империи встречались преимущественно в тех районах государства, которые прилегали к границе, да и там эти встречи носили случайный характер и не посягали на устои в вероисповедании встретившихся. Напротив, на окраинах и в «глубинке» – по всей России – значительную часть сельского населения составляли старообрядцы разных толков, и с ними-то приверженцам государственной церкви было не разойтись. Значение этого фактора в жизни церковной общины трудно переоценить, что подтверждается свидетельствами истории – всей мучительной и затяжной борьбой государства с расколом русской церкви. Взаимное притяжение и отталкивание, явления диффузии, далеко отступающие от того убогого компромисса, который предложила власть в виде единоверческой церкви, – все это тенденции, занимающие важнейшее место среди функций общины.

Во-вторых, исключительно перспективным было бы соотнести процессы, разворачивавшиеся в предреволюционной православной общине, где главная роль резервировалась за приходским священником, с судьбой черного духовенства. Здесь уместно напомнить, что священник-белец синодального периода был непосредственным преемником чернеца, ибо именно монастыри являлись в допетровской Руси основными хранителями православной культуры.<sup>7</sup> О том, что прежняя миссия монастырей, несших миру светоч христианства, не была забыта, свидетельствует возрождение института «старчества».

В-третьих, познакомившись – по книге о предреволюционной православной общине – с распространением культа чудотворных икон, заинтересованный читатель, конечно, загорится желанием узнать, как обстояло дело с иными объектами религиозного почитания, в котором принимало участие духовенство бок о бок с мирянами. Подразумеваю, прежде всего, святых, явившихся и прославившихся за два столетия синодального периода. Здесь со стороны официальной церкви заметны во второй половине XIX в. те же объединительные тенденции, о которых пишет Шевцова в связи с Богородичными иконами – стремление представить заступничество новых святых как кумулятивную хронику «чудесных деланий» (ср. в главе 6).<sup>8</sup> К эпохе, о

<sup>7</sup> Ср. новейшее исследование о приходском духовенстве в средневековую эпоху: Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002.

<sup>8</sup> Ср.: Святая Русь: Хронологический список канонизированных святых, почитаемых подвижников благочестия и мучеников Русской православной церкви (1700–1917 гг.) / Сост. игумен Андроник (Трубачев) // Слюнич И. К. История русской церкви: 1700–1917. Ч. 2. С. 613–656.

которой мы говорим, существенно переменялось относительное значение и авторитет давно состоящих в пантеоне русской церкви общехристианских, восточнохристианских и собственно русских святых. Отдельного, наверное, рассмотрения требует культ чудотворных мощей, кажется, почти утративший к XIX в. черты, которые некогда сближали его с «народной религией» и которые делали его неприемлемым для официальной церкви. Например, почитание нетленных мощей не известного по имени чудотворца («имя его Господь весть»)<sup>9</sup>. Далее идут прочие предметы, во все времена остававшиеся в обиходе православных людей, например, крест в его многочисленных разновидностях,<sup>10</sup> начиная с нательного креста, или книга как символический знак, замещающий Священное Писание, и т. д.

В-четвертых, в то время как экономическая сторона сосуществования в рамках общины приходского духовенства и мирян описана неплохо, что нашло отражение и в книге Шевцовой, разные сферы культуры, где также встречались интересы двух действующих в общине сил, нуждаются в дальнейшей разработке.<sup>11</sup> Здесь должны быть приняты во внимание существовавшие до революции формы, в которых распространялось образование, включая церковноприходские и воскресные школы для мирян и учебные заведения для самих клириков (семинария, академия). Здесь предстоит сказать о путях распространения шире и глубже в провинцию русской гомилетики – ее теории и особенно практики, причем необходимо будет учесть, что в ближних и дальних деревнях прихожане по-прежнему, как в XVII в., считали устную проповедь (в отличие от уставных чтений) несслыханным новшеством.<sup>12</sup> Здесь уместно будет вспомнить активизацию приходских священников в популяризации местной истории и краеведения и даже их профессиональные штудии в этом направлении, занятия, которые находили понимание и сочувствие у наиболее активной части прихожан.<sup>13</sup> Здесь

<sup>9</sup> Ср.: Буланин Д. М. Чудеса Сумского нового чудотворца // Словарь книжников и книжности... С. 260–261.

<sup>10</sup> О почитании крестов ср.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

<sup>11</sup> Об этом «центре притяжения» в религиозной жизни общины, точнее – целом скоплении центров, см. еще несколько монографических исследований, вышедших за последние годы: Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: Православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX вв. М., 2002; Розов А. Н. Священник в духовной жизни русской деревни; Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

<sup>12</sup> Выразительный пример см.: Розанов А. Н. Записки сельского священника. СПб., 1882. С. 36–37.

<sup>13</sup> См.: Слуцкая С. А. Краеведческая издательская и библиографическая деятельность Русской православной церкви: (Вторая половина XIX в. – 1918 г.). Автореф. дис. ... канд. пед. наук. М., 1993; Бердинских В. А. Приходское духовенство России и развитие краеведения в XIX веке // Вопросы истории. 1998. № 10. С. 134–138.

кстати будет упомянуть о возрождении с конца XIX столетия кустарных промыслов, в том числе церковного содержания, которые стимулировались распространением по городам России эклектического стиля модерн с его тягой к подражанию. Работы местных мастеров не могли, конечно, производиться без ведома священника.<sup>14</sup> Здесь, наконец, самое время добавить, что священник, особенно в сельской местности, руководил чтением тех, кто владел грамотой, обеспечивая их душеполезной литературой. Об этой литературе, послужившей одним из главных источников в разысканиях Шевцовой, мне еще предстоит высказаться в следующих дальше строчках. А сейчас, с пожеланиями на будущее, по-видимому, пора знать меру, пора остановиться и вернуться к тексту издаваемой книги.

Как было сказано, религиозная жизнь в русской общине предреволюционной эпохи, реконструированная Шевцовой в синхроническом аспекте, обнаруживает много точек соприкосновения с православной культурой древности, удостоверяя, что мы имеем дело с историей одной и той же христианской церкви. Диахрония дополняет синхронию. Для специалистов по средневековой культуре такая переключка особенно интересна. Вот несколько примеров, выбранных наудачу. Исследовательница пишет (глава 2) о довольно распространенной практике, когда прихожане исповедовались, но отказывались причащаться, причем Шевцова справедливо усматривает здесь не пренебрежительное отношение к Евхаристии, а, напротив, признание высоты и святости главного для православных людей таинства. Сходная практика рассмотрена в книге С. И. Смирнова (см. примеч. 2), который приводит по одному из старинных источников и специальное слово, использовавшееся для обозначения таких прихожан. Они назывались «недароимцами», то есть не принимающими святых даров. В одном из слов, в ответ на упреки духовника, его духовный сын-«недароимец» объясняет, почему он не приступил к причастию: «Не смею бо, – рече. – Грехи есмь исповедал, но боюся, егда упиюся; звал мя онсий». Далее выясняется, что таким «недароимцам» не хотелось ходить в церковь, воздерживаться от жен и пропускать пиры. Другие, пишет Шевцова, не ходили и на исповедь, но и подобного сорта люди известны нам по памятникам древней письменности. Они не исповедовались по тем же причинам, по каким «недароимцы» уклонялись от причастия. Они боялись впасть в отчаяние – самый страшный грех, поскольку им известно было, что обретаются такие люди, которые, «многажды кающесея о гресех, и паки то ж творят, и во отчаяние приходят, мнят бо: весь труд тем погубили».

В разделе, посвященном часовням (глава 3), Шевцова пишет, что их часто возводили в память о различных, миновавших уже, бедствиях – будь то засуха, пожар, неурожай, мор и т. д. Все эти несчастья по традиции трактовались как «посещение Божие» – коллективное наказание членов общины, напоминающее людям об их греховном поведении и призывающее их к по-

<sup>14</sup> О кустарных промыслах, связанных с религиозными запросами населения, ср.: Тарасов О. И. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

каянию. Таким образом, строя часовни, верующие, во-первых, стремились этим способом искупить грехи, во-вторых, возблагодарить Бога за то, что он не дал им до конца погибнуть. Прекрасно зная, что подобное отношение к несчастьям, затронувшим всю общину, вполне традиционно, Шевцова цитирует Требник, где молящиеся зывают к Господу, прося «не помянути беззаконии и неправды людей своих и отвратити от нас весь гнев свой, праведно движимый на ны». Обращаясь к истокам традиции, мы вспомним древнейшую русскую летопись и отметим, что мысль об общей ответственности за грехи всех, кто исповедует одно вероучение, явилась едва ли не первой манифестацией утвердившегося на Руси христианства. Превосходным примером может служить «Поучение о казнях Божиих», неосновательно приписывавшееся Феодосию Печерскому, которое частично входит в состав «Повести временных лет». Поскольку летопись представляла собой политическую хронику, преломленную через мировосприятие людей духовного звания, «посещение Божие» отмечается там, чаще всего, в связи с нашествием «поганых» или в связи с междоусобными войнами князей.

И еще один пример. Рассказывая о судьбе домовых икон, прославившихся чудом и изымавшихся у их владельцев епархиальным и синодальным начальством, Шевцова небезосновательно высказывает предположение, что отмеченная знаменем икона, вероятно, уже не считалась личной собственностью владельцев ни государством, ни верующими (глава 5). Но мотивы у тех и других были разные. Представители власти ссылались на указ от 21 февраля 1722 г. Презумпция церковных чиновников облегчалась распространенной в народе практикой жертвовать подобные иконы в приходскую церковь, ибо с момента пожертвования икона формально принадлежала храму, а не прежнему собственнику. Между тем жертвующие в храм и другие члены прихода, привыкшие полагаться на обычай, а не на закон, могли руководствоваться и руководствовались своей собственной логикой: именно, не расставаясь со своим владением, они все же убеждены были, что новоявленной чудотворной иконе не следует находиться в частном доме, потому что деяния ее касаются общины в целом. Памятники древнерусской духовной литературы демонстрируют, сколь давно сложилась привычка в обращении с чудотворными иконами – образами, отмеченными Богом, – игнорировать права собственности. Достаточно сослаться на несколько псковских сказаний XVII в., рассказывающих о местных иконах, которые прославились знаменами, находясь на руках у частных владельцев, и тут же были забраны городскими властями или добровольно отданы собственниками: замечательно, что законность таких действий разумелась сама собой, поскольку авторы сказаний не сочли нужным комментировать происходящее.<sup>15</sup>

Серьезная история русской духовной письменности, которую еще

<sup>15</sup> Охотникова В. И. Чудо о иконе Богородицы в доме Афанасия Сумарокова; Буланин Д. М., Охотникова В. И. Чудо о иконе Богородицы Одитритии в церкви Сергия с Залужья; Буланин Д. М., Охотникова В. И. Чудо о иконе Богородицы Умиление в Пскове // Словарь книжников и книжности... С. 261–262, 266–267, 269–270.

предстоит кому-то составить и которая бы объединяла допетровскую эпоху и синодальный период, не сможет обойтись без материала, находящегося на вооружении у Шевцовой и использованного в последних двух главах ее книги (главы 5, 6). Главы эти рассказывают о почитании чудотворных изображений, с историческим экскурсом по поводу догматических оснований для почитания икон, с разъяснениями, касающимися факторов русской истории, которые придали этому почитанию специфические национальные черты, и со множеством примеров из эпохи, выбранной для исследования, иллюстрирующих возникновение, распространение и узаконение культа отдельных образов. Причем преимущественное внимание уделяется иконам Божией Матери, составлявшим отличительную черту религиозного ландшафта старой России. Привязанность к иконам, согретая теплым чувством, находящая выражение и в индивидуальных молитвах, и в определенных уставом службах в храме, является одной из отличительных черт восточно-христианской традиции, в целом, и русской церкви, в особенности. Учрежденный в 842 г. Константинопольским поместным собором торжественный праздник по случаю победы над иконоборцами донныне вспоминается как «Неделя православия», будучи приурочен к Первой седмице Великого поста. С течением времени, однако, все большую и большую роль в русском изводе христианства начинают играть именно Богородичные иконы. Признание Руси уделом, взятым Божией Матерью под свою личную опеку, объявляется народу в словах и молитвословиях во время установленного еще в домонгольскую эпоху праздника Покрова (1 октября), который отсутствует в календаре других христианских церквей. На Руси день Покрова – одно из главных торжеств в честь Богоматери – способствует укреплению мысли о том, что страна пользуется специальной симпатией Пречистой Девы, а симпатия эта выражается в чудесах, творимых Богородичными иконами. Еще давным-давно путешествовавший в Москву с христианского Востока Павел Алеппский, удивляясь благочестию русских, утверждал, что ему не встретилось в России ни одной церкви, где бы не хранилась чудотворная икона Богоматери.<sup>16</sup> Трудно проверить достоверность этого утверждения применительно к XVII в., но наличие в каждом почти приходском храме предреволюционных лет особо почитаемого, местного, образа Богоматери – факт, не подлежащий сомнению. Мало будет сказать, что накануне революции в конфессиональных представлениях русского крестьянина – социального базиса церкви – поклонение образу Божией Матери осознавалось как действие, эквивалентное исповеданию православной веры вообще (в согласии с третьим членом Символа веры).<sup>17</sup> Связь с домашним очагом, с предками и потомками, с родной деревней, с другими прихожанами, с носителями истинного православия по всей Руси – интеграция от первой до последней ступени осмыслилась через собственную – местную икону Богоматери, кото-

<sup>16</sup> Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса. М., 1897. Вып. 2. С. 108.

<sup>17</sup> Ср.: Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. С. 209.

рая воспринималась как своего рода *genius loci*. И здесь слишком усердное поклонение изображениям Богоматери таило в себе серьезную опасность, создавая угрозу того, что предмет поклонения будет обесценен. Совершенно очевидно, что тенденция к экстенсивному развитию культа чудотворных икон Богоматери, не будь на пути у этой тенденции внутренних и внешних препятствий, неминуемо вела к стиранию всяких границ между чудотворным и обычным образом Божией Матери. А это, в свою очередь, снижало чудо, делая его фактом быта, лишало причастности к явлению и чудесам иконы свойства избранных и проч. Пределом, который бы вообще положил естественный конец рассматриваемой практике, было бы, в этом случае, признание чудотворным любого изображения Пречистой Девы. Кстати, ясно отсюда, что не прекращающиеся до сего дня попытки создать полный свод отмеченных чудесами Богородичных икон заведомо обречены на неудачу.<sup>18</sup> Признаки кризиса в формах самого культа и в его литературном воплощении отчасти отразились в тех казусах, относящихся к почитанию икон Божией Матери, которые учтены и разобраны в книге Шевцовой.

О постепенном, часто небезболезненном, расширении круга признаваемых церковью чудотворных икон Богоматери позволяют судить следующие обстоятельства. Как справедливо констатирует автор издаваемой книги, никаких единых критериев для опознания чудотворных икон Богоматери православная церковь так и не сумела выработать. С другой стороны, вопреки распространенному мнению, гражданские и церковные власти пытались взять под свой контроль стихийное почитание икон задолго до воцарения Петра I, в особенности же в XVII в. – когда Россию в буквальном смысле наводнили несанкционированные культы святых, нетленных мощей, образов и проч. и когда государство, стремясь обуздать стихию, принимало беспрецедентные ограничительные меры (ср. хотя бы отмену канонизации Анны Кашинской и Евфимия Архангелогородского). Полуязыческие верования, в том числе в чудотворцев, чудотворные мощи, впервые подверглись развернутой критике на Московском соборе с участием вселенских патриархов 1666–1667 гг., коснулся собор и некоторых иконографических схем. Правда, судя по современным письменным источникам, вплоть до конца XVII столетия участие Москвы в установлении культа Богородичных икон выражалось обычно лишь в том, что икону, явившую свою силу, на время или навсегда забирали в столицу (ср. древние сказания о Курской или Страстной иконах), но иногда – как в случае с Богоматерью Шуйской – проводилось и дотошное исследование на месте.<sup>19</sup> С точки зрения богословия иконы, древ-

<sup>18</sup> См., например: Покров Пресвятой Богородицы над Россией: Хронологический список явлений Пресвятой Богородицы и Ее прославления в знамениях, чудесах и иконах Русской православной церкви / Сост. игумен Андроник (Трубачев) // Смолич И. К. История русской церкви: 1700–1917. Ч. 2. С. 595–612.

<sup>19</sup> См.: Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Шуйской // Словарь книжников и книжности... С. 600–603; Никонов Н. И. Шуйско-Смоленская икона Пресвятой Богородицы: История и иконография. СПб., 2008.

ность ее, конечно, не имела принципиального значения, поскольку за отражением отражения сохранялась реальная связь с прототипом. Не могу вместе с тем вполне согласиться с Шевцовой, что для почитателей священного предмета этот атрибут – принадлежность старинным временам – был вполне безразличен (глава 6). Не имея возможности провести научную экспертизу и не видя в ней надобности, православные ценили те иконы, которые легенда связывала с древней историей христианства: Владимирскую Божию Матерь, как известно, причисляли к творениям евангелиста Луки; с особым трепетом относились к «Корсунским» иконам Новгорода – будто бы вывезенным из Херсонеса епископом Иоакимом при взятии города князем Владимиром.<sup>20</sup> Чудотворные иконы допетровской эпохи – это чаще всего старинные образа и их копии, продолжавшие летопись своих удивительных деяний, или же новообретенные – явленные иконы, найденные на дереве в лесу, на берегу реки, у источника и т. д., или забытые – обнаруженные среди мусора, иногда, по указанию свыше, – заказанные у иконописца. Отмеченные Богом иконы издавна заявляли о себе и специального рода знаменами, когда они источали миро или когда близ лика Божией Матери произвольно загорались свечи и лампадки; позднее наиболее распространенным признаком необычности церковных памятников живописи стало самообновление икон, когда изображение в красках и его убранство чудесным образом восстанавливали свой первоначальный, утраченный с течением времени блеск. Как было сказано, слишком широкое распространение какого-то религиозного феномена неумолимо влечет за собой его приземление, когда экстраординарное становится заурядным элементом окружающей среды, а полет религиозной фантазии через мелочи каждодневной жизни возвращается к земному измерению. Кажется, первые симптомы перерождения наметились уже в переходное столетие – в XVII в., выразившись и в том, что визионерами становились совершенно случайные люди, судьба которых лишь однажды оказалась связана с судьбой священной реликвии, и в камерности самого явления некоторых икон Богородицы, а также в интимной обстановке, при которой совершались ее последующие чудесные деяния (домовые иконы, иконы, известность которых ограничена одним приходом, распад сплошной цепочки чудес на отдельные звенья и др.). Избыток неконвенционального элемента в культе, получившем массовое распространение, несоответствие его церковному благочинию отрицательно сказывались и на литературном оформлении рассказа о каждой из чудотворных икон. Теперь сказания о новых явленных иконах пишутся иногда людьми, не привыкшими к литературному труду и к церковнославянскому языку, с сюжетными неувязками, стилистическими и языковыми огрехами («нелитературные» сказания, по терминологии А. Эббингхауса); уцелевшие списки, посвященные новейшим чудесам, единичны и часто испорчены; нередко такие сказания хранились только лишь при церкви, где обреталась и сама икона, ино-

<sup>20</sup> *Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 71–104 (California Slavic Studies. Vol. 12).*

гда еще – в специальных рукописных сводах с рассказами об иконах (о них также в кн. Эббингхауса);<sup>21</sup> сказаний, посвященных отдельным чудотворным образам, возможно, никогда не существовало в письменном виде. Вероятно, уже тогда некоторые истории об иконах передавались в виде устного предания, и только. Стремление кодифицировать сказания о чудотворных иконах, на самом деле, является оборотной стороной той же тенденции, ибо стремление это основывалось на презумпции, что все факты – из жизни и из литературы, которым не нашлось места в кодексе, – автоматически ставятся под подозрение или, во всяком случае, попадают в число происшествий второстепенной значимости. Помимо кодексов текущего состава от второй половины XVII–начала XVIII в. известно несколько более строгих по структуре сборников-сводов со сказаниями о Богородичных иконах, переводных и оригинальных («Небо Новое» Иоанникия Галятювского, получившее широкое распространение в России, «Солнце пресветлое»;<sup>22</sup> ср. «Звезду Пресветлую» – переводный сборник о чудесах Девы Марии или «Огородок Марии Богородицы» Антония Радивиловского). Существуют и живописные аналоги подобных сводов, так сказать, «изображения изображений», – когда на одной доске в уменьшенном виде расположена целая вереница чудотворных образов; примеры таких универсальных досок с иконописными картинками второго уровня дает Шевцова (глава 6), хотя, кажется, в русском искусстве это – позднее явление, едва ли не иницированное гравюрами Г. П. Тепчегорского к упоминавшемуся «Солнцу пресветлому».<sup>23</sup>

По всем данным можно заключить, что сказания о чудотворных иконах – а число таких икон неумолимо возрастало, – за исключением строго ограниченного набора текстов, начинают вытесняться на обочину духовной письменности, часто занимая промежуточное положение между литературой и фольклором и превращаясь в особую форму устной передачи религиозного опыта.

Рассмотренная тенденция заметно усилилась в результате церковной реформы, осуществленной Петром при деятельном участии Феофана Прокоповича, наиболее значительным памятником которой явился «Духовный регламент», в первой редакции увидевший свет в 1721 г. Это произведение Прокоповича – не столько юридический кодекс, сколько политический трактат, и неудивительно, что к нему тут же потребовались разъяснения. В следующем году вышло «Прибавление» к «Духовному регламенту», столь

<sup>21</sup> *Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990 (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin. Bd 70).*

<sup>22</sup> См. об этом сборнике: Библиографические дополнения к статьям, помещенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (Вып. 3, ч. 1–3) / Сост. Д. М. Буланин // *Словарь книжников и книжности... С. 751–752 (Моховиков Симеон Федорович).*

<sup>23</sup> *Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богородицы на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 404–420.*



же категоричное в своих директивах, за ними последовали указы, определявшие процессуальные действия по отношению к нарушителям законов. Главным отличием петровского церковного законодательства от существовавшей на Руси традиции является открыто заявленное право гражданской власти вмешиваться во внутренние дела церкви и конфессиональную жизнь индивидуума, в результате чего исчезают какие-либо различия между подданными и верующими. Под строгий контроль государства ставился весь церковный механизм, начиная от патриарха, место которого отныне занимал Святейший Синод, до каждого прихода, бывшего той живой клеткой, из множества которых складывалось единое церковное тело. «Духовный регламент» с примыкающими к нему документами демонстрирует смешение норм гражданского и канонического права, характерное для стран с евангелической церковью, и обнаруживает свойственную эпохе Контрреформации нетерпимость к проявлениям благочестия, не получившим санкции от вышестоящих официальных органов. В этом именно направлении разрабатывается понятие «суеверия», центральное для исследования того, как складывалась последующая история чудотворных икон Божией Матери. «Словом рещи, – писал Феофан, – что либо именем суеверия нарещися может, си есть лишнее, ко спасению непотребное, на интерес только свой от лицемеров вымышленное, а простой народ прельщающее, и аки снежные заметы, правым истины путем идти возбраняющее. Все тое к сему досмотру прилагается, яко зло общее: поне же во всяких чинах обретатися может» («Регламент духовный»). Коль скоро «суеверие» признается деянием злоумышленников, стремящихся завладеть душами простецов («простой народ»), провинившиеся, среди них – разносящие слухи о видениях и чудесах, подлежат гражданской казни. Среди высочайших резолюций, наложенных 12 апреля 1722 г. на «докладные пункты Святейшего Синода», та, что принята по десятому пункту («Когда кто велит для своего интересу или суетной ради славы огласить священником какое чудо притворно и хитро чрез кликуши, или чрез другое что, или подобное тому прикажет творить суеверие»), звучит недвусмысленно: «Наказание и вечную ссылку на галеры с вырезанием ноздрей».<sup>24</sup> С другой стороны, поскольку Петр с Феофаном, во-первых, не доходят до того, чтобы, вслед за евангелической церковью, в принципе отрицать существование чудотворных икон, во-вторых, не дают никаких критериев, позволяющих отличить подлинное чудо от плодов «суеверия», – по этим причинам всякий здравомыслящий подданный должен был уразуметь, что разрешенными считались те и только те культы, которые получили апробацию начальства.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2: 1722 г. СПб., 1872. № 532. С. 176. Актуальность законов Петра явствует из ссылок на них в нормативных документах, какие выходили из печати вплоть до революции 1917 г. См.: Свод законов Российской империи. Т. 14: Устав благочиния и безопасности. Пг., 1916. С. 10–11. Статьи 22–26.

<sup>25</sup> О церковном законодательстве Петра подробнее см.: *Верховский П. В.*

Визионеры – те, кому явилась чудотворная икона или кто удостоился божественных знаков, позволяющих ее обнаружить, или, наконец, те, кто стал объектом чудодейственной силы иконы, – в результате петровской реформы оказывались между двух огней: с одной стороны, сама Пречистая Дева или уполномоченные Ею святые настойчиво требовали, чтобы явление было предано гласности,<sup>26</sup> иногда специально подчеркивалось, что о сенсационных событиях надлежит сообщить приходскому священнику;<sup>27</sup> с другой стороны, решившийся поведать о чудесных вещах немедленно попадал под действие петровских законов, которые, хотя и в смягченном виде, оставались в силе вплоть до революции. Появление в приходе чудотворной иконы ставило много сложных задач перед владельцами иконы, перед односельчанами, бывшими свидетелями чуда, перед приходским и епархиальным духовенством. Рассмотренные Шевцовой эпизоды из церковной жизни в разных епархиях Российской империи показывают, что перечисленные силы могли вступать во взаимодействие в разных комбинациях, причем совсем не редки были случаи, когда, на той или иной инстанции, люди не подчинялись требованиям закона и следовали привычкам, выработавшимся как результат действия обычного права. При подобных обстоятельствах почитание местной Богородичной иконы обыкновенно не выходило за пределы соответствующего прихода и только в отвлеченном смысле может считаться очередной страницей в той универсальной хронике «чудесных деяний» Девы Марии, каковой наши богословы, и Шевцова вслед за ними, представляют благодать, явленную людям через Ее чудотворные иконы. Разрыв между скромным количеством чудотворных икон, которых Шевцова насчитала около двадцати пяти, включенных в Минею и назначенных для общерусского празднования, относительно неизмеримого множества местнотимых икон, множества, каждый год пополнявшегося новыми экземплярами по всем приходам России, – этот разрыв закономерным образом увеличивался. Никакие издания энциклопедического характера, которые, охватывая знаменитые чудесами иконы Богоматери, стремились внести порядок в народные верования, не могли, разумеется, поспеть за жизнью.<sup>28</sup> Между тем

Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1–2; *Смолич И. К.* История русской церкви: 1700–1917. Ч. 1. С. 58–110.

<sup>26</sup> См., например, о наказании тобольского дьячка Иоанникия, умолчавшего о бывшем ему видении: *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Казанской в Тобольске // *Словарь книжников и книжности...* С. 565–568.

<sup>27</sup> Ср. приведенную Шевцовой историю о мальчишке, которому было видение в 1893 г., но который не известил о случившемся приходского священника, так что потребовалось дополнительное напоминание ангелов (гл. 5).

<sup>28</sup> См. наиболее известные из таких энциклопедий: *Снесарева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых православною церковью на основании Священного Писания и церковных преданий. 2-е изд., доп. СПб., 1898; *Богоматерь: Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон / Под ред. Е. Поселянина. М., 1909.*

перед исследователем, интересующимся тем своеобразным проявлением религиозных переживаний у православного населения России, какой запечатлелся в культе этих икон, встает ряд любопытных вопросов источниковедческого и чисто филологического свойства. Первый вопрос: как, с течением истории, изменялась словесная форма – фольклорная, книжная или документальная, в которую облекались сказания о явлении и о чудесах Богородичных икон. Второй вопрос, прямо связанный с первым: какова относительная ценность, историческая и художественная, доступных нам источников, которые выступают в одной из названных форм и которые повествуют о знамении и о судьбе чудотворных икон. В частности, как повлияли на источниковедческую базу строгости петровского законодательства, не подвергавшегося корректировке вплоть до революции 1917 г. Эдест именно у нас есть возможность поразмыслить о достоинствах и недостатках синхронического подхода к теме, которого придерживается Шевцова. Наконец, третий вопрос, вытекающий из предыдущих: каковы перспективы исследования перечисленных форм с историко-литературной точки зрения.

Прежде всего, приходится решительно настаивать, что у каждой из чудотворных икон должна быть легенда, либо дошедшая до нас, либо существовавшая и утраченная, либо сохранившаяся в испорченном виде, или, по крайней мере, потенциально подразумеваемая верующими. Только наличие легенды, отнюдь не детали композиции, позволяли одновременно совершаться чудесам от икон, восходящих к одному и тому же иконографическому типу или даже являющихся очередными копиями с икон, уже прославившихся как чудотворные (Владимирская, Смоленская, Тихвинская, Казанская и др.). При таких условиях отсутствие текстового сопровождения неминуемо привело бы – и приводило – к контаминации копий с одной иконы или даже икон, разнящихся по своей композиции.<sup>29</sup> Термин «легенда» плох и тем, что он заимствован из обихода западной церкви, и тем, что он подразумевает чтение по записанному, хотя текстовое сопровождение могло на самом деле существовать лишь в устной форме. Предпочитая обычное в русских источниках самоназвание текста, именуемого чаще всего «сказанием», мы не должны, однако, абсолютизировать его содержание. Не следует забывать, что история чудотворных икон может быть заключена в различную жанровую оболочку, от краткого летописного упоминания до целой книги-компендиума, с самостоятельными разделами.<sup>30</sup> Полный цикл сочинений об отдельной иконе обычно включает рассказ о явлении и про-

<sup>29</sup> Ср., например, прославившийся чудотворениями список Казанской иконы в Заоникиевской пустыни, хотя пустынь получила название Владимирской, так как празднование местной иконы приходится на день памяти Владимирской Божией Матери (Булашин Д. М., Романова А. А. Сказание о иконе Богородицы Заоникиевской // *Словарь книжников и книжности...* С. 562–564).

<sup>30</sup> См.: Кириллин В. М. Сказания о чудотворных иконах // *Литература Московской и Домосковской Руси: Аналитическое пособие*. М., 2008. С. 469–474.

славлении иконы, более или менее пространный перечень чудес, иные из которых – самостоятельные сюжеты, довольно условно прикрепленные к общей композиции, иногда еще – похвальное слово или предисловие с нравоучением о пользе для читателя предлагаемого дальше «сказания». С другой стороны, конкретные образцы «сказаний» часто представляют собой неполный цикл, бывало также, что каждая из составных частей цикла переписывалась отдельно, иногда вся история иконы, как она известна по памятникам письменности, сводилась к одному-двум чудесам, случившимся при ее участии. Некоторые сюжеты, касающиеся чудесных деяний иконы, распространялись как независимые произведения или входили составной частью в сочинения иного жанра (летописная Повесть о Темир-Аксаке, Сказание о битве новгородцев с суздальцами в Житии Иоанна Новгородского). Известны случаи, когда судьба иконы оказывалась столь тесно связана с местом ее пребывания, что легенда превращалась в местный летописец («Курский летописец»)<sup>31</sup>. Нередко, особенно в поздней традиции, «сказание» об иконе вступает во взаимодействие с родственными жанрами – житием святого и повестью об основании монастыря.<sup>32</sup> Легенда о старшей из икон Богородицы («Успение Богородицы»), прославившейся на Руси, сохранилась в отраженном виде в составе Киево-Печерского патерика. Древнейшим самостоятельным памятником, посвященным чудотворной иконе, является датированное XII в. Сказание о чудесах иконы Богородицы Владимирской. И дальше, с каждым веком, количество таких памятников растет в геометрической прогрессии, так что число их, обращавшееся в списках к рубежу XVII–XVIII вв., пока не поддается строгому учету. Нередко в исследовательской литературе высказывались предположения, что то или другое произведение основывается на устном предании,<sup>33</sup> однако – это характерная черта древнерусской письменности в целом – ни один из зарегистрированных текстов нельзя признать точной или приближительной фольклорной записью; не являются таковыми и «нелитературные» сказания Эббингхауса. Вместе с тем, как говорилось выше, уже в XVII в., кажется, намечаются симптомы перерождения культа Богородичных икон и их текстового приложения, и есть основание думать, что немалая часть тогдашних «сказаний» передавалась устно – как особенная форма религиозного фольклора.

Такова была внутренняя динамика культа и культуры, когда грянули реформы Петра. И все же, сколь бы решительно ни меняли реформы течение всех процессов, сколь бы ни были строги петровские наказания нарушителей, многое в почитании на Руси Богородичных икон осталось на

<sup>31</sup> См.: Булашин Д. М. Сказание о иконе Богородицы Курской // *Словарь книжников и книжности...* С. 572–576.

<sup>32</sup> См., например: Булашин Д. М., Романова А. А. Повесть о основании Устьнедумской пустыни и чудеса о иконе Богородицы Одигитрии Устьнедумской // *Словарь книжников и книжности...* С. 528–530.

<sup>33</sup> См., например: Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богородицы «Одигитрия»: Литературная история памятника до XVII в. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007.

прежних местах. Разумеется, целый ряд духовных особ поспешил обезопасить себя, заявив о своей непричастности к стихийным культам. Например, Феодосий, строитель пустыни близ Теплой горы Устюжского уезда, извещал в 1728 г. своего епископа, что прославившийся в пустыни чудотворный образ Богоматери сгорел «и чудеса от того образа последние были написаны в книге во 191 году, а после того даже и по сие число никаких чудес не бывало». Феодосий подчеркивал, что он не отвечает за достоверность этих стародавних чудес («правдивыя или вымышленныя, ложныя, того ж он, строител, не знает») и что, помимо сгоревшей иконы, «чюдотворных образов в той пустыне нет, и ложных чудес они в народе не произносятся».<sup>34</sup> Гораздо характернее, кажется, другой случай, иллюстрирующий неспособность церковного начальства побороть устоявшиеся в народе формы почитания Богоматери. Речь идет об иконе Спаса в Красном Бору на Северной Двине, причем среди входящих в «сказание» об этой иконе чудес наибольшее распространение получило чудо о Фекле, которой Спас явился не один, а вместе со своей Матерью. Иногда это чудо отделялось от общего корпуса «сказаний», во всяком случае, упоминание о нем среди историй о Богородичных иконах имеет законные основания. По поводу популярной иконы состоялось в 1724 г. определение Синода, где героям очередных «мнимых чудес» от иконы Красного Бора предписывалось повиниться, чтобы они «те о себе мнимые весьма благочестию противные в сонных мечтаниях и суевренных помышлениях притворенные чудеса отринули»; находившуюся в Холмогорах «книжку» об этих чудесах велено было сжечь. Запреты не помогли, так что списки весьма популярного «сказания» и отделявшегося от него чуда известны во множестве.<sup>35</sup> Похоже, что случай с Красноборской иконой не является исключением из правила. В настоящем контексте достойно внимания, как много новых «сказаний» о Богородичных иконах отыскивается в рукописях XVIII в.; примечательно и то, что «сказания», возможно, сочиненные прежде, дошли до нас в поздних списках – XVIII и даже XIX вв. Иными словами, переписывавшие их не очень-то считались с новыми законами и не очень-то боялись сопровождавших эти законы угроз. Заметим попутно, что, если даже предположить существование у некоторых рукописных «сказаний» XVIII–XIX вв. предшествующего им устного предания, восстановить соответствующий прототекст, как и для «сказаний» средневековой эпохи, не представляется возможным.

Признавая ограниченные успехи петровского законодательства, мы не можем не признать одновременно, что это законодательство, несомненно, придало новое ускорение тем изменениям в культе чудотворных икон и в обеспечении их литературными толкованиями, которые заметны стали еще в переходное столетие. Нараставшая, безусловно, тенденция к локализации

<sup>34</sup> См.: Буланин Д. М., Романова А. А. Сказание о иконе Богоматери Владимирской на Теплой горе // *Словарь книжников и книжности...* С. 633–635.

<sup>35</sup> См.: Буланин Д. М., Романова А. А. Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // *Словарь книжников и книжности...* С. 249–252.

культы и к передаче «сказания» об отдельно взятой иконе Богоматери из уст в уста заставляет думать, что история большей части новоявленных икон и новых чудес от икон прежде бывших не нашла отражения в рукописных памятниках, приведенных в известность или жаждущих еще своего исследователя. Констатируя, что такого рода устные истории должно считать особым жанром религиозного фольклора, мы при этом с огорчением убеждаемся, что данный жанр фактически остается для нас скрытым, поскольку устное народное творчество, в том числе религиозного содержания, не было еще осознано в XVIII в. как объект научного исследования. Единственное, что можно предположить с большим или меньшим основанием, – это композиционное упрощение «сказаний» об иконах, бытовавших в устной форме. Удержать в памяти длинную цепочку чудотворений было трудно, поэтому устные «сказания» ограничивались, скорее всего, одним – наиболее эффективным, чаще всего хронологически первым чудом. В огромном большинстве случаев – это самообновление иконы, событие для православного человека немаловажное, поскольку правила обращения с иконами, изображение на которых перестало читаться, были различны, вызывая во все времена у паствы душевные сомнения, недоумение и трепет:<sup>36</sup> «С пришедшими в негодность иконами поступали по-разному: выносили в клеть <...> пристраивали где-нибудь во дворе – над воротами, у колодца, в конюшне, хлеву, уничтожали. Священники советовали иконы сжигать, а пепел зарыть в землю, но крестьяне, боясь пожара, обычно пускали иконы “на поплаву реки” со словами: “Прости нам, Господи!” (или опускали в колодцы). Бывало, что из икон делали детские игрушки...».<sup>37</sup>

Если теперь обратиться к почитанию Богородичных икон в предреволюционные десятилетия, письменные сведения об этом культе, синхронический срез которого нам предлагается в книге Шевцовой, могут быть найдены в следующих источниках:

1. Древние «сказания» о чудотворных иконах, сохранившиеся в рукописном виде и отложившиеся в собраниях рукописей в библиотеках, архивах и у частных лиц. Недостаток этого источника не только в том, что такими древними текстами обеспечена малая часть почитаемых святынь, но и в том, что изложение в них обрывается за много лет до эпохи, которой посвящена монография нашего автора;

2. Донесения в Синод, распоряжения Синода, служебная переписка с консисториями и другие документы, связанные с высшими инстанциями Русской Православной Церкви, – источники, интенсивно используемые в книге о православии в предреволюционные годы. Недостатком документов этого рода является их крайняя тенденциозность, причина, по которой некоторые специалисты признают их не пригодными для ре-

<sup>36</sup> Ср., как преодолевали эту трудность в Византии, по сведениям архиепископа Антония Новгородского: *Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде* / Изд. Х. М. Лопарев // *Православный Палестинский сборник*. СПб., 1899. Т. 51. С. 8.

<sup>37</sup> Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. С. 211.

конструкции духовной жизни приходского духовенства и наставляемых им мирян;<sup>38</sup>

3. Романтические представления о фольклоре как о словесности, стадильно предшествующей христианству, представления, господствовавшие в дореволюционной историографии, как, впрочем, и в историографии недалекого прошлого, не способствовали записи устных преданий об иконах. Все же, в связи с разработкой русской этнографии, которая интенсивно велась со второй половины XIX в., мы располагаем сообщениями о культе икон, которые максимально приближены к полевым записям. Таковы, в частности, материалы Тенишевского бюро, которые многожды используются Шевцовой в других главах книги, но которые, к сожалению, не привлекаются при рассказе о Богородичных иконах.<sup>39</sup> Это – одно из тех направлений, по которым могут дополнять и развивать огромную работу, проделанную Шевцовой, продолжатели ее дела;

4. В XIX в., в отличие от XVIII в., когда еще сильно чувствовалась инерция петровского законодательства о церкви со свойственным этому законодательству подозрительным отношением к чудесам, широкое распространение получили печатные издания, посвященные чудотворным иконам Богоматери. Примечательно, что в этих изданиях речь идет по преимуществу об образах, стяжавших свою славу еще в допетровские времена. Рассказы о чудотворных иконах печатались в разных местах и в разных изданиях, но всегда, разумеется, с одобрения церковных властей, – в местных епархиальных ведомостях, в губернских типографиях – как путеводители для паломников, как брошюры, продававшиеся и раздававшиеся на местах для душевспасительного чтения, как упоминавшиеся уже энциклопедические своды, претендующие на полноту охвата всех признаваемых церковью чудотворных икон. Из этих-то именно изданий извлекает Шевцова большую часть казусов в главах книги, которые посвящены Богородичным иконам.<sup>40</sup>

На первый взгляд, обращение к синодальным изданиям ни в чем не противоречит методологическим принципам, лежащим в основе исследования о православии в предреволюционные годы: во-первых, издания эти более или менее укладываются в выбранный для изучения хронологический промежуток времени; во-вторых, официальная позиция церкви, мы пом-

<sup>38</sup> См., например, кн. А. Н. Розова (примеч. 3).

<sup>39</sup> О христианском фольклоре в Тенишевском архиве см.: *Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. С. 9. О почитании икон по материалам этого архива см., например: Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М., 1998.*

<sup>40</sup> К сожалению, до сих пор отсутствует сколько-нибудь полное библиографическое описание популярных изданий XIX–XX вв., посвященных Богородичным иконам. В брошюре Сергея (Спасского) рассматриваются только памятники почитания Богородицы сводного типа (ср. выше, примеч. 21–23). См.: *Сергий (Спасский). Русская литература об иконах Пресвятой Богородицы в XIX веке. СПб., 1900.*

ним, сознательно принимается в расчет автором как противовес «народному благочестию»; в-третьих, о многих чудотворных иконах вообще молчат источники какой-либо иной категории. Однако же посвященные иконам печатная продукция – источник не без изъяна, о котором надлежит помнить всякому исследователю. Нельзя, конечно, стричь под одну гребенку все печатные повествования о чудотворных иконах: иные из них написаны людьми искренне набожными и талантливими. И все-таки читающему их трудно избавиться от мысли, что церковные авторитеты, не будучи в силах подчинить себе стихийный культ Богородичных икон, пытались – с помощью подобной литературы – удержать этот культ в благопристойных формах. Не забудем, что ни одно из изданий данного сорта не миновало духовной цензуры. Не забудем, что большая часть этих книг и книжонок была не только напечатана, но и составлена в епархиальных центрах и столицах России. Следовательно, их надлежит соотносить не столько с официальной позицией церкви (если считать главным выразителем этой позиции приходского священника), сколько с официальной культурой епископов и митрополитов. С церковным чиновничеством, тем самым, которое, по данным книги Шевцовой, сносило построенные без его санкции часовни, отбирало у мирян-православных иконы со знаменем, упраздняло принятые на местах праздники и проч. Тем самым, которое симпатизировавший низшему духовенству Лесков представил в отталкивающих образах своей книги «Мелочи архиерейской жизни».

Если же говорить по существу дела – о формах почитания Богородичных икон, главный недостаток печатной литературы на эту тему, вышедшей под эгидой церкви, мне представляется в том, что здесь почитание изображается таким, каким его хотелось бы видеть церковному начальству, а не таким, каким оно было в действительности. В синодальных изданиях мы не встретим, разумеется, описанные этнографами факты и эпизоды из религиозного быта, свидетельствующие о том, что, вопреки богословию иконы, чудотворные иконы Божией Матери с разными иконографическими схемами воспринимались верующими как разные объекты поклонения: в некоторых местах (например, в Шуе) в домашнем киоте насчитывалось до семи Богородичных икон; в молитвенных обращениях перечислялись по возможности все известные молящемуся типы икон: «Господи помилуй! (три раза) Богородица, Божематушка Троеручица, Казанская, Божематушка Неутолимая, Божематушка Иверская, Тихвинская, Царицы Небесные...»; у отдельных чудотворных икон вырабатывалась в представлении верующих своя «специализация» (помощь при родах, в учении и т. д.).<sup>41</sup> Кроме того, разумеется, составители рассказов и парафраз (если у парадного «сказания» имелся уже предварительный – черновой или «нелитературный» вариант) о Богородичных иконах, которые предназначались для книг душеполезного содержания, не были историками-профессионалами, в их рассказах и парафразах о стародавних деяниях иконы могут быть пропуски и даже ошибки. На мой взгляд, полезно было бы в будущем иметь на каждую чудотворную икону,

<sup>41</sup> *Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. С. 196, 209.*

включая ее позднейшие, тоже прославившиеся, копии, своего рода «до-сье», где учитывалось бы все когда-либо существовавшее текстовое сопровождение – все спутники образа (рукописные «сказания», записи этнографов, церковные издания и др.). Шевцова, которая, строго придерживаясь синхронии, интересуется только новейшими чудесами, не всегда склонна углубляться в предысторию каждого упоминаемого в книге образа. Однако для читателя, впервые имеющего дело с таким материалом, неплохо было бы пояснить, что икона Богоматери Одигитрии явилась на Синичьей горе в Псковских пределах еще в XVI в.,<sup>42</sup> что особенно почитаемая в С.-Петербурге Богоматерь «с грошиками» представляет собой копию с иконы XVII в.,<sup>43</sup> что, наконец, Черниговская икона, о копиях которой рассказывается в монографии, – это прославленная Черниговская Ильинская икона, явившаяся в XVII в., чудотворениям которой посвятил свою первую книгу святитель Димитрий Ростовский.<sup>44</sup>

И еще об архиерейском благочестии, насаждаемом с помощью душеполезных книг, в частности книг и брошюр о чудотворных иконах. Именно в XIX в. выработался у обращающихся к народу церковных иерархов особенный казенный стиль. Их слог, бесконечно далекий от сочной народной речи, вместе с тем звучит пародией на язык классиков русской литературы, чьи произведения появлялись в те же самые годы. Аналогом этого сусального слога в изобразительном искусстве может служить псевдорусский стиль, получивший распространение в архитектуре и живописи, а среди творцов его можно упомянуть небезызвестного А. Н. Муравьева – «русского Шатобриана», по язвительному замечанию Лескова, или также не избежавшего иронии последнего знаменитого московского митрополита Филарета (Дроздова). Напомню, что именно трудам Филарета мы обязаны самым грандиозным памятником тогдашнего языкового безвкусия – русским переводом Библии.

Увы, дурные привычки заразительны, и казенный стиль становится вскоре в официальной церковной литературе нормой. Чтобы понятнее было, на фоне какой литературы, литературы какого уровня, была выработана эта странная норма, отвлечемся на минуту от церковной среды и оборотимся в заключение к тем, кто создавал в русской словесности XIX в. эстетические каноны. Сочиненному каким-то семинаристом «поэтическому рассказу» о явлении Толгской чудотворной иконы (см. текст в главе 6) я позволю себя противопоставить сонет Пушкина «Мадона», который наш первейший поэт посвятил своей невесте – Наталии Николаевне Гончаровой:

<sup>42</sup> См.: Охотникова В. И. Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 376–387.

<sup>43</sup> См.: Романова А. А. Чудеса о иконе Богоматери Всех Скорбящих Радость // Словарь книжников и книжности... С. 242.

<sup>44</sup> См.: [Димитрий Ростовский]. Руно орошенное. Чернигов, 1683.

Не множеством картин старинных мастеров  
Украсить я всегда желал свою обитель,  
Чтоб суеверно им дивился посетитель,  
Внимая важному суждены знатоков.

В простом углу моем, средь медленных трудов,  
Одной картины я желал быть вечно зритель,  
Одной: чтоб на меня с холста, как с облаков,  
Пречистая и наш божественный Спаситель –

Она с величием, Он с разумом в очах –  
Взирали, кроткие, во славе и в лучах,  
Одни, без ангелов, под пальмою Сиона.

Исполнились мои желанья. Творец  
Тебя мне ниспослал, тебя, моя Мадона,  
Чистейшей прелести чистейший образец.

Конечно Пушкин, сообразно своей культурной ориентации, выбрал для сравнения не православный образ Божией Матери, а произведение западноевропейской живописи. Конечно, никто из придерживающихся традиционного православия не посмел бы уподобить свою земную избранницу Пречистой Деве, так что перед нами еще одно проявление вестернизации России. И все же – такова сила гения – светское стихотворение Пушкина скорее пробудит у читателя благочестивые мысли, нежели тяжеловесные обороты творцов официальной церковной культуры.

\*\*\*

Впрочем, справедливо возразит кто-то, одно дело – благочестие и другое дело – восстановление исторических фактов. Как бы мы ни относились к казенной литературе, распространявшейся среди народа церковью синодального периода, эта литература нередко служит единственным следом, который оставил в доступных нам источниках тот или иной религиозный феномен. И мы должны быть признательны Шевцовой, собравшей столь многочисленные факты, а в приложенной к своему сочинению библиографии столь обширную литературу, посвященную чудотворным иконам, факты и литературу, в основном малоизвестные или неизвестные специалистам. Вообще же, во избежание недопонимания хочу подчеркнуть, что, позволив себе поделиться с читателем представленными выше соображениями и формулируя развиваемые выше идеи, я не претендую на знание истины в последней инстанции. Такие уникальные исследования, как книга Шевцовой, рожают в сознании каждого читателя свой индивидуальный набор ассоциаций. Чем разнообразнее такие наборы, тем больше заслуга исследователя, дающего мощный толчок для размышлений своих коллег. И за это хочется от души поблагодарить автора книги о православии в пред-революционной России.

Шевцова  
Вера Федоровна

**ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИИ  
НАКАНУНЕ 1917 г.**

*Научное издание*

Перевод с англ. Е. Итэсь и В. Шевцовой  
под наблюдением Д. М. Буланина

Корректор Е. А. Гольдич  
Верстка М. Е. Устинов  
Художник О. Г. Попов

Издательство «ДМИТРИЙ БУЛАНИН»  
Налоговая льгота — общероссийский классификатор  
продукции ОК-005-93; 95 3001 — книги; 95 3150 — литература  
по истории и историческим наукам

Подписано к печати 10.11.09. Формат 60×90 1/16.  
Гарнитура Palatino Linotype. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 30,5. Уч.-изд. л. 33,8.  
Тираж 1000 экз. Заказ № 1880

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ООО «Типография «Береста»  
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, д. 28

Заказы присылать по адресу:  
«ДМИТРИЙ БУЛАНИН»  
197110, С.-Петербург, Петрозаводская ул., д. 9, лит. А, пом. 1 Н  
Телефон/факс: (812) 230-97-87/703-05-13  
sales@dbulanin.ru (отдел реализации)  
postbook@dbulanin.ru (книга-почтой)  
redaktor@dbulanin.ru (издательский отдел)  
<http://www.dbulanin.ru>

Издательство «ДМИТРИЙ БУЛАНИН» предлагает услуги по комплектованию библиотек всех уровней по России в системе «библиотечный коллектор» на основе государственного заказа путем оформления котировочных заявок и участия в проводимых аукционах.

Наши специалисты могут грамотно и быстро оформить все необходимые документы. В нашем ассортиментном кабинете более 8 тысяч наименований книг петербургских, московских и региональных издательств. Мы работаем с поставщиками только по прямым договорам поставок.

Издательство «ДМИТРИЙ БУЛАНИН» имеет статус субъекта малого предпринимательства и зарегистрированную карту поставщика в Реестре системы государственного заказа г. Санкт-Петербурга. Мы также выполняем совсем небольшие заказы наших покупателей.

сайт: <http://www.dbulanin.ru>;  
эл. почта: [postbook@dbulanin.ru](mailto:postbook@dbulanin.ru);  
тел.: (812) 703-05-13; факс: (812) 230-97-87.

**ОФОРМЛЕНИЕ ЗАКАЗА  
НА ДОСТАВКУ КНИГ ПОЧТОЙ**

Доставка книг почтой осуществляется только по территории России. При оформлении заказа необходимо указать следующие данные:

- автор, название книги, количество экземпляров;
- полный почтовый адрес заказчика (с почтовым индексом);
- фамилию, имя, отчество человека, который будет получать заказ в почтовом отделении.

Ваш заказ будет отправлен наложенным платежом. Это означает, что оплату заказа Вы произведете в Вашем почтовом отделении при получении посылки/бандероли.

В сумму наложенного платежа входит стоимость заказанных книг, оплата почтовых расходов по доставке их до вашего почтового отделения и почтовый сбор за наложенный платеж.

Для регионов России, куда почта доставляется только авиатранспортом, к стоимости заказа добавляется авиатариф.

При заказе на сумму менее 100 рублей к его стоимости прибавляется 50 рублей.

Вы можете заказать книги с предварительной оплатой по счету, выставленному издательством и включающему в стоимость книг и почтовые расходы (счет действителен в течение месяца с момента его отправки). В этом случае при заказе книг на сумму свыше 1500 рублей действует скидка — 10 % от суммы заказа.

**ЗАКАЗЫ НА «КНИГИ – ПОЧТОЙ» ОТПРАВЛЯЙТЕ ПО АДРЕСУ:**  
197110, г. Санкт-Петербург, Петрозаводская ул.,  
дом № 9, литер А, пом.1 Н,  
ООО «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», «Книги – почтой».

Можно также сделать заказ:  
на сайте издательства <http://www.dbulanin.ru>;  
по электронной почте [postbook@dbulanin.ru](mailto:postbook@dbulanin.ru);  
по телефону (812) 703-05-13 и факсу (812) 230-97-87.