

*Вникай в обстоятельства времени.  
Ожидай Того, Кто выше времени.*  
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

# ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



ISSN: 2221-8181

**Редакционный совет:**

митрополит Волоколамский Антоний (сопредседатель),  
протоиерей Максим Козлов (сопредседатель),

епископ Петергофский Силуан,  
епископ Сергиево-Посадский и Дмитровский Кирилл,  
архимандрит Филарет (Булеков),  
протоиерей Николай Балашов,  
протоиерей Вадим Суворов,  
протоиерей Николай Лищенко,  
протоиерей Игорь Якимчук,  
протоиерей Алексей Марченко,  
игумен Иоанн (Лудищев),  
иеромонах Аполлинарий (Панин),  
иеромонах Лука (Пронских)  
Пилипенко Е. А. (главный научный редактор),  
Первушин М. В. (зав. редакционной коллегией),  
Макарова А. А. (ответственный секретарь).

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,  
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,  
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.  
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

- В. В. Ершов.*  
Религиозная политика США в отношении России.....7
- Протоиерей Сергей Звонарёв.*  
Отношения Русской Православной Церкви и Советского государства в международной сфере в 1960–1972 гг.....21

### БОГОСЛОВИЕ

- Б. А. Осипян.*  
Соборное послание католикоса Нерсеса Шнорали (Благодатного) 1166 г. как источник верного средневекового армянского правосознания.....45
- О. С. Скулкина.*  
Папа Римский Франциск и дискуссии в Римско-Католической Церкви в отношении гендерной проблематики на современном этапе.....66

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- С. Л. Фирсов.*  
Мифологизация памяти. Святой праведный Иоанн Кронштадтский и проблема «иоаннитства»: (К истории журнала «Кронштадтский маяк»:1906–1912 гг.).....87

*Протоиерей Евгений Иванов.*

Православие в Казахстане в 1943–1958 гг.: период  
попыток возрождения церковной жизни.....157

*Игумен Агафангел (Гагуа).*

Служение митрополита Иосифа (Чернова) в Казахстане  
после «хрущевских» гонений на Русскую Православную  
Церковь (1965–1975 гг.).....170

CONTENTS.....188

## **ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО**



*В. В. Ершов\**

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА США В ОТНОШЕНИИ РОССИИ**

*В статье рассматриваются аспекты религиозной политики США в отношении России. Общеизвестно, что нетрадиционные религиозные движения, начавшие активную миссионерскую деятельность на территории России после развала СССР, были агентами западного, в частности американского влияния, которые распространяли не только собственные интерпретации христианства, но и ценности либеральной направленности.*

*Столпом христианской традиции в России всегда была Русская Православная Церковь. Она же является хранителем мировоззрения, характерного для российского сообщества на протяжении всей его истории, потому она стала особым объектом в религиозной политике Соединенных Штатов.*

---

\* Автор — чтец, выпускник Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, сотрудник Фонда Гуманитарных Проектов «Моя история», г. Москва, Россия.

*При написании статьи были использованы российские нормативно-правовые акты, регулирующие взаимодействие религиозных структур на территории Российской Федерации, официальные отчеты специализированных американских госструктур, касающиеся конфессиональной картины ряда конкретных стран, исследовательские работы зарубежных авторов в отношении культурно-религиозного статуса западных государств. Методы исследования — аналитический, сравнительно-сопоставительный.*

*Ключевые слова: религиозная политика, квазирелигиозная структура, вероисповедание, протестантские группы, Русская Православная Церковь, Государственный департамент США.*

В настоящее время ценностное противостояние между Россией и США наблюдается невооруженным взглядом. Оно активно прежде всего на следующих уровнях социального бытия: политическом, научном и институциональном [16]. Противостояние обозначено в контексте столкновения ценностей консервативной и либеральной направленности. Либерализм в американском концептуальном оформлении успешно осваивает в виде инструмента давления и пропаганды религиозный фактор.

Исследователь В. А. Щипков отмечает: «Ключевым доктринальным механизмом в этом процессе за последние 20 лет стала разрабатываемая США концепция международной религиозной свободы» [16]. Религиозная свобода в американском восприятии становится превентивной мерой для минимизации конфликтов конфессиональной направленности — свобода «гарантирует» мирное сосуществование различных религиозных традиций. Однако при этом не учитывается «мирная» деятельность радикальных этнорелигиозных группировок, транслирующих свои ценности насильственными методами, а также так называемых новых религиозных движений (сект), использующих психологические манипуляции в вербовке и контроле частной жизни своих адептов.

В Стратегии национальной безопасности России четко декларируется: «Традиционные российские духовно-нравственные и культурно-исторические ценности подвергаются активным нападкам со стороны США и их союзников, а также со стороны транснациональных корпораций, иностранных некоммерческих неправительственных, религиозных, экстремистских и террористических организаций. Они оказывают информационно-психологическое воздействие на индивидуальное, групповое и общественное сознание путем распространения социальных и моральных установок, противоречащих традициям, убеждениям и верованиям народов Российской Федерации» [14].

Религиозная политика США заключается в создании специализированных организаций, основной функцией которых является мониторинг глобальной религиозной ситуации и координирование связей между различными религиозными общинами и неправительственными организациями, с одной стороны, и правительством США — с другой. В то же время эти организации выявляют нарушения конфессиональных прав граждан различных стран, составляют отчеты для Госдепартамента США, который в свою очередь реагирует на эти нарушения следующими способами: от публичного выражения озабоченности до объявления персональных и общеэкономических санкций [15].

Важным этапом религиозной политики США стало принятие в июле 2013 г. американским правительством «Национальной стратегии интеграции религиозных лидеров и религиозных общин во внешнюю политику США», в которой было заявлено о создании оптимальной модели взаимодействия госструктур США с религиозными представителями по всему миру. Эта стратегия предписывала организовывать постоянные тренинги для иностранных религиозных лидеров. Цель этих тренингов очевидна — контроль религиозных сообществ для реализации американских интересов.

После распада СССР риторика США в поддержку религиозной свободы, главным образом направленная против атеистической политики в странах соцлагеря, потеряла свою актуальность [6]. В постсоветских странах стала возрождаться и развиваться жизнь религиозных институтов, как традиционных конфессий, так и новых религиозных движений, которым разрешили регистрироваться и приобретать официальный юридический статус, также принимались законы о свободе совести по западному образцу. США эти процессы приветствовали и поддерживали, рассматривая их как элемент продолжающейся десоветизации, поскольку сам религиозный дискурс в тех информационных условиях по инерции все еще воспринимался как антисоветский.

Однако к концу 1990-х гг. эта инерция стала ослабевать, религиозные организации, особенно наиболее крупные, постепенно теряли интерес к критике атеистическо-материалистического прошлого и погружались уже в новую информационную и общественно-политическую повестку.

Иногда эта повестка была связана с возрождением исторических форм религиозной жизни, дореволюционных или довоенных традиций в постсоветских странах, становилась частью консервативного мировоззрения и новой формой консолидации общества. Хотя одновременно с этим возникали и конфликты между разными частями общества или соседними государствами на религиозной почве.

В результате к началу 2000-х гг. религиозный дискурс потерял связь с антисоциалистической риторикой и больше не мог быть прежним инструментом политического давления на страны Восточного блока, в первую очередь Россию, так же как не мог быть и механизмом продвижения международных интересов США и их союзников [6].

Однако с приходом к власти администрации Барака Обамы началось «возрождение» религиозного фактора

во внешнеполитической стратегии США. В 2009 г. был выпущен совместный доклад Института глобального взаимодействия и Центра Беркли для новой администрации президента Барака Обамы «Будущее политики США в области международной религиозной свободы», в котором констатировалось, что, на протяжении долгого времени политика США имела слабое влияние на глобальный уровень религиозных преследований и зачастую воспринималась как культурный империализм и атака на наиболее крупные религиозные сообщества.

При этом особое внимание в отчете уделялось Русской Православной Церкви как серьезному препятствию в установлении демократического и лояльного США режима в России [4]. После публикации данного доклада наметилась четкая тенденция популяризации американских идей религиозной свободы в России посредством финансирования и поддержки различных «религиозных меньшинств», многие из которых фактически являются классическими сектантскими группами, а также осуждения российской политики в религиозной сфере.

В 2017 г. Бюро по делам разведки и исследований Государственного департамента США решило возобновить закрытую в 2013 г. программу грантов на исследования евразийского пространства и стран Восточной Европы. Одним из ключевых направлений, на которое было решено выделять деньги, стало изучение деятельности «религиозных меньшинств» на евразийском пространстве, иными словами, сект, которых, например, в России насчитывается около 500 [3].

Масштабная программа, возобновляемая профильным разведывательным подразделением американского внешнеполитического ведомства, по мнению экспертов, является закономерным этапом в рамках давней стратегии по продвижению сект в России под традиционным прикрытием принципов «защиты демократии и гражданского общества». Данная стратегия США была обозначена

в 1996 г., когда конгресс принял акт «О международной свободе вероисповедания», где говорилось, что Америка объявляет себя гарантом свободы совести и вероисповедания во всех странах мира и главный критерий признания религиозного характера организации — это ее самоопределение [3].

Безусловно, реализация данной стратегии вызвала противодействие с российской стороны. Так, например, в 2015 г. американское ведомство осудило действия российских властей по запрету строительства пристанищ нескольких религиозных организаций, которые характеризуются российской стороной как структуры, имеющие признаки тоталитарных сект, — речь идет о церкви мормонов, приходах кришнаитов и старообрядцев.

Критике американских государственных защитников религиозных меньшинств подвергся также отказ Москвы в 2015 г. зарегистрировать в качестве религиозной организации весьма известную квазирелигиозную структуру — Церковь сайентологии, которая, по мнению экспертов, состоит в тесном сотрудничестве с Госдепом США, в связи с чем ее интересы довольно активно защищаются и продвигаются американским внешнеполитическим ведомством во многих странах мира [5].

По мнению российского исследователя современного религиозного сектантства Александра Дворкина, взаимодействие госорганов США с российскими сектами основано на всемерной поддержке и лоббировании сектантами интересов США. Так, исследователь утверждает: «Секты могут быть полезными для интересов США по-разному — одни больше, другие меньше, но в той или иной степени соответствующие американские ведомства поддерживают практически их всех, даже те, которые заявляют антиамериканскую позицию. Ряд сект рассматривается в качестве фактора разделения российского общества, другие — как агенты влияния, по третьим можно высказать достаточно обоснованное предположение, что

они сотрудничают с разведслужбами США — например, мормоны и сайентологи. У каждой секты своя программа и своя деятельность, они являются инструментом давления, это точка напряженности внутри страны» [8, с. 758].

Характерной чертой американской религиозной политики в отношении России начиная с 2009 г. стало включение Российской Федерации в список стран, нарушающих, по утверждению Комиссии США по международной религиозной свободе, свободу вероисповедания.

Так, доклад Госдепартамента США о свободе вероисповедания в странах мира за 2009 г. подчеркивает, что начиная с 1999 г. Комиссия по международной религиозной свободе ни разу не рекомендовала назвать Россию «страной, вызывающей особую озабоченность», однако в 2009 г. Комиссия решила добавить Россию в свой контрольный список. Решение включить Россию в составляемый Комиссией контрольный список было основано на нескольких негативных, по мнению Комиссии, новых политических изменениях и тенденциях.

В 2018 г. в ежегодном докладе о свободе вероисповедания Комиссия США по международной религиозной свободе крайне негативно оценила принятый в июле 2016 г. российским правительством ряд поправок, известных как «пакет Яровой», которые, согласно докладу, «значительно расширили сферу действия законов о религии и борьбе с экстремизмом и предусмотренные этими законами наказания» [9]. Комиссия подчеркнула, что в связи с «поправками Яровой» российский закон о религии теперь содержит широкое определение «миссионерской деятельности» с введением запрета на проповедование, молитвы, распространение религиозных материалов и даже ответы на вопросы о религии за пределами официально предназначенных для этого интернет-сайтов [10].

По мнению Комиссии США по международной религиозной свободе, «ввиду отсутствия в России независимой судебной системы любая религиозная проповедь или

деятельность, которая явным образом не разрешена властями, может подвергаться уголовному преследованию по прихоти местных правоохранительных органов» [9].

Также особое внимание в докладе о свободе вероисповедания 2018 г. уделяется введению Верховным судом России запрета на деятельность организации «Свидетели Иеговы», признав ее экстремистской [12]. Это решение, которое было вынесено повторно после отклонения апелляции в июле 2017 г., стало первым случаем введения в России запрета на деятельность централизованной религиозной организации и по существу присвоило любой деятельности свидетелей Иеговы в стране статус уголовной деятельности.

Также в августе 2017 г. был введен запрет на «Священное Писание — Перевод нового мира», т. е. перевод Библии, который используется свидетелями Иеговы. После введения этого запрета, по мнению Комиссии США, свидетели Иеговы подверглись дискриминации, ущемлению прав и конфискации собственности членов этой организации в России. Также в докладе утверждается, что «десятки молитвенных собраний подверглись облавам, во время которых верующие сталкивались с угрозами о привлечении к уголовной ответственности. Свидетелей Иеговы увольняли с работы, школьники и их родители подвергались допросам и угрозам, здания и имущество общины сжигались и разрушались» [9].

При этом важно отметить, что Госдепартамент США не проводил каких-либо консультаций с представителями властей России на фоне утверждений, изложенных в докладе 2018 г. о свободе вероисповедания в мире [7]. Российская сторона многократно подчеркивала, что выдвигаемые в докладах обвинения не соответствуют действительности и носят тенденциозный характер [11].

Особое внимание следует уделить изложенным в докладе 2018 г. рекомендациям для правительства США. Среди них встречаются следующие положения: убедить

российское правительство провести реформу закона об экстремизме в соответствии с международными нормами прав человека; рекомендовать увеличение финансирования со стороны США российской и украинской служб «Голоса Америки», а также российской и украинской служб «Радио Свободная Европа/Радио Свобода» для дальнейшего распространения не подверженной цензуре информации о событиях в России, в том числе тех, которые связаны со свободой вероисповедания; призвать российское правительство к прекращению преследования религиозных меньшинств в оккупированных Крыму и Донбассе; включать вопросы о нарушениях свободы религии и убеждений и связанных с ними прав человека во все соответствующие обсуждения с российским правительством, касающиеся незаконной аннексии Крыма Россией и поддержки сепаратистов в Донбассе, а также тесно сотрудничать с европейскими и другими союзниками для оказания давления через адвокатов, дипломатов и посредством целенаправленных санкций [9].

15 мая 2023 г. Государственный департамент США опубликовал доклад о религиозной свободе в мире, в 2022 г. Россия в очередной раз была упомянута среди стран, вызывающих особую обеспокоенность. Авторы доклада традиционно отметили, что российские власти «продолжают расследования, задержания, тюремное заключение, пытки, физическое насилие над людьми и конфискацию их имущества по причине их религиозных убеждений или принадлежности к группам, признанным "экстремистскими", "террористическими" или "нежелательными", включая свидетелей Иеговы, Меджлис крымских татар, Хизб ут-Тахрир, Таблиги Джамаат, последователей турецкого мусульманского богослова Саида Нурси, Церковь Сайентологии, Фалуньгун и многочисленные евангелические протестантские группы» [2].

В докладе также говорится, что «российские власти использовали различные тактики давления на религи-

озных лидеров с целью заставить их поддержать войну против Украины, включая предупреждения высокопоставленным и местным религиозным лидерам, а также преследование и наложение штрафов на верующих и священнослужителей, которые публично выступали против войны». Авторы доклада также упомянули о многочисленных случаях отказов в прохождении альтернативной гражданской службы желающим сделать это по религиозным убеждениям. Кроме того, в докладе сообщается о фактах нарушения религиозной свободы на территориях, где велись военные действия [11].

В религиозной политике США особое место занимает Русская Православная Церковь. В Указе Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» обозначено, что «особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию» [15]. Это не вызывает и не может вызывать никаких сомнений. Русская Православная Церковь как транслятор и хранитель традиционных ценностей в России подвергается многочисленным публичным нападкам со стороны США. В. А. Щипков отмечает: «Православие составляет духовную, культурную и цивилизационную основу Российского государства. Ослабляя Православную Церковь, США рассчитывают ослабить Россию как изнутри (лишить ее внутреннего единства), так и снаружи (разрушить ее связь с другими православными странами), чтобы устранить ее как геополитического конкурента» [17, с. 34]. Одним из главных достижений американской религиозной политики в отношении Русской Православной Церкви за последние годы стал украинский раскол и создание неканонической псевдорелигиозной организации на территории Украины под названием «Православная Церковь Украины». Вместе с тем особой поддержкой со стороны США пользуется уже

подконтрольный им Константинопольский Патриархат, который активно лоббирует американские интересы в мире Православия.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод о том, что Россия является одним из магистральных направлений в американской международной религиозной политике, что обусловлено ценностно-идеологическим противостоянием двух государств.

Анализ докладов Госдепартамента США о состоянии свободы вероисповедания в мире свидетельствует о том, что США политизируют и активно используют религиозную свободу в качестве инструмента для вмешательства во внутренние дела других государств. Яркими доказательствами этого служат: критика внутрисоюзных актов Российской Федерации, наличие в докладах «рекомендаций для правительства США», которые содержат в себе неприкрытые призывы вмешательства во внутриполитический процесс России («убедить российское правительство провести реформу закона об экстремизме», «увеличить финансирование со стороны США российской и украинской служб "Голоса Америки", а также российской и украинской служб "Радио Свободная Европа/Радио Свобода" для дальнейшего распространения не подверженной цензуре информации о событиях в России»), а также поддержка и продвижение различных «религиозных меньшинств» в России, которые в большинстве случаев являются сектами [11]. Как утверждает российский политолог Александр Шатилов, «США используют религиозные конфессии и секты для продвижения своих интересов, внедряя в эти общины своих агентов» [13].

Такими методами Соединенные Штаты пытаются разрушить традиционные устои других стран. Такие направления, как свидетели Иеговы, сайентологи и т. д. США используют в качестве «пятой колонны» в государствах, которые ведут политику, не устраивающую США [13]. Использование подобной стратегии влияния в России

представляется весьма логичным. После распада СССР в российском обществе образовался идеологический вакуум. Позиции традиционных конфессий были ослаблены многолетней атеистической риторикой. Подобные условия являются крайне благоприятными для внедрения в общество деструктивных религиозных организаций.

Кроме того, влиять на политическую обстановку в России посредством сект гораздо эффективнее, чем, например, посредством некоммерческих организаций (НКО): государству намного сложнее контролировать отчетность и деятельность сектантских структур, а также их взаимодействие с иностранными субъектами. Также важную роль играет психологический фактор: адепты сект не сомневаются в словах своих лидеров и могут безоговорочно выполнять продиктованные им действия. Таким образом, секты могут быть крайне эффективным оружием в ужесточающейся гибридной войне за геополитическое превосходство.

В этом противостоянии особая роль принадлежит Русской Православной Церкви, которая стала объектом публичного давления со стороны западных сообществ и одновременно субъектом поддержки исконно русской христианской традиции в России.

## **Литература и источники**

1. 2018 Report on International Religious Freedom. / U.S. Department of State. – [Electronic text data]. – URL: <https://www.state.gov/reports/2018-report-on-international-religious-freedom>
2. 2022 Report on International Religious Freedom. / U.S. Department of State. – [Electronic text data]. – URL: <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom>
3. Archer, R. Social Policy, Poverty, and Inequality in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union. Agency and Institutions in Flux // Europe Asia Studies. – 2021. – Vol. 73. – № 10.
4. Farr, Th. F. The Future of U.S. International Religious

Freedom Policy (Special Report) / D. Hoover / Institute for Global Engagement. – [Electronic text data]. – URL: <https://globalengage.org/publications/policy-briefs/the-future-of-u.s.-international-religious-freedom-policy-special-report>

5. International Religious Freedom Report 2006 / U.S. Department of State. – [Electronic text data]. – URL: <https://2009–2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/index.htm>

6. Remarks at the Annual Convention of the National Association of Evangelicals in Orlando, Florida March 8, 1983. URL: <https://www.reaganfoundation.org/librarymuseum/permanent-exhibitions/berlin-wall/from-the-archives/remarks-at-the-annual-convention-of-the-nationalassociation-of-evangelicals-in-orlando-florida>

7. Госдепартамент не контактировал с властями РФ по поводу нового доклада о свободе религии / ТАСС. — [Электронный ресурс]. – URL: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/5246583>

8. Дворкин, А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. — Христианская библиотека, 2014.

9. Доклад о свободе вероисповедания в странах мира — Россия 2018 г. / Посольство Соединенных Штатов в Российской Федерации. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru.usembassy.gov/ru/our-relationship-ru/official-reports-ru/irfr-2018-ru/>

10. О внесении изменений в Федеральный закон «О противодействии терроризму» и отдельные законодательные акты Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности / Администрация Президента России. — [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/41108>

11. Посольство РФ прокомментировало доклад Госдепа о свободе вероисповедания в мире / Рамблер. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://news.rambler.ru/conflicts/48771462-posolstvo-rf-prokomentirovalo-doklad-gosdepa-o-svobode-veroispovedaniya-v-mire/?ysclid=lir7d2gxiz10486333>

12. Решение Верховного Суда РФ от 20.04.2017 N АКПИ17-238 / Законы, кодексы и нормативно-правовые акты в РФ. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://legalacts.ru/sud/reshenie-verkhovnogo-suda-rf-ot-20042017-n-akpi17-238/?ysclid=lir78jlk7z937671788>

13. США хотят убедить Россию не преследовать сектантов / Discred.ru. – [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.discred.ru/news/ssha\\_khotjat\\_ubedit\\_rossiju\\_ne\\_presledovat\\_sektantov/](https://www.discred.ru/news/ssha_khotjat_ubedit_rossiju_ne_presledovat_sektantov/)

14. Стратегия национальной безопасности России, утвержденная указом Президента РФ от 02.07.2021. – URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/47046/page/4>

15. Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» – URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019>

16. *Щипков В. А.* Политические и институциональные подходы к продвижению международной религиозной свободы в системе внешней политики США в 1998–2020 гг. // Вестник МГИМО-Университета. 2022. 15(5). С. 150–181.

17. *Щипков В. А.* США против православия: системное давление США на Русскую Православную Церковь как средство геополитической борьбы с Россией на фоне украинского кризиса: монография / В. А. Щипков; науч. ред. О. И. Быкова, Е. Е. Мамаев. М.: Русская экспертная школа, 2023.

*Протоиерей Сергей Звонарёв\**

## **ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В МЕЖДУНАРОДНОЙ СФЕРЕ В 1960–1972 ГОДАХ**

*Статья посвящена проблематике отношений Русской Православной Церкви и Советского государства в международной сфере в годы председательства в Отделе внешних церковных сношений митрополита Никодима (Ротова), 95 лет со дня рождения которого исполнилось в 2024 г. Это время характеризовалось наступлением богоборческой власти на Церковь в годы хрущевской антирелигиозной кампании и в то же время интенсификацией различных направлений внешних связей Московского Патриархата по инициативе и, как это представлялось в кабинетах государственных чиновников, в интересах*

---

\* Автор — секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, кандидат богословия.

советских властей. Ведущая роль в реализации боготорческой государственной политики принадлежала Совету по делам Русской Православной Церкви, который, с одной стороны, содействовал международной активности Московского Патриархата, а с другой, всеми средствами ослаблял внутреннюю церковную жизнь. Свободной от контроля советских властей внешней деятельности Русской Церкви не существовало. Степень вмешательства в такую деятельность напрямую зависела от целесообразности советской внешней политики.

Для руководства Отдела внешних церковных сношений участие в межправославных контактах, международных христианских инициативах дало возможность получить трибуну, с которой голос Русской Церкви был бы слышен всему миру. Растущий вес и авторитет Московского Патриархата за рубежом мог дать надежду на сохранение церковной организации в Советском Союзе. Однако международная активность Церкви позволяла сохранять от закрытия и переоборудования под советские нужды лишь ту часть храмов, монастырей, духовных учебных заведений, которая была сочтена властями необходимой для обеспечения внешнецерковного служения.

Статья подготовлена с привлечением опубликованных и ранее не публиковавшихся материалов церковных и государственных архивов, исследований современных ученых-историков.

*Ключевые слова:* Отдел внешних церковных сношений, Совет по делам Русской Православной Церкви (религий), церковно-государственные отношения в советский период, советская атеистическая политика, митрополит Никодим (Ротов).

## **Влияние советских властей на внешнюю деятельность Русской Церкви**

В современной историографии существует мнение, согласно которому начало 1960-х гг. было одним из тяжелейших в отношениях Советского государства и Русской Церкви. Так, современный отечественный историк Т. А. Чумаченко характеризует 1960–1964 гг.

как время административного натиска государства на Церковь, приобретшего характер политической войны<sup>1</sup>.

В 1960-е — начале 1970-х гг. не могло идти и речи о внешней деятельности Русской Церкви, свободной от контроля со стороны советских властей. Такой контроль можно назвать тотальным. Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров (СМ) СССР с 1960 по конец 1965 г., а с конца 1965 по 1972 г. Совет по делам религий был осведомлен обо всём, что делалось на внешнем церковном треке, контролировал деятельность Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС), а по отдельным направлениям ее координировал и направлял, используя в интересах советской международной политики. Первый председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов прямо свидетельствовал: партия поставила его на должность председателя Совета для использования Церкви в государственных интересах, а доверие партии нужно было оправдать<sup>2</sup>.

Инструментальный подход советского руководства по отношению к Церкви и ее деятельности на международном направлении, ее использование для поддержки внешнеполитических акций СССР отмечает современный историк И. К. Ушакова<sup>3</sup>. «При этом власть не только не считалась с внешними интересами Церкви, а цинично попирала их, нисколько не заботясь о последствиях, которые могли иметь и имеют длительный исторический резонанс» — пишет современный историк О. Ю. Васильева<sup>4</sup>.

В числе направлений внешнецерковного служения, которые особенно регулировали советские власти, — миротворческая деятельность и борьба за всеобщее разоружение, противодействие антисоветской активности в западной христианской среде, пропаганда за рубежом религиозной свободы в Советском Союзе. В этой связи объектами пристального внимания становились контакты Русской Церкви с Ватиканом и Римско-Католической

Церковью, ход работы Второго Ватиканского собора, отношения со Всемирным Советом Церквей (ВСЦ), с региональными экуменическими организациями, в числе которых Конференция европейских церквей, а также с Христианской мирной конференцией (ХМК).

Примечательно, что Московский Патриархат не имел прямых контактов с Министерством иностранных дел СССР, реализующим международную политику Советского Союза. Согласно действовавшему в то время положению «Об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г., патриарх по всем вопросам, требующим разрешения советского правительства, должен был действовать посредством обращения в Совет по делам Русской Православной Церкви<sup>5</sup>. Данное установление, ставшее новацией по сравнению с предшествующими нормами в сфере регулирования Высшего церковного управления и отражавшее реалии церковно-государственных отношений того времени, распространялось и на сферу внешних церковных связей<sup>6</sup>. Вот как руководство Совета оценивало его роль в области международных контактов Русской Церкви: «Совет наблюдает за внешней деятельностью Церкви и направляет эту деятельность в интересах внешней политики Советского государства, использует ее в борьбе за мир и разоблачение антисоветской пропаганды, ведущейся в капиталистических странах, для разъяснения советского законодательства о культах и положения религии в СССР, а также в борьбе против Ватикана»<sup>7</sup>.

Внешняя деятельность не только Русской Церкви, но и других церквей и религиозных общин СССР рассматривалась советскими властями как действенный канал советской пропаганды и контрпропаганды в зарубежных странах, важное средство борьбы за мир<sup>8</sup>. Такая деятельность прямо называлась руководителем Совета по делам религиозных культов «инспирируемой государственными органами»<sup>9</sup>.

Особенно тягостной для официальных представителей Русской Церкви была обязанность свидетельствовать на международных встречах и в ходе пресс-конференций иностранным СМИ о религиозной свободе в СССР, которой на деле не существовало. Такая обязанность не являлась добровольным выбором Церкви, но была навязана ей извне, против ее воли, стала частью компромисса с советской властью. По словам современного отечественного исследователя М. В. Никулина, иерархам пришлось идти на компромисс с властью для защиты Церкви в Советском Союзе в условиях гонений<sup>10</sup>. Сложно сказать, верили ли иностранные слушатели рассказам о религиозном благополучии в СССР. Проникавшая в зарубежную общественную среду информация о реальном положении дел в религиозной сфере в Советском государстве давала основания сомневаться в обоснованности свидетельств московских церковных представителей. Наиболее проницательные слушатели таких свидетельств понимали, что у церковных спикеров не было другой возможности, как публично следовать политической линии советских властей, дабы не навлечь гнев партноменклатуры на Церковь, что было способно привести к ухудшению и без того ее тягостного положения.

Хотя Русская Церковь и не имела прямого выхода на МИД СССР, руководство ОВЦС и официальные церковные представители поддерживали связи с советскими дипломатами за рубежом. Встречи в советских дипломатических миссиях происходили в ходе зарубежных визитов официальных церковных делегаций, а также в рамках служебной деятельности представителей Московского Патриархата при отдельных Поместных Православных Церквях. Кроме того, посредством Совета по делам Русской Православной Церкви (религий) и Министерства иностранных дел в посольства СССР направлялись номера «Журнала Московской Патриархии»<sup>11</sup>.

Межправославные и крупные межхристианские встречи с участием Русской Церкви использовались в том числе для продвижения международной повестки и интересов Советского Союза. Так, согласно инструкции членам делегации Московского Патриархата на I Всеправославном совещании, состоявшемся в конце сентября — начале октября 1961 г. на о. Родос, московские церковные представители должны были содействовать консолидации миротворческих сил, привлекать православных участников к пражскому христианскому мирному движению, не допускать продвижения интересов западных стран и враждебных выпадов против государств социалистического лагеря, противодействовать возможным попыткам сближения Ватикана с Поместными Православными Церквями, в том числе в целях создания общехристианского блока для борьбы с социалистическими странами и просоветскими силами на Западе<sup>12</sup>. В то же время в документе закреплены и задачи, нацеленные на продвижение интересов Русской Церкви — недопущение использования площадки родосского совещания для усиления папистских устремлений Константинопольского Патриаршего престола, его вмешательства во внутренние дела Автокефальных Церквей, отстаивание их равноправного участия в обсуждении общеправославных вопросов, использование родосской встречи для укрепления и последующего развития отношений Московского Патриархата с Поместными Церквями и инославными церквями<sup>13</sup>. Председатель ОВЦС был озабочен возможными антисоветскими выступлениями на Втором Ватиканском соборе, наипаче же антисоветским настроением в работе Собора. В ходе частной аудиенции у папы Павла VI 9 декабря 1965 г., на следующий день после окончания четвертой и заключительной сессии Собора, митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим поднял вопрос о недопустимости осуждения Собором коммунизма как политического, экономиче-

ского и социального строя. Это замечание было сделано иерархом в связи с примечанием в пастырской конституции о Церкви в современном мире «Gaudium et spes», отсылающим к энцикликам папы Римского, в том числе энциклике папы Пия XI «Divini Redemptoris» (О безбожном коммунизме)<sup>14</sup>. Приведенные документальные свидетельства не должны породить убеждения в том, что руководство Русской Церкви воспринимало сложившиеся условия для ведения внешней церковной деятельности как норму, но скорее как неизбежное следствие политики советского государства в религиозной сфере, повлиять на которую не представлялось возможным. Другое дело, что церковные представители, демонстрируя лояльность власти, не были лишены возможности отстаивать церковные интересы на внешнецерковном поприще. И этой возможностью неизменно пользовались. Московские церковные деятели были в первую очередь людьми Церкви и инструкциями пользовались сквозь призму своей верности Христу.

В ежегодных планах работы Совета по делам Русской Православной Церкви прямо закреплялась необходимость расширять внешнюю деятельность Московского Патриархата в борьбе за мир, обеспечить активную роль Русской Церкви в ВСЦ и ХМК<sup>15</sup>. При таком планировании упор делался на регионы, находящиеся в фокусе политического внимания Советского Союза — Ближний и Средний Восток, Азию и Африку. Советские власти равно поддерживали контакты Русской Церкви с ближневосточными Поместными Православными Церквами и Древними Восточными Церквами в Азии и Африке, лишь бы такие контакты служили делу защиты мира и борьбе против «реакционной политики Ватикана»<sup>16</sup>.

Впрочем, было бы неверно утверждать, что исключительно вся внешняя деятельность Московского Патриархата координировалась советскими властями. По второстепенным, с точки зрения государственных

чиновников, вопросам, таким как богословские собеседования с католиками и протестантами, академические контакты, обмен визитами с целью знакомства с церковной жизнью, государственный контроль не предполагал координации, но разрешительный порядок и слежение за содержанием общения. При этом Советское государство не лишало руководство ОВЦС инициативы по участию в международных мероприятиях и встречах, приглашению в СССР церковных делегаций. Такие инициативы должны были проходить этапы согласования в соответствующих государственных инстанциях.

Не только внешняя, но и внутренняя жизнь Русской Церкви была подвержена контролю со стороны государства. По признанию руководства Совета по делам религий, в результате так называемой перестройки церковного управления или реформы Церкви 1961 г., когда настоятели были отстранены от финансово-хозяйственной деятельности прихода, Совет получил возможность «держат под строгим контролем деятельность Московской Патриархии, ее отделов, управлений и должностных лиц, влиять на все принципиальные решения главы Церкви и Синода, оказывать воздействие на подбор епархиальных архиереев и всех других руководящих деятелей Церкви»<sup>17</sup>. «В настоящее время сложилась довольно широкая, можно сказать всеобъемлющая и эффективная система контроля за деятельностью Патриархии. Совет своевременно получает все проекты решений руководства Церкви, Синода и в случае необходимости вносит свои коррективы. В предварительном порядке Совету докладываются все предложения о хиротониях и перемещениях архиереев, при этом решающее слово в решении кадровых вопросов принадлежит Совету», — сообщал в августе 1970 г. заместитель председателя Совета по делам религий В. Г. Фуров в Отдел пропаганды ЦК КПСС<sup>18</sup>.

Руководство Русской Церкви не могло открыто признать навязанный властями порядок церковно-го-

сударственных отношений. Патриарх Московский и всея Руси Алексий в интервью корреспонденту итальянской газеты «Коррьере делла сера» в феврале 1967 г. характеризовал взаимоотношения с Советом по делам религий как нормальные. «Совет ни в какой степени не связывает духовные власти при назначении ими духовенства на все церковные должности», — отмечал предстоятель Русской Церкви<sup>19</sup>. Иную характеристику представители Совета и не допустили бы к публикации на страницах официального печатного органа Московской Патриархии.

### **«Богословие революции»**

Тотальная зависимость Церкви от государственной власти в Советском Союзе породила попытки оправдания со стороны церковных деятелей революционных социальных преобразований. Московские церковные представители в ходе международных контактов использовали «богословие революции», которое характеризовалось апологией революционных изменений в обществе, призванных в классовой борьбе с неравенством утвердить социальную справедливость. Такое богословие в своей основе было близко «теологии освобождения», получившей распространение в Латинской Америке<sup>20</sup>. Большой вклад в осмысление темы революционных преобразований общества, отношения Церкви к революции внесла Всемирная конференция «Церковь и общество», прошедшая в июле 1966 г. в Женеве. Позицию Русской Церкви на международной встрече озвучил протоиерей Виталий Боровой. По утверждению пастора Поля Р. Абрехта, итоговые документы конференции закрепили согласованный ее участниками пункт: «Церковь должна признать необходимость революционных изменений в социальных и политических структурах»<sup>21</sup>. «Богословие революции», апология социализма стали сквозными темами международного коллоквиума, который со-

стоялся в октябре 1967 г. в Магдебурге и был посвящен теме «Значение великой социалистической октябрьской революции в борьбе за мир, человечность и социальный прогресс». Во встрече приняли участие христианские деятели из СССР, Чехословакии, Польши, Венгрии, Болгарии, ФРГ и ГДР. С докладами на коллоквиуме выступили профессор протоиерей В. Боровой и доцент богословского факультета Берлинского университета имени Гумбольдта Ганс Дитер Дёпманн. Последний в своем выступлении указал: «Стремления социализма вполне соответствуют пути, начертанному Евангелием в отношении любви к ближнему <...>. Часто даже в Церкви не замечают, какие сильные социальные моменты присущи христианству со дня его возникновения»<sup>22</sup>.

В то же время, официальные церковные представители не были активными сторонниками, а тем более вдохновителями такого богословия, но использовали его скорее инструментально в целях демонстрации лояльности советским властям. В качестве примера можно привести публикации на страницах «Журнала Московской Патриархии»<sup>23</sup>. О стремлении Церкви адаптироваться к социалистическому обществу посредством занятия позиции «коммунистического христианства» и, как следствие, готовности поддержать международные инициативы Советского государства пишет в своей научной работе современный отечественный ученый-философ Г. А. Круглова<sup>24</sup>. В то же время другой российский исследователь истории церковно-государственных отношений в Советском Союзе и России, Е. Л. Шапошников, утверждает, что идеология «коммунистического христианства» отражала настроения большинства верующих в СССР и не была лишь попыткой подстроиться под внешнюю конъюнктуру<sup>25</sup>.

Митрополит Никодим свидетельствовал о своей позиции по отношению к современным богословским течениям, в том числе «богословию революции» или

«коммунистическому христианству»: «О современных увлечениях и течениях в богословии могу сказать, что они чужды мне, как, я думаю, должны быть чужды и всякому христианину, хранящему и исповедующему веру древней, неразделенной Церкви»<sup>26</sup>.

### **Гипотеза о влиянии внешней церковной деятельности на внутреннюю жизнь Русской Церкви**

В условиях ужесточающейся атеистической политики советских властей, ухудшения положения Русской Церкви в Советском Союзе церковное руководство стремилось использовать внешние связи для того, чтобы не дать изолировать внутреннюю церковную жизнь от внимания международного сообщества. С этой целью официальные церковные деятели поддерживали контакты с иностранными дипломатами, аккредитованными в Москве. Такие контакты осуществлялись в ходе личных встреч, когда послы иностранных государств и другие высокопоставленные зарубежные дипломаты посещали предстоятеля Русской Церкви и председателя ОВЦС или официальные церковные представители становились участниками приемов в иностранных дипломатических миссиях по случаю различных памятных государственных дат и событий, а также посредством протокольной, в том числе поздравительной, переписки. Частью рабочего процесса в ОВЦС были встречи и беседы заместителей председателя и представителей Отдела с иностранными дипломатами, позволявшие решать практические вопросы сотрудничества.

Большое значение для укрепления авторитета Московского Патриархата в христианской среде имела активная деятельность на площадках Всемирного Совета Церквей и региональных экуменических организаций, ХМК, международных миротворческих организаций.

Другим способом поддержания связей с внешним миром стало приглашение в СССР делегаций Поместных Православных Церквей, инославных церквей, отдельных христианских деятелей с целью знакомства с церковной жизнью, посещения святынь. Программа таких визитов включала в себя посещение знаковых исторических мест — Троице-Сергиевой лавры, Псково-Печерского и Пюхтицкого монастырей, отдельных храмов в Москве, Ленинграде, Киеве, Одессе, Таллине и некоторых других городах СССР.

Щедрое гостеприимство Русской Церкви по отношению к ее гостям, подарки иерархам и клирикам, раздававшиеся в ходе как гостевых визитов в СССР, так и зарубежных поездок председателя ОВЦС, а также передававшиеся посредством зарубежных церковных представителей, располагали деятелей Поместных Церквей к Московскому Патриархату, укрепляли личные отношения. В числе даров были архиерейские жезлы, трикирии и дикирии, панагии и кресты с украшениями, пасхальные трехсвечники и прочие церковные предметы<sup>27</sup>. Викарий Афинской архиепископии епископ Перистераский Илия (Цакояннис) писал в ноябре 1968 г. митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму: «С большим волнением получил я ... панагию, которую Вы имели доброту мне прислать. Теперь впредь я буду носить панагию русского изготовления и, вспоминая о Русской Церкви, горячо о ней молиться»<sup>28</sup>. В ряде случаев иностранным церковным гостям по линии ОВЦС выдавали денежные средства на приобретение сувениров в дни их нахождения в СССР. Подарки следовали не только церковным деятелям, но и их женам. Серебряные и фарфоровые чайные сервизы, шкатулки палехских мастеров, наручные золотые часы — вот неполный перечень даров, которыми снабжали гостей Русской Церкви.

Международные церковные мероприятия на территории СССР привлекали внимание верующих, которые

пытались связать сам факт их проведения с возможным изменением политики Советского государства в отношении Церкви. Так, секретарь Одесского промышленного обкома коммунистической партии Украины М. С. Сеница сообщил в Идеологическую комиссию ЦК КПСС о том, что проведение в Одессе в феврале 1964 г. заседания Исполнительного комитета Всемирного Совета Церквей оживило церковную жизнь в городе: значительно возросло количество людей, посещающих храмы в дни проведения экуменической встречи, а среди священнослужителей стали распространяться предположения об открытии в СССР после окончания мероприятия всех храмов<sup>29</sup>.

Советские власти были заинтересованы в улучшении международного имиджа Советского Союза как страны, в которой религия не преследуется, а для граждан созданы все условия для свободного исповедания веры. Показать «социализм с человеческим лицом» и привлечь симпатии международной общественности — стало задачей коммунистической партии и советского правительства<sup>30</sup>. Фасад такой благостной картины должен быть ярким и запоминающимся, дабы по возвращении домой зарубежные гости могли бы рассказывать о религиозной свободе в СССР, наполненных молящимися людьми храмах. Пускать же гостей за фасад не предполагалось. Силы государственных чиновников были направлены на формирование красивой советской религиозной витрины для зарубежных церковных визитеров. На это не жалелось средств и ресурсов. По словам современника тех лет Н. А. Теодоровича, «роскошное убранство “показательных” храмов служит целям дезинформации свободного мира о “неповрежденности” и бережной “сохранности” православных святынь в СССР»<sup>31</sup>. Судьба завитринных храмов Русской Церкви была печальна: многие из них стояли без крестов, будучи приспособлены под хозяйственные или производственные нужды советских учреждений, предприятий и колхозов, либо закрыты, и разрушались.

Внешняя деятельность Московского Патриархата позволяла сохранять ту часть монастырей, приходских храмов и духовных учебных заведений на территории Советского Союза, которую усилиями священноначалия Русской Церкви удавалось связать с церковной международной активностью<sup>32</sup>. Другим способом отстоять храм или монастырь становилось информирование различными путями зарубежной общественности о насильственных действиях со стороны властей в отношении духовенства, монашеской братии и верующих. Советские чиновники были вынуждены реагировать на международный резонанс и отступать от ранее намеченных планов<sup>33</sup>. Большая часть святынь находилась под гнетом атеистической политики государства. Советские власти подходили весьма прагматично к деятельности Церкви. Та деятельность, которая была в интересах Советского государства, в первую очередь внешнецерковная, поддерживалась; та же, что не отвечала интересам властей, а именно внутрицерковная, последовательно удушалась. В подтверждение приведем ежегодные планы работы Совета по делам Русской Православной Церкви: в одном и том же документе планировалось активное развитие внешних связей Московского Патриархата в целях расширения круга христианских участников движения борьбы за мир, интенсификация двусторонних и многосторонних церковных контактов, и одновременно сокращение числа монастырей, приходов и духовных учебных заведений, закрытие храмов на территории СССР, уничтожение мест паломничества, подрыв экономической основы церковных организаций<sup>34</sup>. О различии в подходах советского правительства к внешней и внутренней жизни и деятельности Русской Церкви свидетельствовал активный участник экуменического движения в изучаемый период Лука Фишер<sup>35</sup>. Современный исследователь и публицист священник Алексей Дикарев называет такую дихотомию советской религиозной политики

парадоксальной ситуацией и политико-идеологической двусмысленностью<sup>36</sup>. Тезис о том, что активная международная деятельность Русской Церкви не сказывалась на государственно-церковных отношениях внутри страны, мы встречаем у отечественных историков<sup>37</sup>.

Верующих людей Советского Союза старались держать подальше от иностранных гостей, прибывших из Поместных Православных Церквей. Несмотря на то что никто не возбранял прихожанам соборов и храмов подходить под благословения зарубежных иерархов, общение с ними верующих, особенно на темы церковной жизни в Советском Союзе, не поощрялось. Гости не должны были увидеть разруху с обратной стороны церковной витрины.

Другое дело, что от степени пользы, которую приносила Советскому государству международная активность Русской Церкви, зависела благосклонность властей к церковным нуждам, но лишь тем, которые признавались полезными для внешней политики страны. В этом русле мы можем оценить утверждения корреспондентов иностранных изданий о том, что международное положение Церкви имеет большое значение для ее положения внутри страны<sup>38</sup>.

## **В качестве заключения**

Внешняя церковная деятельность в исследуемый в статье период была подчинена внешнеполитическим планам Советского государства. Власти контролировали международные контакты Московского Патриархата по ключевым для себя направлениям, таким как борьба за мир и разоружение, противодействие антисоветской пропаганде в западной христианской среде, распространение положительного представления о церковно-государственных отношениях в СССР, координировали

их, а по второстепенным — давали разрешение и отслеживали содержание встреч и переговоров.

Центральное место в осуществлении такого контроля принадлежало Совету по делам Русской Православной Церкви (религий), который в отсутствие прямой связи Отдела внешних церковных сношений с Министерством иностранных дел СССР направлял международную активность Московского Патриархата, в том числе посредством ежегодных планов. Тотальный контроль распространялся и на внутреннюю жизнь Церкви, и на все другие религиозные организации Советского Союза.

Монополия социалистической идеологии служила благоприятной почвой для развития «богословия революции», которое официальные церковные представители использовали на международном направлении в качестве демонстрации лояльности советским властям.

Руководство Московского Патриархата, и в первую очередь председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Никодим, активно развивая международные связи Русской Церкви, международное христианское сотрудничество, поддерживая контакты с иностранными дипломатами, усиливая церковный вес и авторитет за рубежом, стремилось тем самым защитить Церковь перед лицом советской атеистической власти. Последняя была чувствительна к реакции международной общественности на факты закрытия приходских храмов и монастырей, нарушений религиозных прав и свобод. Однако даже демонстрация Церковью лояльности властям и следование в русле внешней политики Советского Союза не могли изменить партийную линию на искоренение религии из советского общества.

Внешняя церковная деятельность не оказала существенного влияния на облегчение положения Церкви в СССР. Лишь благодаря усилиям священноначалия по включению отдельных исторических монастырей и приходских храмов, духовных учебных заведений в орбиту

внешних церковных связей, в которых было заинтересовано советское правительство, их удавалось отстоять от реорганизации и ликвидации.

## Примечания

<sup>1</sup> Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: «АИРО-XX», 1999. С. 221.

<sup>2</sup> ЦК КПСС. Тов. Фурцевой Е. А. Записка Г. Г. Карпова от 6.03.1959 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 126. Л. 35.

<sup>3</sup> Ушакова И. К. Деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1965 гг.). М., 2009. С. 69.

<sup>4</sup> Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский собор. Факты. События. Документы. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 121.

<sup>5</sup> Положение об управлении Русской Православной Церкви. М.: Московская Патриархия, 1945. С. 2.

<sup>6</sup> Звонарёв С., прот. Высшая власть и управление в Русской Православной Церкви в XX — начале XXI в. / науч. ред. прот. Н. Балашов. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2023. С. 534.

<sup>7</sup> Информация о работе Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по привлечению Московской Патриархии и ее деятелей к борьбе за мир и разоблачению антисоветской пропаганды, ведущейся в капиталистических странах. Записка заместителя председателя Совета П. Г. Череды в ЦК КПСС № 269/с от 18.08.1960 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 162. Л. 42.

<sup>8</sup> Записка председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А. А. Пузина в ЦК КПСС № 26–84с от 22.09.1960 г. // Там же. Л. 51.

<sup>9</sup> Там же. См. также: Пивоваров Н. Ю. Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985 гг.) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2017. № 1 (35). С. 209–210.

<sup>10</sup> Никулин М. В. Роль Русской Православной Церкви в общественно-политической жизни страны в 1920–1980-е гг. М.: ФГБОУ ВПО «РЭУ им. Г. В. Плеханова», 2015. С. 83.

<sup>11</sup> Среди адресатов рассылки — посольства СССР в Греции, Кипрской Республике, Дании, Румынской Народной Республике, Эфиопии, Австралии, Новой Зеландии, генеральные консульства СССР в Стамбуле и Калькутте и др.

<sup>12</sup> Инструкция участникам совещания Православных Церквей на о. Родос от Русской Православной Церкви 20 сентября–1 октября 1961 г. // Архив ОВЦС. Д. 42–А. 1961. Ч. 1. С. 1–5.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Доклад председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима о поездке в Рим на заключительное заседание Второго Ватиканского собора от 14.12.1965 г. // Там же. Д. 27–В. 1965. С. 5–6.

<sup>15</sup> План работы Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР на 1961 год от января 1961 г.; проект плана работы Совета на 1962 год (по отделу внешних сношений) [без даты]; план внешнеполитических мероприятий Совета на 1963 г. // ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1841. Л. 1; Д. 1932. Л. 14; Д. 2128. Л. 76–82.

<sup>16</sup> Проект плана работы Совета по делам Русской Православной Церкви на 1962 год (по отделу внешних сношений) [без даты] // Там же. Д. 1932. Л. 17–18.

<sup>17</sup> Об итогах перестройки церковного управления и работе по усилению контроля за деятельностью религиозных объединений. Справка заместителя председателя Совета по делам религий В. Г. Фурова в Отдел пропаганды ЦК КПСС № 197с от 14/17.08.1970 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 162–163.

<sup>18</sup> Там же. Л. 163.

<sup>19</sup> Ответы Патриарха Московского и всея Руси Алексия на вопросы постоянного корреспондента итальянской газеты «Коррьере делла сера» в Москве от 9.02.1967 г. // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 3. С. 3.

<sup>20</sup> Современный ученый-политолог А. В. Митрофанова называет «теологию освобождения», или «Прогрессивный католицизм», идеологией-посредником, позволяющей при-

менить католические доктрины к политике, а также примером политической религии. См.: *Митрофанова А. В.* Религиозный фактор в мировой политике (на примере Православия): дисс. док. полит. наук. М., 2005. С. 94.

О «теологии освобождения» см.: *Козлов М., прот., Огицкий Д. П.* Западное христианство: взгляд с Востока. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 281–282.

<sup>21</sup> *Abrecht P.* The Development of Ecumenical Social Thought and Action // *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement 1948–1968* / Ed. by Fey H. I. London: S.P.C.K., 1970. Vol. 2. P. 254.

<sup>22</sup> Реферат Ганса Дитера Дёпманна на коллоквиуме Национального совета Национального фронта демократической Германии 26 октября 1967 г. в Магдебурге «Значение великой октябрьской социалистической революции в борьбе за мир, гуманность и социальный прогресс» // Архив ОБЦС. Д. 21–Д. 1967. С. 6.

<sup>23</sup> *Заболотский Н. А.* Русская Православная Церковь в новых социальных условиях // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 7. С. 33–38; *Соколовский П., прот.* Христианство в революции // Там же. № 9. С. 34–40; *Троицкий Г.* Социальное служение христиан и богословие революции // Там же. 1969. № 11. С. 36–39 и др.

<sup>24</sup> *Круглова Г. А.* Христианская глобалистика: генезис и эволюция: дисс. док. филос. наук. СПб., 2008. С. 105–106.

<sup>25</sup> *Шапошников Е. Л.* Государственно-церковные отношения в России в XX — начале XXI в. Нижний Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2007. С. 108.

<sup>26</sup> Ответы митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, на вопросы корреспондента итальянской газеты «Паэзе сера» господина Альберто Скандоне // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 3. С. 4.

<sup>27</sup> Справка Московской Патриархии о передаче зарубежным Православным Церквам предметов церковной утвари, изготовленных мастерской Московской Патриархии [от 17.11.1965 г.] // Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Право-

славной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР 1954–1970 гг. / Ред. Н. А. Кривова, отв. сост. Ю. Г. Орлова, сост. О. В. Лавинская, К. Г. Ляшенко. М.: РОССПЭН, 2010. Т. 2. С. 542.

<sup>28</sup> Письмо епископа Перистерасского Илии председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму вх. № 1911 от 25.11.1968 г. // Архив ОВЦС. Д. 56–р. 1968.

<sup>29</sup> Информация о пребывании в г. Одессе участников Исполнительного комитета Всемирного Совета Церквей. Записка секретаря одесского промышленного обкома коммунистической партии Украины М. С. Синицы в Идеологическую комиссию ЦК КПСС № 64/ос от 20.02.1964 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 72. Л. 42.

<sup>30</sup> *Ушакова И. К.* Деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1965 гг.). М., 2009. С. 81.

<sup>31</sup> *Теодорович Н. А.* Храмы Москвы в ее прошлом и настоящем // Православная жизнь. Ежемесячное приложение к журналу «Православная Русь». Свято-Троицкий монастырь. Джорданвилль. США. 1960. № 7. С. 17.

<sup>32</sup> О соответствующих усилиях свидетельствовали патриарх Московский и всея Руси Алексей II (см.: *Алексий (Ридигер), патр.* Без епископа нет Церкви // Православное и духовное возрождение России. Научно-публицистический дискурс / Митин А. Н. и др. Екатеринбург: ИД ПироговЪ, 2003. С. 68), председатель ОВЦС митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) (см.: *Кирилл (Гундяев), митр.* К 55-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 17), митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков) (см.: *Ювеналий (Поярков), митр.* Человек Церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978). — 2-е изд. — М.: Московская епархия, 1999. С. 412–413), архиепископ Новгородский и Старорусский Лев (Церпицкий) (см.: «Он всех нас поднял с колен». Беседа архиепископа Новгородского и Старорусского

Льва с корреспондентом журнала «Церковь и время» // Церковь и время. 1998. № 4 (7). С. 14–16), а также пишут в своих трудах М. В. Шкаровский (см.: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб.: ДЕАН+АДИА-М, 1995. С. 85; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1999. С. 377) и А. К. Галкин (см.: *Галкин А. К.* Плоды межконфессионального общения при митрополите Ленинградском и Новгородском Никодиме (Ротове) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 35. С. 226–247).

<sup>33</sup> *Алексий (Годлевский), иером.* Спасение Почаевской лавры. К 60-летию событий времен «хрущевской оттепели» // Церковь и время. 2023. № 2 (103). С. 99–101.

<sup>34</sup> В качестве примера: план работы Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР на 1961 год от [без даты] января 1961 г. // ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1841. Л. 1–5.

<sup>35</sup> *Фишер Л.* Второй Ватиканский собор как экуменическое свершение // История II Ватиканского собора / Под ред. Дж. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. М.: Библийско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2009. Т. 5. С. 675.

<sup>36</sup> *Дикарев А., священник.* Миротворческое служение Русской Православной Церкви в 1960-е гг. // Церковь и время. 2018. № 4 (85). С. 120.

<sup>37</sup> *Одинцов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР и Московская Патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния. 1943–1965 гг. СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2013. С. 340.

<sup>38</sup> Статья корреспондента норвежской газеты «Афтенпостен» Джонни Флудмана «Внутриполитическая “разрядка” открывает новые возможности перед Русской Церковью» от 14.12.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 44. 1965. С. 2.

## **Сокращения названий архивов**

Архив ОВЦС — Архив Отдела внешних церковных связей  
Московского Патриархата

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей  
истории

## **БОГОСЛОВИЕ**



Б. А. Осипян\*

## СОБОРНОЕ ПОСЛАНИЕ КАТОЛИКОСА НЕРСЕСА ШНОРАЛИ (БЛАГОДАТНОГО) 1166 г. КАК ИСТОЧНИК ВЕРНОГО СРЕДНЕВЕКОВОГО АРМЯНСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

*В своей статье автор путем общего обзора и тщательного анализа одного из известных сводов положений средневекового армянского канонического права и законодательства представляет достоверное свидетельство о благотворном действии изначально истинной и традиционной христианской вере армянского народа, его многовековом верном правосознании, правомерном и целесообразном общеобязательном законе, должном и скором правосудии, на основании которого может и должен быть установлен и поддержан устойчивый народный правопорядок, который в конечном счете должен быть нацелен и надежно вести к обетованному личному спасению каждого целомудренного, свободного и ответственного человека как духовного согражданина в вечной жизни в нетленном едином Отечестве — Царстве Небесном.*

*Ключевые слова: армянское каноническое право, благотворное действие христианской веры, верное правосознание, правомерный, целесообразный и общеобязательный закон, устойчивый народный правопорядок, спасение человека.*

---

\* Автор — кандидат юридических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела Конституционного права Института законодательства и сравнительного правоведения (ИЗиСП РФ) при Правительстве РФ (2008–2011). Автор правомерии (межерологии права) и единой теории права, юрисконсульт, адвокат, законопроектировщик, исследователь, преподаватель.

*«Вся страна наша захвачена иноземцами, и народ наш рассеян среди них по всем концам мира, и из-за лютого времени и безвластия нет никакой возможности обращаться с ними и наставлять их на путь истинный по примеру святых Апостолов» [1].*

Истинная христианская вера армянского народа наиболее верно и полно письменно изложена в официальном Соборном послании («Соборное послание католикоса Армянского Нерсеса IV Шнорали [2] (Благодатного) ко всему армянскому народу, над коим вверено ему от Господа смотрение») католикоса всех армян Нерсеса IV Шнорали (Благодатного)<sup>1</sup>, составленном им в 1166 г. в процессе своего торжественного восшествия на патриарший престол в качестве общепризнанного католикоса всех армян. Это Соборное послание 1166 г. представляет собой официальное краткое изложение единого духа и основного содержания армянской апостольской (православной христианской) веры и принципов жизнедеятельности Армянской Святой Апостольской (Православной) Церкви [3].

Цель Соборного послания 1166 г. была поставлена в его пространном предисловии-преамбуле и состояла в том, чтобы «в простых и ясных словах изложить исповедание истинной христианской веры. ...Такое исповедание истинной веры есть основание Божественного храма (домостроительства) в нас. ...Созидание же идет верой и подтверждающими ее делами каждого, ибо вера без дел мертва» [4]. К великому сожалению, до этого момента ничего подобного в официальном учении Армянской Апостольской Церкви не было, если не считать отдельных духовно-нравственных трактатов некоторых известных армянских монахов, которые своими особыми мнениями о смысле положений Священного Писания — Библии лишь усугубляли уже имеющиеся церковные разногласия

и политические раздоры в духовно и нравственно образующемся и складывающемся и развивающемся армянском народе.

О тех далеких временах составления Соборного послания 1166 г. некоторые летописцы и очевидцы-историки писали следующее: «В то время исмаилтяне, исповедующие магометанскую веру, чрезмерно усиливались, насильственно овладели землями от Востока до пределов Евфрата. А народы христианские и их мощь день ото дня убывали. Они же вследствие грехопадения становились еще более гнусными. И это исходило от Господа, отнимающего у нас силы из-за грехов наших. ...Вся страна наша захвачена иноземцами, и народ наш рассеян среди них по всем концам мира, и из-за лютого времени и безвластия нет никакой возможности обращаться с ними и наставлять их на путь истинный по примеру святых апостолов. Народ наш не имеет царствующего города, чтобы, пребывая там на епископском и наставническом престоле, денно-нощно мог бы он (Нерсес IV Шнорали. — *Авт.*) наставлять в божественных заповедях» [5].

Таково было тяжелое и безрадостное духовное, нравственное и политическое состояние армянского народа в течение многих веков его исторического бытия и развития, что, естественно, негативно отразилось впоследствии на его душевно-психологическом образе и бытовом укладе, а также в некоторых его национальных особенностях повседневной жизни. В 1165 г. в своем подробном ответе на первое письмо императора греческого (византийского) Мануила великий армянский мыслитель, философ, поэт, композитор Нерсес Благодатный, еще не будучи католикосом всех армян, просил верующего в Христа византийского императора о том, чтобы «беседа наша не была подобна разговору между господином и слугами ... ибо такая рабская беседа свойственна делам светским, а не духовным ... но верующие в Христа на-

роды — великие и малые — по писанию святого апостола Павла, суть едины» [6].

А в «Изложении веры Армянской Церкви» императору Византийской империи уже католикос Нерсес IV представил верное и систематическое толкование сути христианской веры Армянской Церкви: «Хотим начертать мысли наши, не думая скрывать какую-либо тьму ереси под видом православия, как думают о нас некоторые, зараженные недоверчивостью, не объясняя на письме только то самое, что имеем в невидимой душе, приводя в свидетели Духа, видящего мысли наши и сердца, все испытующего и судящего» [7], ибо не от себя говорить будем, «но от Моего возьмет и возвестит вам» [8].

Далее, разъясняя византийскому императору официальную доктрину и учение Армянской Церкви, Благодатный Нерсес пишет: «Бог вочеловечился, а человек обожился. Он (Христос Спаситель) состоял из двух, ясно разуместь, что это по естеству, а не по лицу. ...Исповедуем единое естество Слова воплощенного, согласно с учением святых отцов. ...И в соединении в Слове воплощенном является единое естество ... надлежит признавать Его (Христа) и страдавшим по естеству Своему. ...Святая Церковь у нас (армян. — *Авт.*) соблюдает единогласно то же православие...и мы, тому же самому научаясь, проповедуем то же православное исповедание. ...Не вновь у нас установилось православие, но то самое, которое и с начала у нас было... Мы приемлем и всецело согласуемся со святыми богоносными отцами, которые жестоко воспротивились таким ересям и оставили нам на письме православную веру боговдохновенным учением. ...Воистину у нас «один Господь, одна вера, одно крещение [9]. Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» [10].

«Соборное послание», или «Всеобщее послание» («Թւոյր ընդհանրապէս»), как «изложение веры Церкви Армянской» на запрос императора Византии Мануи-

ла, [11] католикоса Нерсеса Шнорали (родился в 1101 г. в княжеском роде Пахлавуни в замке Цовк области Тулк Киликии, стал католикосом 17 апреля 1166 г.) 1166 г. стало значительным духовно-правовым явлением в жизни всего армянского народа до самой своей смерти в 1173 г. Католикос Нерсес Благодатный был весьма одаренным (богослов, философ, правовед, поэт, композитор, педагог) и получил хорошее византийско-греческое образование и уже в поэме «Элегия на взятие Эдессы» (1144) попытался составить программу национально-государственного возрождения Армении посредством духовно-правового и политического объединения всех разрозненных феодальными междоусобицами народных сил<sup>2</sup>.

Сначала католикос Нерсес Благодатный верил в то, что религиозная, духовно-нравственная, политическая и экономическая независимость армянского народа в Киликии станет результатом Второго крестового похода (1147–1149), но потом убедился в том, что это были «лживые и корыстолюбивые христиане», на которых нельзя полностью полагаться, но только на Бога и на народное движение [12]. По внушению своего друга и известного врача Мхитара Гераци он написал поэму «О небе и его красотах», воплощавшую в себе «национальное поэтическое самосознание» [13].

В начальных положениях Соборного послания 1166 г. ко всем армянам духовный пастырь всех армян искренне и взволнованно вопрошал: «Как можно быть руководителем тем, которые не хотят идти путем, какой указывает руководитель, путем, ведущим к небу, но скорее стремятся по пути широкому и открытому, ведущему к бездне ада? Как можем мы быть посредниками между Богом и людьми для тех, которые не хотят хранить обета, данного ими Богу при крещении ... и кои преследуют дьяволу мыслью, словом и делом? Как возможем мы и священноначальнический суд приводить в исполнение в таком народе, в котором не только никто не хочет по-

коряться суду божественных Законов, но и всякий над судами церковными делается судьей неправым? ...Народ наш не имеет теперь царствующего и многолюдного города, из коего бы, как епископского или учительского Престола, мог я наставлять народ наш в божественных заповедях, как это делали первые Патриархи и учителя. Подобно серне, ускользнувшей от ловчих и от псов, обитаем мы в этой дебри, в коей лишены даже необходимых жизненных потребностей, не имея у себя ни селений, ни каких-либо вотчин. Даже нет полей для посева, от коих бы хотя трудами и потом могли удовлетворить нужды наши, равно ниоткуда не получаем и вспоможения, как бы следовало, ни от царей, ни от вельмож, исповедующих Христа» [14].

«Соборное послание» [15] католикоса Нерсеса («из племени Гайкского и дома Торгома») ко всему рассеянному по земле армянскому народу было пастырским обращением ко всем духовным лицам и мирянам по достоинству, чину и призванию каждого армянина. Это было не только «изложение в простых и ясных словах исповедание истинной веры», но также своеобразный официальный отчет армянских правителей перед Богом и народом: «Умоляем мы и вас всех молиться за нас, чтобы, когда Бог призовет нас к Себе, могли непосудно дать Ему отчет в управлении нашем вами... доколе не изобразится в вас Христос» [16]. Он в девяти параграфах утверждал «свободный выбор каждого» в вопросах принятия христианской веры и уверял всех, что «мы (армяне) больше других имеем нужду в духовном исцелении» [17].

В § 1 «К монахам, облаченным в власяные одежды и пребывающим в монастырях» Соборного послания 1166 г. он обращался к монахам со словами о православных догматах христианской веры и их духовном предназначении: «...обязанность подавать слово Жизни всем нашим сослуживцам, как немудрым, так и мудрым, как порочным, так и добродетельным; ...воздержаться

от гнусных слов, дурных поступков, постыдного обжорства, распутного пьянства и всякой мерзости ... чтобы имя Божье славилось, а не порицалось ... переменить свою жизнь и жить достойно своего звания в покаянии и смирении ... без лишних вещей, чтобы телесным трудом собиралось сокровище духовное» [18]. Всем армянским монахам советуется «говорить мало, тихо и скромно ... чтобы светил ваш свет пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» [19].

В § 2 «К настоятелям святого общества в обителях» Соборного послания 1166 г. содержится обращение о необходимости духовной пищи: «Всегда увещивайте всех воздерживаться от зла и следовать добру как этого требует их христианская вера и духовный сан; ...старайтесь не о пище тленной, пребывающей в жизнь вечную [20]; ...никто не должен через вельмож подарками брать на себя управление обителью». Как видим, в этом церковном каноне строго запрещаются грехи симонии, дачи и получения взятки за противоправное получение духовных санов и руководящих церковных должностей [21].

Бог требует от всякого рода своекорыстных священников и продажных правителей, правоохранителей и судей: «Ничего не требуйте более вам определенного и довольствуйтесь своим жалованием» [22]. Он прямо говорит им: «...Я знаю, как многочисленны преступления ваши и как тяжки грехи ваши: вы враги правового, берете взятки и извращаете на суде дела бедных». Строго предупреждает Господь Бог и тех, кто при совершении правосудия злоумышленно вводит в обман и заблуждение других добросовестных и разумных людей: «Горе тем, которые зло называют добром, и добро злом, тьму почитают светом, и свет тьмою. Горе тем, которые мудры в своих глазах и разумны перед самими собою... Которые за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного» [23].

В § 3 «К правителям церкви мирской, называемой епископами» Соборного послания 1166 г. говорится о необходимости добросовестного служения Богу для блага армянского народа: «...епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, трезв, целомудрен, благочинен, страннолюбив, честен, учителен, воздержан, не сребролюбив, не сварлив, не убийца» [24]. Епископ должен быть призван к священному служению Божьим избранием, а не собственными страстями и похотями, держаться Божьего Слова и учения, изучать, познавать и упражняться в проведении Божественных законов, быть «непорочным, деятельным и прозорливым экономом дома Божьего... и питать свою паству духовной пищей ...дабы доставить благодать слушающим его, утешать во здравом учении, быть... справедлив и праведен перед Богом и людьми, непричастен ко лжи и обману ни словом, ни делом ... обличать врагов истины, чтобы они ложным учением своим не повлекли в бездну погибели вместе с собой и простых из народов ... все делать во славу Божью ... чтобы войти в радость Господина нашего» [25], получая все это молитвами нашими об Иисусе Христе.

В § 4 «К сословию священников» Соборного послания 1166 г. о важности церковной дисциплины и способах духовного окормления мирян: «Святые и духовные учителя Церкви, совершайте Божественные таинства с чистой душой, со святым сердцем, с непорочным духом, с несомненной надеждой, с полным убеждением, с совершенной любовью, со страхом и трепетом... воспламените в нашем народе ревность к совершению добрых дел. ... Знайте, что избрание священства вашего не от человека и не через человека, но от Того, Кто назван по чину Мелхиседека [26]... Давайте духовные наставления не только в Церкви, но и перед людьми, и по их домам, сообразно с возрастом каждого отвлекая их от земного и устремляя к Небесному» [27]. В этом положении также отмечается, что «народ наш (армянский) связан бедностью, как бы

железными узами, под рабским игом различных народов, между которыми он теперь обитает., потому что презирает великолепие церкви и не заботится о благодушии своем по причине беспорядка (отсутствия «disciplina») и... охлаждения во многих любви [28]». Канон также порицает помыслы и поведение безрассудных мирских священников, которые с утра занимаются торговлей на городских площадях.

Это каноническое положение также строго запрещает практику корыстно-расчетливого крещения маленьких детей и неподготовленных к духовной жизни взрослых, а также попытки совершения тайного венчания супругов без соответствующих свидетелей, а если будущие супруги (в возрасте мужа и жены соответственно от 15 лет и 12 лет) живут несамостоятельно со своими родителями, то заключать брак можно только с явного согласия также их родителей. Брак должен быть по взаимной любви мужа и жены, добровольным, без приказа светских властителей и иных лиц, а жених должен быть старше невесты подобно Адаму и Еве, Христу и Церкви. Кровные браки мужа и жены запрещены вплоть до четвертого колена.

Канон относительно наказания правонарушителей и преступников гласит следующее: «Закон должен быть сохраняем между вами: отлученный одним из Священников равно отлучается также и прочими Священниками до тех пор, пока преступник не обратится со своей дороги на путь правый, и со смирением попросит себе прощения, и даст обещания, получив «меру мучений», покаяться и не возвращаться к своей прежней порочной жизни» [29].

В § 5 «К военачальникам и областеначальникам»<sup>3</sup> Соборного послания 1166 г. говорится о справедливом управлении армянским народом, находящимся тогда под турецким гнетом, для заслуженной похвалы прежде от Бога, а за тем и от самих подвластных им людей: «Не обманывайте, не притесняйте бедных и нищих, что-

бы они не воззвали против вас к Богу и Бог не услышал их проклятия и не воздал вам по вашим злым делам ... ибо нет лицепрятия у Бога [30]. ...Воздавайте кесарю кесарево, а Божие Богу. ...Не пренебрегайте вдовами и нищими, когда они будут жаловаться вам на своих притеснителей, но судите строго и защитите вдовицу, выслушайте их жалобы, освобождайте от их притеснителей и возвратите им похищенное людьми несправедливыми. ...Возлагайте на своих подчиненных труд с милосердием, человеколюбием и на короткое время (умеренное рабочее время), давая им пищу для подкрепления» [31], «ибо дом беззаконников разорится, а жилище праведников процветет [32]».

Канон также призывает начальствующих и богатых армян быть правдивыми, некорыстными, беспристрастными, жить без лжи и коварства, скромно, но мирно, нежели богато и с раздором, а также не давать своим поведением дурного примера всем остальным нижестоящим людям, которые вдвойне уязвимы и легко соблазняются и подражают своим господам и хозяевам. Он также подтверждает обязанность высших чиновников и богачей держать свое слово и ответственно исполнять правомерные условия заключенного договора, не лишать и не задерживать установленную заработную плату воинам и другим трудящимся, которые служат им исправно, достойно, смиренно переносить и прощать причиненные друг другу вред и душевные обиды [33].

В § 6 «К сословию воинов» Соборного послания 1166 г. говорится о необходимости добросовестного и ответственного подчинения военнотружущих своим вышестоящим по званию и должности начальникам: «Рабы, повинуйтесь господам своим [34]. Господа, поступайте с подчиненными по справедливости и правоте, никого не притесняйте жестоко, сердито и кровожадно. ...Ничего не требуйте более определенного вам, но довольствуйтесь своим содержанием. ...творите по совету Крестителя. ...Бог

потребует от вас отчета на Страшном Суде за каждого, кого только вы убьете по своей воле». Канон также призывает всех армянских воинов «кроме телесных оружий облечься в оружие веры, т. е. в благочестие, правду, святость, пост, молитву и милосердие, чтобы Сам Бог помогал вам в сражениях и обращал в бегство перед вами врагов ваших» [35].

В § 7 «К гражданскому сословию» Соборного послания 1166 г. говорится о необходимости взаимной любви и уважении между всеми членами армянского общества, а также добросовестных и добрососедских отношений: «Завещаем и вам, Граждане, которые сидите на площадях, занимаетесь ремеслом, куплей и продажей. Не обманывайте друг друга клятвами, особенно не обманывайте неискусных покупателей. ...Горожане, не презирайте сельских жителей, как невежд, за их простоту, ибо Бог более любит правильную жизнь их, чем людей порочных и обманщиков. ... Не давайте свое серебро в лихву (в рост), не будьте лихоимцами и ростовщиками. Более того, из вашего имущества подавайте милостыню бедным и нищим ради Христа» [36].

В § 8 «К сословию земледельцев и всех простолюдинов» Соборного послания 1166 г. говорится о необходимости ведения всеми армянами добронравного и трудолюбивого образа жизни, а также о духовно-нравственном воспитании своих детей: «Примите духовное врачевство для душевного исцеления ваших душ. ... Дух Божий живет в вас через баню водную, не оскверняйте храма Божьего, т. е. души ваши, нечистотою, любодеянием, прелюбодеянием во избежание в Судный день адского огня». Канон также призывает всех не упиваться вином, от которого происходит разврат и безумие, ссоры, ругательства, драки и убийства, но постом и молитвой, исповедью и покаянием, очиститься от грехов и преступлений своих, а вместо зла творить добро, воспитывать своих детей в страхе Божьем, учить любить Бога и людей, молиться, не произ-

носить ругательных слов, быть милостивым к больным, старым и нищим, странникам и пленным [37].

В § 9 «К женскому сословию» Соборного послания 1166 г. содержится увещательное и наставительное обращение ко всем армянским женщинам о важности ведения ими скромной и кроткой жизни для избавления от жены, обращаемся с наставлениями: «Во всем соблюдать христианское целомудрие и скромность, смирение и стыдливость, не красить лица поддельными красками, не украшать себя золотом и серебром, не соблазнять тем самым неосторожных юношей и не возбуждать в них возжелание, не делать себя змеей и орудием беззакония, не заниматься дьявольским гаданием или магическими волхованиями, не накликать тем самым на себя и на других людей проклятия» [38]. Канон призывает всех армянских женщин быть полными любви к Богу и своим ближним, любить истину и добро, быть душевно красивыми, получить сердце единое, дух новый, иметь истинную веру и лучшую надежду на то, чтобы в конце быть поставленными одесную Господа Бога Иисуса Христа и получить обещанный Им дар вечной жизни в Царстве Небесном [39].

Таким образом, посредством своего Соборного послания 1166 г. католикос всех армян Нерсес (Шнорали) Благодатный официально и публично представил целостный положительный смысл и содержание истинной христианской веры, надлежащий и верный образ христианского правосознания и правопорядка, важное личное и общественное значение такой повседневной деятельной и созидательной жизни, которая духовно подобает всем людям, группам, слоям и сословиям всего находящегося под идеологическим и политическим игом турок-мусульман армянского общества как единого и целостного христианского народа [40].

Для того чтобы отвести от жизнедеятельности Армянской Апостольской Церкви все сомнения и наветы

относительно так называемой истинной православности армянской апостольской религии и веры, а также для полного подтверждения достоверности факта истинно «православного» духа многовековой традиционно апостольской церковной веры армянского народа весьма важно знать, что под Соборным посланием 1166 г. собственноручно подписались помимо армянских первосвященников еще более 30 иных высших православных пастырей разных областей всего пространного христианского Востока.

Таковыми являлись: католикос Албании Стефан, архиепископ святого града Иерусалима Исаак, архиепископ престольного града Тифлиса в Иберии (глава Грузинской Православной Церкви) Василий, архиепископ града Антиохии Григорий, архиепископ Тарсона и столичного града Киликии Нерсес, архиепископ Эдесский Стефан, архиепископ Кесарии Каппадокийской Иоаннес, епископ Нахичеванский Хачик, епископ Селевкийский Василий, епископ Кипрский Фаддей, епископ Севастии Исаак, епископ Апамеи Сирийской Константин, епископ Лаодикийский Саргис (Сергий), а также другие главы восточно-христианских церквей, которых едва ли можно произвольно обозвать проклятыми еретиками.

В заключение представляется дополнительно отметить, что в Соборном послании 1166 г., как великом и поныне злободневном историческом воззвании духовного вождя всех армян, пожалуй, кроется основная суть, главные, внутренние первопричины (неверие, лицемерие, гордость, зависть, своекорыстие, властолюбие, тщеславие) всех попускаемых Господом Богом несчастий и бедствий на голову непослушного и самовольного армянского народа, который не сознает и потому не имеет единства в своем духовном призвании и историческом предназначении, национальной государственности и собственных национально-административных территорий, на которых

можно мирно и ответственно трудиться, свободно созидать и постоянно процветать.

О малодушном и подлом добровольном и своекорыстном сотрудничестве подневольных армянских высших духовных и светских властей с чужеземными (монгольскими) захватчиками и властителями известный армянский поэт-критик Фрик горечью писал следующее: «Теперь еще труднее нам, /Когда татарин сел на трон: /Всех обделил он, и воров /Поставил господами он» [41]. Дело в том, что помимо уплаты непосильно высоких налогов, пошлин и сборов монгольским завоевателям простой армянский народ отрабатывал барщину и дополнительно платил разные налоги и сборы своим духовным и светским властям всех уровней, которые покорно, усердно и ревностно служили своим иностранным господам и хранителям их мирной, обеспеченной и беззаботной жизни. Именно поэтому народ одинаково сильно ненавидел как монгольских завоевателей и господ, так и своих местных малодушных, продажных и трусливых хозяев, которые непосредственно сами в течение многих веков безжалостно обдирали и грабили свой безоружный и беззащитный народ.

Представляется, что все так называемые мирские или внешние причины многотрудной многовековой «армянской судьбы» производны от указанных духовных и нравственных недостатков и первопричин: неприязни и вражды других, имеющих свою государственность и территорию народов, как диких, так и просвещенных, отсталых и весьма развитых. Поэтому мудрый католикос и увещевает всех армян: «Никто да не думает, что мы, почитая самих себя здоровыми от болезни греха, предлагали целительные средства как больным только другим. Напротив того, да будет известно всем и каждому, что мы наипаче прочих имеем нужду в духовном исцелении. ...Да не превратится никто из вас в столб соляной, подобно же-

не Лотовой, обратившись к мирским делам, к порочным удовольствиям или земным пожеланиям» [42].

Проще говоря, духовный пастырь предлагает процесс своего духовного христианского учения, просвещения, образования и нравственного исцеления начать с самих себя, а не с указания на грехи других людей и народов, а также горделивых и тщетных попыток постоянно по-мирски самообольщаться, малодушно хвалиться и лицемерно учить другие народы, как надо жить. Увы, но это весьма актуально и поучительно для всех разумных и ответственных армян также и в наше время.

Нетрудно заметить, что в Соборном послании католикоса всех армян Нерсеса Шнорали IV (Благодатного) содержится веками сохраненная армянским народом истинная, христианская мудрость, которая может духовно, нравственно, идеологически и политически помочь всем армянам более трезво посмотреть прежде всего на самих себя, на грехи своих предков и на собственные грехи, верно осознать и правильно оценить их и, ежедневно духовно и нравственно возрастая, пополняясь и исправляясь, в благоговении, умудряющем и спасительном страхе перед Богом-Создателем добросовестно делать свое дело по личному призванию и сердечно радоваться богоданным всем благам жизни, с таким постоянным и радостным сердцем и умом безропотно, терпеливо, неотступно, неуклонно, усердно и деятельно приближаться к Господу Богу и по образцу, примеру и успешному опыту некоторых наиболее духовно образованных, просвещенных, нравственно и политически зрелых и развитых людей и народов, которые имеют собственное, такое же духовное призвание и историческое предназначение<sup>4</sup>.

В этом свете в Священном Писании всякий народ Христов, в частности весь армянский народ, призывается к следующему: «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный

Свой свет; Некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы. Возлюбленные! Прошу вас, как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей, восстающих на душу. И провождать добродетельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославляли Бога день посещения. Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, Правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, — Ибо такова есть воля Божия, чтобы вы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — Как свободные, но не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всем страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо. ...Ибо вы к тому призваны: потому что и Христос пострадал за вас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» [43].

Представляется, что именно на этой истинной и традиционной христианской вере армянского народа, его многовековом верном правосознании, правомерном и целесообразном общеобязательном законе, должном и скором правосудии, на основании которых может и должен быть установлен и поддержан устойчивый народный правопорядок, который в конечном счете должен быть нацелен и надежно вести к обетованному личному душевному спасению каждого свободного и ответственного человека, духовного согражданина в вечной жизни в нетленном едином Отечестве — Царстве Небесном [44].

## Литература

1. *Авакян Р. О.* Памятники армянского права. Ереван, 2000. [4, 182–185]. [15, 176–232]. [16, 177–178, 182]. [17, 186]. [18, 187–198]. [21, 199–201]. [25, 201–210]. [27, 211]. [29, 221]. [31, 223]. [33, 222–228]. [35, 229]. [36, 230]. [37, 231]. [38, 231–232].
2. Библия. Ветхий Завет. Исайя, 5:20–23. [23]. Притчи, 14:11. [32]. Новый Завет. Матфей, 5:16. [19]. 24:12. [28]. 22:21. [30]. 13:8. [39]. Лука, 3:13. [22]. Иоанн, 16:13–15. [8]. 6:27. [20]. 17:12. [39]. Ефессянам, 4:5–6. [9]. 1 Тимофей, 2:4. Титу, 1:7–9. [24]. Галатам, 1:1. [26]. Римлянам, 2:11. [39]. Колоссянам, 3:22. [34]. 1 Петра, 2: 9–23. [43].
3. *Галстян А. Г.* Нерсес Шнорали. Ереван; Гителик, 1973. [14, 2].
4. *Золян С.* Нерсес Шнорали: путь вечного возвращения // Литературная Армения. 1996. № 7–9. [13, 146].
5. История Армянского народа. Часть 1. Под ред. Б.Н. Аракеляна и А.Р. Иоаннисяна. Институт Истории АН Арм. ССР. Ереван, 1951. [41, 196].
6. Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся к XII столетию. СПб., 2009. [3, 7]. [5, 256–257, 261]. [6, 138]. [7, 141, 144]. [10, 177, 200–201, 203, 219]. [14, 15, 16, 17]. [40, 26, 29].
7. *Осипян Б. А.* Армянский Судебник 1184 г. как прообраз христианской конституции // Конституционное и муниципальное право. 2006. № 7. [15, 43–48].
8. *Осипян Б. А.* Армянский Судебник Смбата Спарапета (Гундстабля) 1265 г. как один из средневековых памятников христианского светского права // «Черные дыры» в Российском законодательстве. 2024. № 1. [16, 16–23].
9. *Осипян Б. А.* Армяно-григорианское вероисповедание в Российской Империи // Российское государственное устройство. 2023. № 4. [17, 54–66].
10. *Осипян Б. А.* Истоки идеи публичной власти в форме народного самоуправления // Конституционное и муниципальное право. 2009. № 5. [5, 7–13].
11. *Осипян Б. А.* Влияние различных религий на правосознание и законы народов // Религия и право. 2007. № 3. [4, 31–39].

12. Осипян Б. А. Права и свободы человека как средство реализации его достоинства и призвания // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2007. № 4. [7, 14–31].

13. Осипян Б. А. Каноны Аштишатского собора Армянской Апостольской Церкви 365 г. как один из первоисточников христианского правосознания // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2024. № 2. (106). [27, 23–42].

14. Осипян Б. А. Дух революционного правосознания: человекообразующая любовь, вера, истина и правосознание в свете единой теории права // «Черные дыры» в Российском законодательстве. 2021. № 4. [4, 25–32].

15. Осипян Б. А. Духовно-вероучительный («Spirito-Fideo-Gnostic») метод надлежащего правосознания в системе правомерии // Научная мысль. 2019. № 3. [7, 44–60].

16. Осипян Б. А. Духовное единство и взаимосвязь научных понятий государства и права // «Черные дыры» в Российском законодательстве. 2022. № 4. [44, 19–27].

17. Осипян Б. А. «Западная Честолюбия» Шаамира С. Шаамиряна как проект Конституции Армении 1773 г.» // Фундаментальная Арменология. НАН РА. 2022. № 2 (16). [17, 136–146].

18. Осипян Б. А. Национальная Конституция Армян Османской Империи от 17 марта 1863 г. как попытка восстановления армянской государственности // Лоббирование в законодательстве. 2024. № 1. [18, 22–30].

19. Осипян Б. А. О необходимости религиозного измерения идеи права // Представительная власть — XXI век. 2005. № 2 (62). [15, 26–28].

20. Осипян Б. А. Первый проект «Конституции Духовного Дома Армян» 1184 г., или «Армянский Судебник» совечного и святого ученого богослова Мхитара Гоша // Право и жизнь. 2016. № 7–9. [27, 227–258].

21. Осипян Б. А. Положение «Об управлении духовных дел армян армяно-григорианского исповедания в Российской Империи» от 11 марта 1836 г. // Лоббирование в законодательстве. 2023. Т. 3. № 4. [15, 20–26].

22. Осипян Б. А. Право как верный путь к порядку и душеспасе-

нию, или Направления действия надлежащей и непреходящей идеи права // Религия и право. 2015. № 3. [4, 28–38].

23. *Осипян Б. А.* Правомерное и целесообразное взаимодействие государства и церкви // Право и политика. 2006. № 2. [17, 12–18].

24. *Осипян Б. А.* Проект Конституции Республики Армения 1991 г. // Дух правометрии, или Основание межерологии права. М.: Юрлитинформ, 2009. [6, 656].

25. *Осипян Б. А.* Религиозное происхождение и взаимодействие принципов и норм нравственности и права // Представительная власть–XXI век. [17, 23–26]. 2006. № 6 (72). [17, 19–22].

26. *Осипян Б. А.* Смысл истории и перспективы развития армянского правосознания // Ежегодник Национальной Академии Наук Республики Армения. Институт философии и права НАН РА. 2018. (15 ноябрь). [40, 369–391].

27. *Осипян Б. А.* Смысловые начала армянского языка и правосознания // Образование и право. 2020. № 6. [41, 305–317].

28. *Осипян Б. А.* Судебник Астраханских армян 1747 г. // Вестник Российско-Армянского Университета. 2022. (42) № 3. [42, 52–73].

29. *Осипян Б. А.* Судебник Давида Алавкаворди (сына Алавика) 1130 г. как один из памятников христианского канонического права // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2024. № 1 (105). [12, 69–86].

30. *Тагмизян Н.* Нерсес Шнорали – сочинитель песен и музыкант. Ереван, 1973. [14, 6].

31. *Тер-Минасян Е.* Взаимоотношения армянской церкви с ассирийскими церквями. Эчмиадзин, 1908. [13, 2].

32. *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых сект. Ереван, 1968. [13, 7].

33. *Тер-Минасян Е.* Несторианство в Армении в V–VI веках. Ереван, 1946. [13, 16].

34. *Тер-Мкртчян К.* История армянской церкви. Вагаршапат, 1908. [13, 1–3].

35. *Тигранян С. А.* Введение к истории армянского права. Ереван, 1924. [3, 12].

36. *Товмасян А. Т.* Армянское право древних и средних веков. Автореферат докторской диссертации. Ереван, 1970. [3, 7].

37. *Худобашиев А.* Исторические памятники вероучения Армянской Апостольской Церкви, относящиеся к XII столетию. СПб., 1847. [34, 35].

38. *Шнорали Н.* Всеобщее послание. Венеция, 1865. [2, 4].

39. *Шнорали Н.* Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся к XII столетию. СПб., 2009. [1, 256–257, 261].

40. *Шнорали Н.* Загадки. О небе и его красотах. Ереван, 1968. [2, 14].

41. *Шнорали Н.* Соборное послание. Иерусалим, 1871. [2, 5].

42. *Шнорали Н.* Стихотворения. Венеция, 1830. (арм. яз.). [12, 14].

43. *Шнорали Н.* Элегия на взятие Эдессы. Плач об Эдессе. Тифлис, 1829. [12, 25].

44. *Эсткарян В.* Всеобщая церковная история в сочетании с историей армянской церкви. Вена, 1872. [11, 12].

## Примечания

<sup>1</sup> Армянский духовный вождь, мыслитель, поэт и композитор и впоследствии католикос Нерсес IV Клаеци (Երզնցոյ, т.е. Поющий) родился в княжеской семье Пахлавуни в замке Цовк в Киликийском Армянском государстве в 1098 г. и прожил до 1175 г. /Авакян Р.О. Памятники армянского права. Ереван, 2000. С. 166.

<sup>2</sup> Для сохранения должной чистоты богоданной и традиционной своей христианской веры Армянская Апостольская Церковь с огромным трудом, но непримиримо и беспощадно боролась со всякого рода разделениями и ересями: арианами, павликианами, тондракийцами и другими нетрадиционными духовными движениями, которые изнутри нравственно раздирали и разлагали единство армянского народа.

<sup>3</sup> Католикос под словом «областена начальники» прежде всего имеет в виду армянских князей, чиновников и богачей, которые жили и служили под властью турецкого правительства.

<sup>4</sup> Во все времена истории жизни армянского народа его традиционная христианская вера, с одной стороны, спланивала и развивала народ, а с другой — являлась одной из основных причин некоторых его лишений и страданий, в том числе и главной

причиной его периодического и систематического физического уничтожения — геноцида во всех местах его постоянного проживания или временного пребывания, как-то: во времена таких нашествий и империй, как Греческая, Византийская, Арабская, Сельджукская, Монгольская, Персидская, Турецкая и т.д.

О. С. Скулкина\*

## **ПАПА РИМСКИЙ ФРАНЦИСК И ДИСКУССИИ В РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ОТНОШЕНИИ ГЕНДЕРНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ**

*Автор рассматривает эволюцию дискуссий относительно гендерной проблематики в Римско-Католической Церкви с момента избрания папы Римского Франциска, уделяя особое внимание тому, что в период правления понтифика дискуссии по вопросам гендера в Римско-Католической Церкви претерпели значительные изменения. Позиция понтифика направлена на признание человеческого достоинства каждого индивидуума, вне зависимости от его гендерной идентичности. Он подчеркивает важность любви и принятия, что создает новое пространство для обсуждения вопросов, связанных с гендером внутри РКЦ. Автор также показывает, как на современном этапе развития католического учения актуализируются многочисленные дискуссии, связанные не только с вопросами гендерного равенства, которые усиливаются в среде католических интеллектуалов и среди рядовых католиков на фоне глобальной тенденции выравнивания прав различных гендерных групп, но и с вопросами гендерно-половой идентичности, роли женщин в Церкви и прав сексуальных меньшинств, подвергаемых дискриминации в рамках традиционно-консервативного подхода.*

*Ключевые слова: Римско-Католическая Церковь, папа Римский Франциск, гендерная проблематика, феминизм, гендер, пол.*

---

\* Автор — студент-магистрант ПСТГУ.

## **Введение**

Проблемы гендера и гендерно-половой идентичности представляют собой важнейшую тему исследования, интерес к которой в последние годы все более активизируется. На сегодняшний день, несмотря на строго консервативный взгляд касательно гендерной теории, Римско-Католическая Церковь (далее — РКЦ) ищет точки, в которых может произойти диалог между традиционным учением Церкви и гендерными исследованиями. Это связано с тем, что несмотря на то, что РКЦ придерживается традиционного учения, согласно которому гендер является не только социокультурной конструкцией, но и божественно предопределенной, а также отстаивает идею двух явно определенных полов, каждый из которых имеет свои уникальные роли и функции в социуме, тем не менее в такой позиции есть и негативные аспекты, на которые обращают внимание католические мыслители, церковные сообщества и рядовые католики.

Во-первых, РКЦ отвергает идею о гендерной идентичности, не оставляющей места ни для чего иного, кроме бинарного концепта пола. Люди, не совпадающие с традиционными представлениями о своей гендерной идентичности, могут страдать от дискриминации и отвержения со стороны католиков, что в свою очередь подрывает монолитность традиционного учения, заставляя церковные иерархии пересматривать свои позиции. Во-вторых, ограниченная роль женщин в Церкви и ее исключение из некоторых высокопоставленных ролей вызывает недовольство среди сторонников равенства полов, что отражает более широкую социальную полемику о гендере и идентичности и делает тему еще более актуальной для обсуждения в рамках РКЦ. Таким образом, актуальность темы научной статьи обусловлена сложностью ситуации и дискуссиями, которые ведутся вокруг гендерной теории в современном католицизме.

## **Папа Франциск и эволюция гендерных дискуссий в РКЦ**

Избрание в 2013 г. епископом Римско-Католической Церкви папы Франциска оживило дискуссии о возможности изменения папского магистериума по различным социальным и биоэтическим вопросам [1, с. 20].

В определенной степени изменения действительно последовали: с момента своего избрания понтифик призывал Церковь быть «открытой миру», однако он не стремился трансформировать церковный курс в сторону одобрения гендерной теории, признания однополых браков, легализации средств контрацепции или же допущения женского священства.

Заявление понтифика на пресс-конференции, организованной Ватиканом: «Если человек является геем, но имеет добрую волю и ищет Бога, то кто я такой, чтобы судить его?» [2] — вызвало общественный резонанс и немало дискуссий. Папа Франциск также пообещал не осуждать священников за их нетрадиционную ориентацию и, по его мнению, священники-гомосексуалисты «должны быть прощены, а грехи их — забыты» [3]. Неудивительно, что католическая пресса и различные ЛГБТ-сообщества немедленно обратили внимание на эти заявления и стали использовать их в своих целях.

С одной стороны, папа Франциск, говоря на пресс-конференции о правах ЛГБТ, заявил об отсутствии у него морального права осуждать гомосексуалов, «имеющих добрую волю и ищущих Бога», и даже пообещал не осуждать священников-гомосексуалов за их ориентацию. С другой же стороны, понтифик неоднократно заявлял о своей приверженности традиционному пониманию и, рассуждая о духовном призвании, подчеркивал, что в жизни католических священников «нет места склонностям такого рода» [4].

В документе Ватикана 2005 г. говорится, что Церковь «не может допускать в семинарию или в священный сан

практикующих гомосексуальность, тех, кто проявляет глубоко укоренившиеся гомосексуальные тенденции или поддерживает так называемую гей-культуру» [5]. Документ подтверждает мнение РКЦ о том, что гомосексуальные тенденции являются «объективно неупорядоченными» и «тяжкими грехами». РКЦ в подходе к гомосексуализму основывается на Священном Писании и на церковной традиции, которая рассматривает его как один из смертных грехов, как нарушение божественных законов и как надругательство над собственным телом, и никакой компромиссной позиции или толерантности по отношению к этому явлению в церковном учении нет. Несмотря на комментарий папы Франциска: «...Кто я такой, чтобы судить его?» — сделанный в ответ на вопрос о приемлемости геев в качестве священников, его заявление не является официальным учением Церкви, однако многие консервативные католики отметили, что подобные заявления ставят под сомнение документ, принятый в 2005 г. папой Бенедиктом XVI, и официальную позицию РКЦ по данному вопросу.

В 2018 г. в интервью испанскому священнику-миссионеру Фернандо Прадо папа Франциск отметил, что осуждает моду на гомосексуализм и побуждает священников-гомосексуалистов скрывать свою ориентацию либо оставить Церковь. Он призвал квир-священников и монахинь, которые уже приняли свои обеты, включающие обет безбрачия, фактически сохранять целибат или оставить священство. Понтифик заявил, что «в наших обществах иной раз создается такое впечатление, что гомосексуализм вошел в моду. Этот общественный менталитет некоторым образом влияет и на церковную жизнь» [6]. Тем не менее Франциск подчеркнул, что католики-гомосексуалисты вносят свой вклад в церковную жизнь и РКЦ должна всегда помнить, что «это люди, которые будут верно служить Церкви, христианской общине и народу Божию» [7].

Высказывание понтифика о том, что в некоторых современных обществах и культурах стало модным провозглашать себя гомосексуалистом, вызвало возмущение и тревогу у либерально настроенных «нетрадиционных» католиков. Иезуит Джеймс Мартин, автор многочисленных публикаций, в которых он призывает к диалогу Церкви и ЛГБТ-католиков, отмечал на своей странице в Twitter, что папа выступает не против допуска гомосексуалистов к посвящению в сан, а против священнослужителей, не соблюдающих обет целомудрия. Однако высказывания папы о гомосексуальности как о «веянии моды» были, по его словам, «неправильными и оскорбительными» [8]. Джеймс Мартин неоднократно пытался побудить институциональную Церковь принять более чуткий, уважительный и инклюзивный подход к католикам-геям и лесбиянкам. Тимоти Питер Джозеф Рэдклифф, бывший английский католический священник и монах-доминиканец, отмечал в британской католической еженедельной газете *The Tablet*, что «работая с епископами и священниками по всему миру, я полностью уверен, что Бог действительно призывает гомосексуалистов к священству. Они являются одними из самых преданных священников, которых я встречал, и мы можем предположить, что Бог продолжит призывать как гомосексуалистов, так и гетеросексуалов к священству, потому что Церковь нуждается в них» [9].

Необходимо также отметить, что папа Франциск с момента своего избрания вселил в верующих надежду на возможные смягчения строгих церковных правил, что впоследствии обернулось проблемой для него самого. Множество либерально настроенных католиков стали ожидать изменения позиции Ватикана касательно контроля за рождаемостью, разводов, гражданских браков, женского священства и др. С восшествием на престол Франциска некоторые группы также связывали надежды на либерализацию Церкви по отношению к гомосексуалистам и однополым бракам.

Инициированное папой обновление Ватикана было направлено на преодоление накопленного католицизмом отставания от запросов современного общества, однако, к разочарованию многих либерально настроенных верующих, он не стремился трансформировать церковный курс в сторону одобрения гендерной теории. Папа Франциск оставался приверженцем традиционного понимания брака как союза мужчины и женщины, а также того, что РКЦ, хотя и будет стремиться к расширению женского участия в богослужении, тем не менее не допустит женского священства.

Мнение папы Франциска о семье изложено в его первой энциклике «*Lumen fidei*» («Свет веры»), подписанной 29 июня 2013 г. В ней подчеркнуто, что семья — это союз, рожденный любовью между женщиной и женщиной, созданный с осознанием и принятием блага такого различия и с целью рождения детей [10]. Понтифик не без сожаления признает, что «сегодня семью презирают и истязают, а она незаменима для жизни мира, для будущего человечества. Наши рассуждения должны всегда учитывать красоту семьи и брака, величие этой человеческой реальности, такой простой и вместе с тем такой богатой, составленной из радостей и надежд, трудов и страданий, как и вся жизнь» [11, с. 3].

10 июня 2019 г. при префекте кардинале Джузеппе Версальди во время понтификата папы Франциска Конгрегация католического образования опубликовала документ под названием «Мужчине и женщине, которых он создал: на пути к диалогу по вопросу гендерной идентичности в образовании» [12], который инструктирует католические школы обучать своих учеников тому, как вести диалог с другими людьми о гендерной идентичности. В этом документе заявляется, что «пол» и «гендер» можно рассматривать как отдельные понятия, но их не следует рассматривать независимо друг от друга и что Церковь не одобряет концепцию гендерной идентичности или вытекающую из нее идеологию.

В документе проводится различие «между гендерной идеологией, с одной стороны, и целым комплексом исследований по гендерному вопросу, которые проводятся на сегодняшний день гуманитарными науками, — с другой». Ссылаясь на папу Франциска, в документе отмечается, что «хотя сторонники гендерной идеологии утверждают, что они отвечают понятным современным стремлениям и запросам, в то же время они стремятся утвердить свои взгляды на гендерную проблематику в качестве абсолютных и неоспоримых, даже диктуя, как следует воспитывать детей» [13].

Выпущенное Ватиканом методическое пособие «Мужчине и женщине, которых он создал: на пути к диалогу по вопросу гендерной идентичности в образовании» вызвало ожидаемую критику со стороны трансгендеров и других представителей сексуальных меньшинств. Организация ЛГБТ-католиков из США New Ways Ministry назвала брошюру вредным инструментом, который может внести путаницу в умы страдающих от проблем с гендерной идентичностью, а позицию Святого Престола по рассматриваемому вопросу — возвратом в Средневековье [14].

Однако, несмотря на подобную консервативную риторику папы Франциска и Ватикана, *de facto* на сегодняшний день в РКЦ существует определенный плюрализм мнений по ключевым вопросам гендерной проблематики. Официальная позиция Ватикана нередко расходится с позициями местных епископов, католических теологов и мирян. Пример такого плюрализма — активная дискуссия о гендерной теории среди католиков, вызванная обсуждением возможности легализации РКЦ однополых браков. Значимый вклад в эту дискуссию сделан профессорами теологии из Крейтонского иезуитского университета Тоддом Зальцманом и Майклом Лоулером. С их точки зрения, необходимо проводить различие между биологической и личностной комплементарностью. Биологическая — связана с детородной функцией. Католическая традиция,

по их мнению, ошибочно учит, что сексуальная комплементарность не может быть выражена без обязательного осуществления детородной функции [15, с. 13].

В 1992 г. был опубликован Катехизис Католической Церкви, который включает половые девиации и однополые союзы в список тяжких грехов против целомудрия и именует их «актом сексуальной развращенности» (*peccatum impurum contra naturam*). Однако в Катехизисе также говорится, что гомосексуалистов «следует принимать с уважением, состраданием и деликатностью. Надо избегать по отношению к ним всякого проявления несправедливой дискриминации. Эти люди призваны исполнить волю Божию в своей жизни и, если они христиане, соединить с Крестной Жертвой Спасителя те трудности, с которыми они сталкиваются вследствие своего состояния» [16, с. 713].

22 февраля 2021 г. Конгрегация доктрины веры в ответ на вопрос: «Имеет ли Церковь право благословлять союзы лиц одного пола?» — заявила, что Церковь не может благословлять однополые союзы, потому что «Бог не благословляет грех». В сопроводительной записке Конгрегация поясняет, что благословения являются таинствами и «незаконно давать благословение отношениям или партнерствам, даже стабильным, которые включают сексуальную активность вне брака (т. е. вне неразрывного союза мужчины и женщины, открытого для передачи жизни), как это имеет место в случае союзов между лицами одного пола» [17].

Однако многие католические священники и миряне все более открыто требуют «обсуждения возможности» благословения гомосексуалистов. В частности, ведущую роль в подобной полемике занимают немецкие католические епископы, которые потребовали «переоценить гомосексуализм» и внести изменения в Катехизис. По мнению немецких католических священнослужителей, «Церковь должна бросить вызов самой себе и предложить для го-

мосексуалистов братское пространство» [18] без ущерба для католической доктрины в вопросах семьи и брака. Вопрос о благословении однополых пар является одним из главных требований немецких епископов Католической Церкви в Германии с 2019 г. После консультаций в Берлине в конце 2019 г. председатель комиссии по браку и семье Конференции немецких епископов заявил, что немецкие епископы согласны с тем, что гомосексуализм является «нормальной формой» человеческой сексуальной идентичности [19]. Среди немецких епископов, публично высказавшихся в поддержку благословения однополых союзов в Католической Церкви, — кардинал Мюнхенский и Фрайзингский Рейнхард Маркс, епископ Лимбургский Георг Бетцинг, епископ Оснабрюкский Франц-Йозеф Боде и епископ Дрезден-Мейсенский Генрих Тиммерверс [20].

В ответ на категорическое заявление Ватикана о благословении однополых пар священники Католической Церкви в Германии благословили гомосексуальные пары на мероприятии под названием «Любовь побеждает», которое состоялось 10 мая 2021 г. по всей стране при поддержке нескольких епископов, включая президента Конференции епископов Германии, епископа Лимбургского Георга Бетцинга. Они объясняли благословение тем, что Церковь не должна брать на себя смелость определять, что такое «любовь»: «Любовь — это не грех; в основе своей мы все благословлены. Давайте отталкиваться от этого» [21].

Официальный представитель католического архидиоцеза мексиканской столицы священник Хьюго Вальдемар Ромеро высказал мнение, что благословение, которое священники и пастырские работники дали 10 мая гомосексуальным парам в Германии, «является поистине кощунственным актом» и «дьявольским проявлением гордыни и безнравственности». Священник подчеркнул, что благословение гомосексуальных пар — «это больше чем акт недисциплинированности, это фактический вызов Богу и его естественному закону, презрение к Священному

Писанию, которое рассматривает эти действия как тяжкий грех и мерзость, и глубокое презрение к вечному учению Церкви об этом тяжком грехе». Он также сказал, что католикам Латинской Америки важно быть внимательными к этой ситуации в Германии, «чтобы не позволить извращенному менталитету гендерной идеологии постепенно проникнуть в жизнь общества» [22].

### **Декларация «Fiducia supplicans» и благословение однополых союзов**

18 декабря 2023 г. Конгрегацией вероучения РКЦ был опубликован документ «Fiducia supplicans» («Взывая к доверию»)<sup>1</sup>, утвержденный и подписанный папой Франциском. Декларация «Fiducia supplicans» представляет собой ответ на вопросы католической общественности к документу Конгрегации вероучения относительно благословения «однополых пар» от 22 февраля 2021 г., в котором прямо указывалось на невозможность благословения «однополых союзов». В новом документе Конгрегации вероучения данная однозначная позиция изменена: предлагается признать возможным при определенных условиях благословение пар, которые находятся в «неурегулированной ситуации» (мужчина и женщина, которые живут в невенчанном браке или в гражданском союзе) и «однополым сожительстве». Выраженные в декларации «Fiducia supplicans» идеи представляют собой существенное отклонение от христианского нравственного учения и находятся в радикальном противоречии с библейским нравственным учением.

После негативной реакции со стороны различных епископов в Африке и Восточной Европе, а также резких осуждений со стороны некоторых высокопоставленных прелатов РКЦ доктринальное ведомство Ватикана выпустило пятистраничный пресс-релиз с разъяснениями по поводу документа, написав, что его применение будет

зависеть «от местных условий и мнения каждого епархиального архиерея в своей епархии». Как сообщает Vatican News, папа заявил, что учение Церкви о таинстве Брака между мужчиной и женщиной не изменилось и что «люди блаженны, а не грешат». Французские епископы заявили, что «Fiducia supplicans» не требует благословения гомосексуальных пар, а скорее допускает его «возможность» в зависимости от понимания священниками и епископами того, что такие благословения не вызовут скандала или путаницы в отношении позиции Церкви в касательно брака [23].

Публикация декларации Ватикана «Fiducia supplicans» стала предметом противоречивых интерпретаций: некоторые епископы в Африке и Восточной Европе запретили предлагаемые благословения в своих юрисдикциях, в то время как другие охарактеризовали документ как подтверждение их стремления к переменам. Либерально настроенное католическое духовенство стало злоупотреблять этим заявлением, чтобы благословлять союзы, не подлежащие благословению. Катехизис Католической Церкви объясняет, что любовь «заключается в том, чтобы желать блага другому». Однако нет никакого блага в том, чтобы благословлять кого-то продолжать действовать вразрез с Божией волей, т. е. грешить. Заявление не соответствует действительности: в нем не сформулировано, что любовь, истина и призыв к покаянию должны лежать в основе взаимодействия каждого человека с Церковью, также декларация «Fiducia supplicans» упускает возможность призвать пары, состоящие в однополых отношениях, вести целомудренную жизнь в соответствии с Божиим замыслом относительно брака.

Таким образом, можно сказать, что в последние несколько лет, несмотря на консервативный взгляд касательно гендерной теории, РКЦ ищет точки, в которых может произойти диалог между традиционным учением Церкви и гендерными исследованиями. Результат такого

«диалога» мы можем видеть, в документе Дикастерии доктрины веры, опубликованном 31 октября 2023 г., в котором говорилось, что трансгендерные люди могут креститься, быть крестными родителями при крещении и свидетелями на свадьбах при условии, что такие ситуации не вызовут скандала. Дети или подростки, испытывающие проблемы с гендерной идентичностью, также могут принять Крещение, «если они хорошо к этому подготовлены и желают этого» [24].

### **Декларация «Dignitas infinita» и победа традиционалистов**

Важнейший ответ на подобную либеральную риторику и окончательный традиционный взгляд на вопросы гендерной проблематики был опубликован 8 апреля 2024 г. Дикастерией вероучения в декларации «Dignitas infinita» («Бесконечное достоинство») [25]. Документ «Dignitas infinita» впервые на официальном уровне обращается с критикой гендерного дискурса по отношению к таким новым этическим вызовам, как гендерная идеология и тема трансгендерности, документ подтверждает позицию Римско-Католической Церкви в отношении суррогатного материнства, аборт и эвтанази, прочитанную теперь через призму человеческого достоинства. Впервые в документе такого масштаба эти вопросы объединяются с более широкими явлениями, которым Церковь противостоит. В этом документе большое внимание уделено гендерной теории, «крайне опасной в своем притязании сделать всех равными и аннулируя различия» (п. 56).

Декларация проводит различие между «онтологическим» достоинством, которое принадлежит человеку просто по факту принадлежности к человеческому роду, и «моральным» достоинством, которое связано с тем, как люди поступают по своей свободной воле. Выступая против операции по смене пола, Ватикан добавляет: «Из этого

следует, что вмешательство в организм по смене пола, как правило, рискует поставить под угрозу уникальное достоинство, полученное человеком с момента зачатия» (п. 60).

Ватикан также называет гендерный переход угрозой человеческому достоинству: «Стремление к личному самоопределению, как предписывает гендерная теория, помимо этой фундаментальной истины о том, что человеческая жизнь — это дар, равносильно уступке извечному искушению сделать себя Богом, вступив в соревнование с истинным Богом любви, открытым нам в Евангелии», — говорится в 20-страничном документе. Документ также повторяет тезис, озвученный ранее папой Бенедиктом XVI, согласно которому гендерная идеология базируется на антропологическом искажении, стирающем различия между мужчиной и женщиной и рассматривающем эти различия как простое следствие историко-культурных и социальных условностей.

Новый документ «Dignitas infinita», который стремится пересмотреть вопросы человеческого достоинства, тем не менее содержит традиционную аргументацию и критику гендерного дискурса и также перекликается с церковной риторикой десятилетней давности. Документ получил высокую оценку в католической прессе: новостной сайт Служения счел его «объединяющим прогрессивную социальную повестку папы Франциска с традиционными моральными и этическими воззрениями его предшественников» [26]. Несмотря на то что в документе РКЦ призывает к искоренению любой формы несправедливой дискриминации, а особенно агрессии и насилия в отношении гомосексуальных лиц, Ватикан не изменил ни своей официальной характеристики гомосексуализма как «объективного расстройства», ни своего заявления (содержащегося в Катехизисе Католической Церкви от 1992 г.) о том, что «каждый человек, будь то мужчина или женщина, должен признавать свою сексуальную идентичность» — т. е. тот биологический пол, с которым он или она рождены.

## Заключение

Таким образом, процесс глобализации, охвативший планету с конца XX в., поставил перед католицизмом и его высшим иерархом немало сложных и исключительно злободневных тем. С папой Франциском либералы связывали большие надежды на радикальное переустройство Католической Церкви, на интеграцию гендерной теории в учение Церкви, ведь он неоднократно повторял, что задача каждого человека нашего времени — служить Царству Божию, созидавая открытый и братский мир. Немало практикующих католиков стали ожидать изменения позиции Ватикана касательно контроля за рождаемостью, разводов, гражданских браков, женского священства, целибата священников и касательно однополых союзов.

Трудно переоценить вызов, который за последние десятилетия гендерные исследования бросили римскому католицизму. Несмотря на последнюю победу католических ортодоксов (документ «*Dignitas infinita*»), на сегодняшний день многим католикам официальная позиция РКЦ по вопросам гендерной теории кажется архаичной, а концепт гендера все менее подвергается однозначному отвержению и безапелляционной критике, которая звучит со стороны официальных церковных структур.

Дискуссии, касающиеся гендерного равенства, признания однополых отношений, изменения практик сексуальности и телесности, более не являются «секулярными дискуссиями» — они возникают в среде самих католиков и демонстрируют поиск общего языка с традиционно настроенными католиками. Как верно отметил Томас Рауш, официальный магистериум по вопросам этики, в том числе сексуальной морали, игнорируется миллионами практикующих католиков по всему миру, которые считают его неубедительным и не соответствующим современным реалиям [27, с. 25]. Происходит столкновение, с одной стороны, традиционно-консервативного дискурса РКЦ,

в котором гендерная принадлежность определяется не человеком, а Богом: «Священное Писание показывает мудрость решений Создателя, который дал человеку его тело, его мужскую и женскую сущность»[28], с другой — современных социальных практик и культурных представлений о поле и гендерных ролях, а также немалую роль в этом столкновении играют призывы католических священников, католиков и мирян к равноправному и справедливому подходу к гендерным вопросам.

### Список источников

1. Журавлев Д. «Трансформация гендерного дискурса в современном католицизме» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №2. [Электронный ресурс]. — Режим доступа:URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-gendernogo-diskursa-v-sovremennom-katolitsizme> (дата обращения: 06.08.2024).

2. «Если человек является геем, но имеет добрую волю и ищет Бога, то кто я такой, чтобы судить его? Катехизис Католической Церкви объясняет это очень хорошо. В нем говорится, что гомосексуалисты не должны быть изолированы из-за ориентации, их следует интегрировать в общество. Мы должны быть братьями» // Press conference of pope Francis during the return flight. [Электронный ресурс]. — Режим доступа:URL: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html) (дата обращения: 26.07.2024).

3. *Pope Francis: «Who am I to judge» a Homosexual of Good Will?* [Электронный ресурс]. — Режим доступа:URL: <https://novusordowatch.org/2013/08/francis-who-am-i-to-judge/> (дата обращения: 07.06.2024).

4. «В одном из недавних интервью папа Франциск осуждает «моду на гомосексуализм» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа:URL: <https://sedmitza.ru/text/8567801.html> (дата обращения: 03.08.2024).

5. «Ватикан намерен не допустить проникновения содомитов в духовные семинарии и монашеские ордена» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/387351.html> (дата обращения: 03.08.2024).

6. «В одном из недавних интервью папа Франциск осуждает «моду на гомосексуализм» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/8567801.html> (дата обращения: 03.08.2024).

7. «Ватикан намерен не допустить проникновения содомитов в духовные семинарии и монашеские ордена» /Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/387351.html> (дата обращения: 03.08.2024).

8. «В одном из недавних интервью папа Франциск осуждает «моду на гомосексуализм» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/387351.html> (дата обращения: 03.08.2024).

9. Vatican rules against gay priests // British newspaper «The Guardian». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://www.theguardian.com/world/2005/nov/29/religion.gayrights> (дата обращения: 13.08.2024).

10. Encyclical letter lumen fidei of the supreme pontiff francis to the bishops priests and deacons consecrated persons and the lay faithful on faith. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: [https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html) (дата обращения: 17.08.2024).

11. Богомазов В. М. «Глобализованный мир и папа Франциск» // Современная Европа. 2015. №2 (62). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/globalizovannyy-mir-i-papa-frantsisk> (дата обращения: 17.08.2024).

12. Congregation for catholic education (for Educational Institutions) «Male and female he created them» towards a path of dialogue on the question of gender theory in education.

[Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20190202\\_maschio-e-femmina\\_en.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf) (дата обращения: 19.08.2024).

13. Congregation for catholic education (for Educational Institutions) «Male and female he created them» towards a path of dialogue on the question of gender theory in education. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20190202\\_maschio-e-femmina\\_en.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf) (дата обращения: 19.08.2024).

14. «Католическая концепция гендерной идентичности опирается на традиционные представления о мужчине и женщине». 11 Июня 2019. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://santosepulcro.co.il/news/katolicheskaja-koncepcija-gendernoj-identichnosti-opiraetsja-na-tradicionnye-predstavlenija-o-muzhchine-i-zhenshhine/> (дата обращения: 28.08.2024).

15. Журавлев Д. Трансформация гендерного дискурса в современном католицизме // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №2. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-gendernogo-diskursa-v-sovremennom-katolitsizme> (дата обращения: 23.08.2024).

16. Катехизис Католической Церкви [Текст]. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. С. 713.

17. «Ватикан: Католическая Церковь не может благословлять однополые союзы» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/9979453.html> (дата обращения: 08.08.2024).

18. «Catholic discussion paper signals change in attitude to homosexuals» // «The Sydney Morning Herald». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://www.smh.com.au/world/catholic-discussion-paper-signals-change-in-attitude-to-homosexuals-20141014-115kpp.html> (дата обращения: 08.08.2024).

19. «Ватикан: Католическая Церковь не может благословлять однополые союзы» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/9979453.html> (дата обращения: 23.08.2024).

20. Там же.

21. «German Catholics Defy Vatican with Blessing Ceremonies for Same-Sex Couples». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://www.ncregister.com/cna/german-catholics-defy-vatican-with-blessing-ceremonies-for-same-sex-couples> (дата обращения: 23.08.2024).

22. *Silva W.S.* «Blessing same-sex couples a diabolical and sacrilegious act, priest affirms». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://www.catholicworldreport.com/2021/05/11/blessing-same-sex-couples-a-diabolical-and-sacrilegious-act-priest-affirms-2/> (дата обращения: 30.08.2024).

23. «Французские епископы из Бретани рекомендовали священникам воздерживаться от благословения гомосексуальных пар» // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://sedmitza.ru/text/10347465.html> (дата обращения: 30.08.2024).

24. Ответы на несколько вопросов Его Превосходительства, Высокопреосвященнейшего Хосе Негри, епископа Санто-Амаро, Бразилия, относительно участия в таинствах Крещения и Супружества трансгендерных лиц и гомосексуалистов. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_20231031-documento-mons-negri\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_20231031-documento-mons-negri_en.html) (дата обращения: 01.09.2024).

25. The Declaration of the Dicastery for the Doctrine of the Faith «Dignitas infinita» on Human Dignity was issued on 8th April, 2024. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2024/04/08/240408c.html> (дата обращения: 01.09.2024).

26. Elie P. «The Vatican's Statement on Gender Is Unsurprising, and a Missed Opportunity». April 13, 2024. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/the-vaticans-statement-on-gender-is-unsurprising-and-a-missed-opportunity> (дата обращения: 02.09.2024).

27. Журавлев Д. Трансформация гендерного дискурса в современном католицизме // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №2. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-gendernogo-diskursa-v-sovremennom-katolitsizme> (дата обращения: 02.09.2024).

28. Congregation for catholic education (for Educational Institutions) «Male and female he created them» towards a path of dialogue on the question of gender theory in education. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20190202\\_maschio-e-femmina\\_en.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf) (дата обращения: 02.09.2024).

## Примечания

<sup>1</sup> См. документ Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви "О православном отношении к новой практике благословения «пар, находящихся в неурегулированной ситуации, и однополых пар» в Римско-Католической Церкви" (Церковь и время. № 2 (106). С. 7-22.

## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**



С. Л. Фирсов\*

**МИФОЛОГИЗАЦИЯ ПАМЯТИ**  
**Святой праведный Иоанн Кронштадтский и проблема**  
**«иоаннитства»: (К истории журнала «Кронштадтский**  
**маяк»: 1906–1912 гг.)**

*Статья посвящена изучению того, как издатели журнала «Кронштадтский маяк», являвшиеся экзальтированными почитателями святого праведного Иоанна Кронштадтского, вольно и невольно, пытались не только и не столько рассказать о его жизни и служении, сколько нарисовать «образ святого», руководствуясь собственными представлениями о святости, одновременно с этим выступая грубыми хулителями всего, что противоречило «теории официальной народности». Автор попытался показать, что «почитание до почитания» может соблазнять, приводя искренних, но наивных верующих к ситуации, когда священноначалие начинает их воспринимать как «сектантов», хотя они сами искренне воспринимают себя как подлинных охранителей «православия, самодержавия и народности». В статье рассказывается об издателях журнала «Кронштадтский маяк», первые номера которого увидели свет еще при жизни всероссийски почитаемого пастыря, о том, какие материалы публиковались в журнале, как издатели*

---

\* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры истории религий и теологии РГПУ имени А. И. Герцена и профессор Санкт-Петербургской духовной академии, член Диссертационных советов по теологии в Москве и в Санкт-Петербурге.

*стремились показать и доказать и церковным и светским властям свою безусловную лояльность. В статье говорится и о причинах, приведших в 1912 г. к закрытию журнала.*

*Ключевые слова: святой праведный Иоанн Кронштадтский, Православная Российская Церковь, журнал «Кронштадтский маяк», «иоаннитство», миф, память, апокалипсис, хлысты, почитание, святость, религия.*

История восприятия жизни и деяний выдающегося человека — тема, требующая от исследователя не только знания фактологии, но и понимания того, кто, как и почему этого человека воспринимал именно как *выдающегося*, включая и его современников, и его потомков. Последнее обстоятельство следует учитывать особенно потому, что *восприятие* тех или иных фактов играет в истории роль не меньшую, чем сами факты, собранные и систематизированные в соответствии с установившимися в гуманитарной науке правилами и методами. Большое значение имеет и понимание того, что есть «память», насколько можно доверять дошедшим до нас сообщениям о герое прошлого, биографию которого мы пытаемся восстановить в максимально возможной полноте. Современные социологи утверждают, что память — это способность к воспроизведению прошлого опыта, способность сохранять и воспроизводить в сознании прежние впечатления. Но насколько можно доверять памяти, насколько можно опираться на ее способности воспроизводить прежние впечатления?

Вопрос этот далеко не так прост, как может показаться на первый взгляд. Память не подобна видеокамере, воспоминания людей, даже стремящихся к точному воспроизведению прошлого, неизбежно подвержены «коррозии времени». Что-то с течением лет забывается, что-то, наоборот, дополняется рассказами других современников, с которыми «воспомянателью» пришлось познакомиться *post factum*. Человеку свойственно верить тому, что в его

понимании подтверждает собственные представления об истинном, отвергая то, что воспринимается как сознательная (или бессознательная, в данном случае не принципиально) ложь. Память изменяема, на протяжении жизни человека она дополняется и корректируется.

В словаре В. И. Даля «память» характеризуется как «способность помнить, не забывать прошлого; свойство души хранить, помнить сознание о былом. Память, относительно прошлого, то же, что заключение, догадка и воображение, относительно будущего. Ясновидение будущего противоположно памяти былого. Память внешняя, безотчетное знание наизусть затверженного; память слов, цифр, имен и событий; память внутренняя, разумное понимание научной связи узнанного, усвоение себе навсегда духовных и нравственных истин. Память к языкам. Память местности»<sup>1</sup>.

Действительно, «память» — понятие многогранное. Память — это всегда способность к воспроизведению «ранее бывшего» или ранее усвоенного. Но бывает, что память подводит человека. В рассказе выдающегося латиноамериканского писателя Х. Л. Борхеса «Евангелие от Марка» есть показательный пример на эту тему. Главный герой рассказа — студент-медик Эспиноса, гостивший в имении своего приятеля, спросил управляющего этим именем и членов его семьи, «помнят ли в этих местах о набегах индейцев в те годы, когда в Хунине еще стоял пограничный гарнизон. Они отвечали, что помнят, хотя сказали бы то же самое, спроси он о казни Карла Первого. Эспиносе пришли на ум слова отца, который обыкновенно говаривал, что большинством деревенских рассказов о стародавних временах мы обязаны плохой памяти и смутному понятию о датах»<sup>2</sup>.

Понятно, что рассказ не есть историческое свидетельство, но в данном случае важно отметить иное: писатель отметил то, с чем не может не согласиться любой наблюдательный человек: большинство людей не столько

помнят прошлое, сколько припоминают его, далеко не всегда проявляя заботу о точном воспроизведении ранее бывшего. Не забудем также и о том, что существует такой неисторический (если не сказать «антиисторический») феномен, как «память сердца». Об этом в начале XIX в. красиво написал поэт К. Н. Батюшков. В его стихотворении есть такие слова:

О, память сердца! Ты сильней  
Рассудка памяти печальной  
И часто сладостью твоей  
Меня в стране пленяешь дальней<sup>3</sup>.

Противопоставление «памяти сердца» «памяти рассудка» не следует воспринимать лишь как «литературно оформленную» метафору. На самом деле «припоминание прошлого» всегда предполагает включение «психологического фактора» в картину рассуждений любого, кто пытается реконструировать прошлое, неважно, — с корыстными (политическими, идеологическими, личными) целями, или «просто так», «по вдохновению». В данном случае «память сердца» становится не пустым звуком, особенно тогда, когда «припоминатель» стремится восстановить историю тех, кого глубоко почитал и перед кем преклонялся.

В связи со сказанным, не поддаваясь искушению безусловно оправдать «память сердца», следует иметь в виду и феномен так называемой *ложной памяти, ложных воспоминаний*, способных порой изменить отношение людей к историческим и политическим событиям прошлого. Многое зависит и от того, как оценивается реальность — и реальность того времени, о котором вспоминают, и реальность, в которой живет, вспоминая прошлое, сам «воспоминатель». Проблема поиска исторической истины, касающейся и конкретного героя минувшего, и «правды истории» в целом, неотделима от проблемы выработки способов видения (и ведения) фундаментального слоя реальности.

Но существует вопрос: как можно различать реальное и иллюзорное, правду и ирреальность, лишь принимаемую за правду? В качестве одного из средств такого различения философы со времен Платона обращаются к феномену мышления и памяти, которые могут быть отождествлены, ибо указывают на способность реагировать на давление реальности, т. е. на способность к действию. При этом реальность и действительность — не одно и то же. Реально то, что заставляет нас реагировать, реализовываться в определенном направлении. Действительность же «экранирует» реальность, есть результат культурной кодировки реальности<sup>4</sup>.

Все это следует иметь в виду, когда мы говорим о «фиксации прошлого» в воспоминаниях современников «ранее бывшего», стремившихся восстановить «объективную картину» исторической действительности и роль того или иного выдающегося деятеля прошлого, оценивавшего эту действительность с высоты своего времени, «экранируя» свою реальность. Восстановление «исторической истины» закономерно приводит к необходимости «замыкания» идеи истинности на идею памяти, неизбежно субъективную и пристрастную. В данном случае вполне возможно говорить и о «ложных образах», соответствующих представлениям конкретных «воспоминателей», имеющих собственное видение прошлого. Кроме того, существует проблема соотнесения «коллективной памяти» и памяти индивидуальной. Проблема эта не разрешается поглощением «коллективной памятью» представлений о былом, зафиксированных в свидетельствах отдельных мемуаристов, чьи взгляды не могут априорно признаваться обладающими меньшей степенью истинности. В конце концов, «коллективная память» не есть показатель беспристрастности, она также субъективна и порождается разного рода привходящими обстоятельствами времени и места.

Другой вопрос, о котором не следует забывать, когда речь идет о восприятии прошлого и его выдающихся

личностях, связан с феноменом «додуманной реальности» и с невольными (или сознательными) ошибками памяти. Американский психолог Дэниел Шектер разделил ошибки памяти на семь категорий, сравнив их с библейскими смертными грехами: эфемерности, рассеянности, блокады, ложной памяти, внушаемости, предвзятости, заикленности. Следствием предвзятости, по его мнению, являются ретроспективное искажение и склонность к подтверждению своей точки зрения<sup>5</sup>.

Часто воспоминания о прошлом, как имеющие отношение к действительности, так и далекие от нее, формируются под воздействием безусловного авторитета. Обаяние выдающейся личности, с которой «воспоминатель» имел возможность общаться или которого мог видеть и слышать, сказывается на том, что и как отмечается в воспоминаниях. Такие воспоминания порой могут характеризоваться как ложные, но эта ложь ни при каких обстоятельствах не должна называться сознательным искажением истины. Часто человек видит то и так, что и как *хочет видеть*, будучи подготовлен к ложному восприятию как восприятию реальному. В таком случае память оказывается заложницей ранее сложившихся стереотипов, что, убежден, нельзя оценивать в этических категориях, противопоставляя «исторической правде» мифологизированную «ложь».

Несколько слов о «мифологизации памяти». В 1902 г., в Берлине, на лекции профессора-криминалиста Ф. фон Листа разгорелся спор: один из студентов заявил, что покажет, как обсуждаемая тема соотносится с христианской этикой, а другой студент указал, что этого не потерпит. В результате началась драка, кто-то выхватил пистолет, профессор не смог унять драчунов. Пистолет выстрелил, студенты пребывали в шоке, но профессор заявил, что инцидент был инсценирован. Он поручил студентам написать точный отчет об увиденном. На следующий день о том же он попросил нескольких студентов,

через неделю — снова попросил описать ранее увиденное. «Результаты опыта оказались удивительными и даже шокирующими. Это было одно из первых эмпирических исследований свидетельства очевидцев.

Ведь вся сцена подтасовки была четко отработана заранее. Разбив ее на части, профессор фон Лист подсчитал, сколь точно студенты излагали последовательность событий, шаг за шагом. В *самых* точных расчетах были перепутаны 26% деталей, остальные — вплоть до 80% деталей». Рассказавший эту историю американский профессор Б. Эрман (исследователь Библии и раннего христианства) замечает, что в одном важном отношении выводы немецкого криминалиста остаются прежними: «если история рассказана очевидцем, это не гарантирует ее достоверность. Более того, очевидцы сплошь и рядом ошибаются»<sup>6</sup>.

Неужели это значит, что рассказчики сознательно (или бессознательно) сообщают неправильную информацию, тем самым способствуя формированию «вне-исторического мифа»?

Конечно, не значит. Человеческая память несовершенна и порой подводит человека. Он пытается рассказать о правде — как ее понимает и чувствует, но в результате воспроизводит то, что обычно характеризуется исследователями как миф. Однако из этого вовсе не следует, что миф следует рассматривать как нечто, мешающее установлению исторической истины, к тому же учитывая важную роль мифов в формировании ценностей, убеждений, стереотипов поведения (тем более что в человеческой жизни фантазия и реальность соединяются столь прочно, что разрушить эту связь с помощью рационалистических доказательств до сих пор не удалось и вряд ли когда-либо удастся).

Миф — это всегда повествование, объясняющее и дающее смысл, в древности — форма познания мира и социальных структур, в нем существующих, в дальней-

шем (вплоть до дня сегодняшнего) — объясняющее и поведение человека в разных ситуациях и в разное время. Швейцарский психолог, основоположник аналитической психологии Карл Густав Юнг полагал, что мифы содержат архетипические образы, отражающие коллективное бессознательное и помогающие людям понять себя и свое место в мире, предоставляя универсальные модели поведения и морали. При этом он полагал, что «архетипы определены не содержательно, а формально, да и то лишь в очень незначительной степени. Изначальный образ определен в отношении своего содержания лишь тогда, когда он становится сознательным и таким образом обогащается фактами сознательного опыта»<sup>7</sup>.

В нашем случае важнее отметить не факт отражения «коллективного бессознательного», а само указание на содержание в мифе архетипических образов, добавив от себя то, что мифы выполняют множество функций: от образовательной до социальной и психологической. Память сохраняет миф, часто становясь его невольным заложником и включая в «выдуманную реальность», тем самым провоцируя «ошибки памяти», которые со временем начинают восприниматься адептами мифа как «сохраненная истина».

Впрочем, не следует воспринимать миф как нечто мешающее «познанию истины», учитывая, что он является фактором, объединяющим группы людей, помогая формировать их идентичность и укреплять социальные связи, воспитывая коллективное чувство принадлежности к «правильной организации», предлагая надежду и утешение, показывая примеры борьбы за правду и предоставляя символические ресурсы для осмысления собственного опыта человека и содействуя нахождению смысла жизни.

Социальные мифы, равно как и мифы, связанные с историей деяний выдающихся людей прошлого (а порой и современников), основаны на реальных событиях, хотя и идеализированных. Идеализация вовсе не есть

«сознательный обман», а скорее должна быть названа интерпретацией реальности, помогающей найти если не примирение с этой реальностью, то по крайней мере приемлемое для «идеалистов» ее объяснение. Вслед за французским философом К. Леви-Строссом миф можно считать системой значений, отражающих структуру человеческого мышления. Мифы, по его мнению, выражают универсальные принципы, лежащие в основе всех культур, и их следует анализировать не как отдельные истории, а как части системы, отражающей человеческий разум<sup>8</sup>. И проблема заключается не только в том, что *некогда* мифы давали объяснение непонятого, связанного со всем окружающим человека природно-временным пространством, но также и в том, что мифы продолжали существовать, развиваясь и модифицируясь в контексте культурных изменений Новейшего времени, что они благополучно существуют и в контексте глобализации.

Не будет ошибкой указать на то, что мифы формируют восприятие реальности, влияют на поведение людей, желающих найти объяснение происходящих на их глазах социально-политических пертурбаций, нарушающих, а часто и разрушающих «традиционный» уклад. Миф не вымысел, а своеобразный инструмент, позволяющий той или иной группе людей (иногда весьма внушительной) связать «ужасное» (в их представлении) настоящее с «очищенным от грехов» будущим. «Очищение» предполагает наказание отступников, «разрушителей традиций», врагов веры. Апокалипсические настроения в таких мифах играют важную роль, укрепляя дихотомическое восприятие настоящего. Мифологизируются не только праведники, но и противостоящие им враги. Особенно четко это видно при изучении влияния «социальных мифов» Нового времени на религиозные институты. Полагая, что бессмысленно и методологически неверно сравнивать и (или) противопоставлять религию и мифологию, отметим только, что «не существует некой однородной

„мифологии вообще“, которую можно сопоставлять с религией. Есть мифы и — мифы. Одни из этих мифов тесно связаны с самой сутью религиозности и могли появиться только в религиозном контексте, другие связаны с религией достаточно поверхностно, третьи вообще находятся за пределами религиозного феномена»<sup>9</sup>.

Отечественный религиовед Е. А. Торчинов, которому принадлежат приведенные выше слова, обращал внимание на отсутствие однородной «мифологии вообще». Это безусловно следует иметь в виду при анализе вопроса о том, как мифологические мотивы проявлялись в мемуаристике и в публицистике начала XX в., посвященной личности и образу одного из самых известных православных священнослужителей последних десятилетий существования Российской империи — св. праведному Иоанну Кронштадтскому. Еще при жизни пастыря, легенды и мифы о нем активно распространялись его почитателями, в том числе и теми, кого общественное мнение и священноначалие Православной Российской Церкви характеризовало как сектантов, называя «иоаннитами»<sup>10</sup>. Насколько это было верно, можно ли называть иоаннитов сознательными мифотворцами, чья деятельность приводила к деформации подлинного облика отца Иоанна, к мифологизации его образа?

Не имея возможности дать полноценный ответ на поставленный вопрос, попытаемся рассмотреть хотя бы один из его аспектов, связанный с публикационной активностью журнала «Кронштадтский маяк», издававшегося в Санкт-Петербурге в 1906–1912 гг.

\* \* \*

Прежде всего следует сказать о самом журнале. «Кронштадтский маяк» вышел из печати в начале апреля 1906 г. Он представлял собой скорее большеформатную газету: 45,5 x 30 см. Номер состоял из четырех страниц и открывался публикацией под названием «Чудеса Божии

в наши дни», в которой речь шла об исцелениях болящих, как православных, так и иноверных, по молитвам отца Иоанна (в том числе и заочно, по телеграммам). Фамилии исцеленных не приводились. В дальнейшем рубрика «Чудеса Божии в наши дни» стала постоянной. Ею открывался и номер 2 «Кронштадтского маяка», такой же большеформатный и малостраничный. Сдвоенный номер 3/4 (от 16–23 апреля 1906 г.), а также последующие (до номера 15 включительно) имели иной формат: 35,5x24,5 см. Число страниц начиная с номера 7 (от 14 мая 1906 г.) возросло до восьми. Практически каждый номер тогда открывался рубрикой о «Чудесах...». Помимо этого в «Кронштадтском маяке» из номера в номер публиковались слова отца Иоанна, сказанные им в разное время по разным поводам. С этой целью в журнале появилась специальная рубрика «Златые струны из златых уст». Помимо «мемориальных публикаций» и слов самого Кронштадтского пастыря, в журнале публиковались статьи на апокалипсические темы, незамысловатые стихи, посвященные отцу Иоанну, заметки о Льве Толстом, который неизменно обличался как «злостный еретик» и «современный антихрист».

Таким образом, в журнале, увидевшем свет при жизни св. прав. Иоанна (это следует подчеркнуть), Кронштадтский пастырь противопоставлялся «злым силам», «сторонникам» и «проводникам» смуты, предстывая перед читателями в образе живого пророка. Не имея цели этически оценивать это обстоятельство, отметим только, что издатели журнала сознательно стремились репрезентировать себя в качестве «охранителей устоев и основ», избегая публичного разговора о «сектантстве иоаннитов» и не сопрягая себя с ними (хотя уже к номеру 1 «Кронштадтского маяка» прилагалась брошюра «Правда о секте иоаннитов», в которой, среди прочего, говорилось, что «в батюшке кронштадтском явился во плоти Бог, Он оправдал себя в духе. Показал себя ангелам и в народах проповедан» [выделено мной. — С. Ф.]<sup>11</sup>).

В 1906 г. на страницах журнала помимо рассказов об отце Иоанне и его «слов» публиковали и различные предсказания праведников о будущем России. Так, в «Кронштадтском маяке» появилось переложённое на стихи «Предсказание преподобного Серафима [Саровского] о смуте на Руси и обещание небесной помощи». Появление этого предсказания именно в годы первой российской революции, конечно, нельзя признать случайным. Звучало оно так:

Он говорил: настанут дни, когда  
Далекий Саров станет вам святыней,  
И на Руси взойдет тогда звезда,  
Моя звезда в далекой сей пустыни;  
И на Руси настанет тяжкий год,  
Самодержавный царь с врагами вступит в битву.  
Но тень моя всегда за ним пойдёт,  
И в небесах я буду петь молитву<sup>12</sup>.

Стихотворение характерное: из воспоминаний современников известно о легенде, связанной с предсказанием прп. Серафима о царствовании «того, кто меня прославит».

Публикация стихотворного пророчества представляет интерес с психологической точки зрения, ибо уже в то время стали распространяться легенды о предсказании, якобы сделанном святым старцем: «В начале царствования сего Монарха будут несчастья и беды народные. Будет война неудачная. Настанет смута великая внутри государства, отец подымется на сына и брат на брата. Но **вторая половина правления** будет светлая, и жизнь Государя долговременна»<sup>13</sup>.

Эти «предсказания», впрочем, были опубликованы после Февраля 1917 г., что заставляет отнести к ним критически. Но, что любопытно, их не отвергают и современные интерпретаторы истории царствования последнего самодержца, пытаясь объяснить их, используя

Апокалипсис, где говорится о вечной жизни в Небесном Иерусалиме: «Спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные «принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:24)»<sup>14</sup>. Эти интерпретаторы «соискупительного подвига» последнего самодержца полагают, что в данном случае «скрыта мысль о том, что вторая половина **правления** вытечет из первой половины **правления**, т. е., что Царствование Царя-Победителя станет возможным только благодаря искупительной жертве Царя-искупителя. Или так: семя, брошенное в одну половину лета, принесет плод во вторую половину лета, и все Царствование Царя-Победителя — это плод искупительной жертвы Царя Николая II. Поэтому эти два Царствования объединены прп. Серафимом в одно, а **незаметный переход от Царя к Царю** служит прикрытием для пророчества»<sup>15</sup>.

Для нас интерес представляет вовсе не то, как и почему либералы начала XX в. вспоминали о «словах» прп. Серафима Саровского после февраля 1917 г., и не потому, как эти легендарные слова интерпретируют современные царебожники, а в связи с тем, что «слова» эти — так называемое предсказание — впервые было обнародовано в журнале, посвященном (тогда еще *прижизненному*) прославлению отца Иоанна Кронштадтского, которого уже при жизни его почитатели громогласно называли святым.

В майском номере «Кронштадтского маяка» за 1906 г. была опубликована подборка стихотворных восхвалений Кронштадтского пастыря, в которой были и такие вирши:

Ты Святой, отец Иоанн Кронштадта,  
Тебя любят как отца.  
Ты готов помочь для брата  
И для Небесного Отца<sup>16</sup>.

Отметим, что слово «святой» было написано с заглавной буквы.

Разумеется, издатели «Кронштадтского маяка» стремились показать отца Иоанна не только как одного из тех,

кто борется с «грехами мира сего», будучи праведником, но также и тех, кто являлся, на их взгляд, олицетворением этих грехов. Поэтому в «Кронштадтском маяке» регулярно появлялись статьи, заметки и стихотворения о Льве Толстом, неприязнь к которому прав. Иоанна была общеизвестна. Для примера приведем одно из стихотворений, посвященных Л. Н. Толстому. Оно настолько красноречиво, что не нуждается в комментариях:

Толстой — сподвижник ада муки,  
Толстой — всемирный обольститель,  
Толстой — кумир гнилой науки,  
Толстой — крамольников водитель,  
Толстой — губитель душ прекрасных,  
Толстой — зараза, яд тлетворный,  
Толстой — виновник всех несчастных,  
Толстой — глава идеи вздорной,  
Толстой — ручей мутной воды,  
Толстой — учитель-талмудист,  
Толстой — писатель ерунды,  
Толстой — всемирный анархист,  
Толстой — безверья основатель,  
Толстой — начальник всех бесов,  
Толстой — Корана толкователь,  
Толстой — рассадник всех грехов,  
Толстой — создатель развлечений,  
Толстой — всей бездны покровитель,  
Толстой — князь ада, царь мучений,  
Толстой — тиран и злой мучитель...<sup>17</sup>.

Понятно, что позиционировавший себя как «правый» журнал «Кронштадтский маяк» регулярно перепечатывал на своих страницах статьи из таких черносотенных периодических изданий, как, например, «Русское знамя» и «Вече».

Однако популярным периодическим изданием «Кронштадтский маяк» в тот период не был, оставаясь

скорее *журналом группы экзальтированных почитателей отца Иоанна*, и только. Но был ли этот журнал «иоаннитским», учитывая, что в начале XX в. это слово было нарицательным, характеризуя неумных почитателей отца Иоанна как сектантов (особенно учитывая мнение современного исследователя о том, что иоанниты «бросили вызов не только каноническому православию, но и либеральной политике и в результате оказались одним из самых извращенно представленных и неверно истолкованных религиозных явлений в России XX в.»<sup>18</sup>)?

Однозначного ответа на поставленный вопрос дать невозможно. Можно только утверждать, что иоанниты внесли весомый вклад в мифологизацию образа отца Иоанна, и «Кронштадтский маяк» стал важным инструментом сей мифологизации. Американская исследовательница Н. Б. Киценко полагает, что «Кронштадтский маяк» стал главным оружием иоаннитов для достижения их главной цели: укрепления впечатления о своей связи с отцом Иоанном. «Первоначальная цель “Маяка”, — по ее мнению, — казалась простой: собрать “Иоанниану” с целью последующей канонизации о. Иоанна», но «при более внимательном изучении можно обнаружить, что публикации и задачи “Маяка” были далеко не столь скромны, как декларировалось. Во-первых, налицо была стратегия вербовки. Редколлегия “Маяка” “сердечно поощряла” подписчиков покупать не только журнал, но и недорогие издания проповедей о. Иоанна “для распространения и продажи среди населения” (курсив Н. Б. Киценко. — С. Ф.)». «Кроме того, хотя издатели “Маяка” и заявляли, что на их книжном складе имеются “все труды отца Иоанна Кронштадтского и других духовных писателей, отвечающие духовным запросам русского народа”, на самом деле там было гораздо больше собраний, посвященных ему сомнительных духовных стихов, нежели его работ»<sup>19</sup>.

Соглашаясь со сказанным, хотелось бы отметить, что, во-первых, никакой официальной «редколлегии»

у журнала не было (был редактор-издатель и, вероятно, его помощники, о которых на страницах журнала ничего не говорилось), и, во-вторых, распространение работ прав. Иоанна книгоношами (пусть от имени и по поручению издателей «Кронштадтского маяка») — это одно, а публикация сомнительных стихов и статей на его страницах — нечто иное. По крайней мере, не все было столь очевидно в первый период существования журнала — в 1906–1907 гг., т. е. при жизни Кронштадтского пастыря. Кстати, и заявление о том, что журнал посвящен главным образом памяти отца Иоанна Кронштадтского прозвучало лишь в 1910 г.<sup>20</sup>, о чем нам придется еще вспомнить. Фактически же он стал «мемориальным», начиная с января 1909 г., т. е. сразу же после кончины праведника.

Первоначально «Кронштадтский маяк» представлял собой скорее апологетическое издание, в котором публиковались материалы, не только связанные с личностью прав. Иоанна, но и касающиеся выступлений, непосредственно и опосредованно направленных против его почитателей, равно как и против него самого. Что это были за материалы, мы скажем позднее, прежде обратившись к вопросу о редакторах «Кронштадтского маяка».

Первым редактором-издателем журнала значился издатель народных листков, а в дальнейшем — литературно-общественных и литературно-художественных журналов В. А. Максимов, биография которого на сегодняшний день известна недостаточно (в сборнике «Весь Санкт-Петербург» за 1906 г. о нем говорится только то, что он проживал на Лиговской улице, 65; а его служба — книжная торговля)<sup>21</sup>. Скорее всего В. А. Максимова пригласили быть редактором-издателем потому, что он знал «издательское дело». В любом случае он состоял в должности недолго, выпустив лишь 15 номеров «Кронштадтского маяка». Несмотря на то что журнал характеризовался как «еженедельный», в июле 1906 г. редакция вынуждена была

сообщить, что «по непредвиденным обстоятельствам» журнал временно выходить не будет.

Следующий, 16-й номер, формат которого в очередной раз изменился (29x21,5 см), вышел только 19 ноября 1906 г., когда поменялся и редактор-издатель: им стал Н. И. Большаков (1872–1910), и ранее часто публиковавший в «Кронштадтском маяке» свои статьи, заметки и стихотворения. Поменялся и адрес редакции: если ранее она располагалась в доме 65 по Лиговской улице, то с ноября 1906 г. — уже на Средней Подъяческой улице (дом 11, квартира 21). Это был адрес самого Н. И. Большакова, как ранее — В. А. Максимова. Приостановка журнала (на пять месяцев), вероятно, была вызвана финансовыми трудностями, которые Н. И. Большакову каким-то способом удалось преодолеть.

Его биография в основных чертах известна. Один из учредителей Союза русского народа, идейный черносотенец, глубокий почитатель прав. Иоанна, Св. Синодом он посмертно (в 1912 г.) был объявлен «сектантом-иоаннитом». Но тогда, в 1900-е гг., Н. И. Большаков был известен прежде всего как один из искренних почитателей отца Иоанна Кронштадтского, стремившийся показать и доказать всем «сомневающимся» то, что его пастырь действительно тот, кто все понимает, знает и направляет страждущих к спасению. Он, разумеется, не считал его «пришедшим вновь Христом», но воспринимал как пастыря, умевшего спасать грешников и являвшегося тем, кого можно было назвать новым «Иоанном Предтечей». Однако никаких «еретических» сентенций Н. И. Большаков не высказывал, являясь только экзальтированным (с точки зрения его оппонентов) публицистом и искренним почитателем отца Иоанна. Он был редактором-издателем до января 1910 г., т. е. до своей скоропостижной кончины. Его биографию («Некролог») опубликовали в январском номере «Кронштадтского маяка» того же года, из которого можно узнать основные этапы его жизни.

Николай Иванович Большаков был сыном бедных родителей и уже в 13 лет был определен при банях на Вознесенском проспекте столицы, прослужив там в течение 21 года. За время своего служения он добился положения «доверенного», одновременно занимаясь самообразованием и успев отбыть воинскую повинность. Его история и банальна, и поучительна: супруга, страдавшая от продолжительной неизлечимой болезни, исцелилась по молитвам отца Иоанна. С тех пор Н. И. Большаков и стал одним из самых активных и ревностных его приверженцев (это слово, «приверженец», использовалось в «Некрологе» Н. И. Большакова), обратив на себя внимание Кронштадтского пастыря.

Далее цитата: «Облагодатственный свыше праведник, отец Иоанн Кронштадтский, преподал своему искреннему духовному сыну Н. И. [Большакову. — С. Ф.] пастырское благословение выступить печатным словом на борьбу с безбожием, нечестием и крамолою, вручил ему рекомендательное письмо (см. «Крон. маяк» № 1 — 1910 г.) к известному выходцу, достойно прославленному и прославляемому Самим Богом — Михаилу Григорьевичу Кривошлыку, выходцу из “народа”, достойно прославленному и прославляемому самим Богом — второму Ломоносову — Михаилу Григорьевичу Кривошлыку, редактору газ[еты] “Ведомости СПб. Градоначальства”»<sup>22</sup>.

Слова о «втором Ломоносове» весьма показательны. М. Г. Кривошлык (1864–1918), беллетрист, человек крайне правых взглядов, с 1897 по 1917 г. являлся редактором ежедневной газеты городской управы столицы, в которой публиковались официальные материалы и полицейская хроника, политические новости и отчеты о судебных процессах. Являясь одним из почитателей отца Иоанна, он поддерживал с ним постоянное общение, порой исполняя просьбы и поручения Кронштадтского пастыря. В «Некрологе» сообщалось о письме отца Иоанна М. Г. Кривошлыку, датированному 21 октября 1906 г.

и опубликованному в первом номере «Кронштадтского маяка» за 1910 г. Письмо приводилось факсимиле. В нем отец Иоанн обращался с просьбой «исходатайствовать Г[осподину] Большакову свидетельство на издание [“] Кронштадтского маяка [”], передаваемого ему бывшим издателем его Максимовым». Далее отец Иоанн благодарил М. Г. Кривошлыка «за аккуратное издательство» его слов в «Ведомостях Санкт-Петербургского Градоначальства» и «воспроизведений» его поучений священником Философом Орнатским [женатым на племяннице прав. Иоанна. — С. Ф.]. Письмо это опубликовал сам Н. И. Большаков (это была его последняя публикация в «Кронштадтском маяке»). Комментируя письмо, Н. И. Большаков патетически восклицал: «Не верьте гнусным клеветникам, обманутые люди, я не сектант и не еретик, свидетель в том — Бог»<sup>23</sup>.

В том же номере публиковалась краткая заметка самого М. Г. Кривошлыка, который заявлял, что не рекомендовал Н. И. Большакова в качестве редактора отцу Иоанну (тем более что не был с ним знаком лично). Предложение назначить Н. И. Большакова исходило от самого отца Иоанна, отказать которому редактор «Ведомостей Санкт-Петербургского Градоначальства» не мог, как не могли ему отказать и «надлежащие власти», «не имея к тому помимо глубокого уважения к известному пастырю Церкви Христовой никаких законных поводов»<sup>24</sup>.

Почему прав. Иоанн предложил кандидатуру Н. И. Большакова, можно только догадываться. Но в любом случае он оставался редактором «Кронштадтского маяка» вплоть до кончины, последовавшей 2 января 1910 г. Возвращаясь к материалам «Некролога», необходимо отметить, что его автор специально указывал: став редактором, Н. И. Большаков прекратил «мирскую деятельность», посвятив свои силы борьбе с пороками.

Далее сообщалось, что Н. И. Большаков, став редактором, прекратил свою «мирскую деятельность» «и все

трудовые копейки свои вложил на духовное просвещение русских людей распространением поучений отца Иоанна Кронштадтского и православно-нравственных творений, выступая в то же время суровым обличителем беззаконий»<sup>25</sup>. Понятно, что в «Некрологе» о Н. И. Большакове сообщались лишь те характеристики, что могли бы соответствовать «восприятию святости» праведника. Но дело было не только в этом. Незадолго до кончины, в 1909 г., Н. И. Большаков выпустил книгу о прав. Иоанне «Источник Живой Воды», которая стала активно распространяться начиная с 1910 г. (ее получали подписчики «Кронштадтского маяка», предварительно уплатив 1 рубль 50 копеек вдове редактора — М. В. Большаковой, до середины марта 1910 г. числившейся издательницей журнала).

«Источник живой воды» можно назвать первой попыткой жизнеописания прав. Иоанна, предпринятой с целью собрать и систематизировать материалы для будущей его канонизации<sup>26</sup>. Это апологетическое издание, неоднократно переиздававшееся в постсоветской России, до сих пор воспринимается по-разному: в труде Н. И. Большакова некоторые исследователи (как ранее — православные миссионеры) видят яркий образчик «иоаннитской» литературы, их противники, наоборот, воспринимают «Источник...» как образец правильного понимания роли и значения Кронштадтского пастыря в истории Православной Церкви предреволюционных десятилетий.

Насколько это верно?

Не будем спешить с заключениями, отметив только один наиболее характерный пассаж из книги Н. И. Большакова: в предисловии автор специально подчеркивал, что с особым вниманием останавливался именно «на моменте начального прославления о. Иоанна, на этом переходе от скромной доли смиренно-верующего священника к славному уделу всероссийского молитвенника и вселенного светильника»<sup>27</sup>. Эту же цель преследовал Н. И. Большаков

во все время своего редакторства, стремясь доказать, что обвинения почитателей Кронштадтского пастыря в сектантстве есть злостная клевета. Как он доказывал это, пытаясь объяснить, кто такие «иоанниты» на самом деле, мы скажем ниже; в данном случае следует указать, что идея подготовки грядущего прославления отца Иоанна была целью «Кронштадтского маяка» и после кончины Н. И. Большакова.

С января 1910 г. ответственным редактором стал И. А. Алексеев, автор некролога, посвященного памяти Н. И. Большакова. С 17 марта он стал также издателем журнала (права ему передала М. В. Большакова)<sup>28</sup>. Кто был этот человек, которому вдова Н. И. Большакова передала права издания «Кронштадтского маяка», к сожалению, неизвестно. Можно только утверждать, что он был искренним почитателем прав. Иоанна, уже в марте 1910 г. добавив в название журнала (№ 12) подзаголовок, гласивший, что «Кронштадтский маяк» — «иллюстрированный еженедельный журнал, посвященный памяти о. Иоанна Кронштадтского». Редактор-издатель специально подчеркнул, что «отныне» журнал будет посвящен главным образом памяти прав. Иоанна<sup>29</sup>. Зачем об этом говорилось, неясно, ибо и раньше журнал был по большей части мемориальным. Но И. А. Алексеев посчитал необходимым громогласно напомнить читателям журнала о дальнейшей стратегии его развития, в колонке редактора-издателя сообщив о причинах, заставивших его возглавить «Кронштадтский маяк». «Под знаменем всемирного пастыря-праведника, о. Иоанна Кронштадтского, — писал он, — с благоговением и твердым упованием на всесильную помощь Божию, я взял на себя издание “Кронштадтского маяка” и не допускаю мысли, что искренние почитатели дорогого батюшки отнесутся безучастно к единственному в мире органу печати, освященному памятью и благословением о. Иоанна Кронштадтского, и усерднейше прошу духовных чад отошедшего ко Господу молитвенника ока-

зять мне содействие к более широкому распространению журнала и увеличению его объема»<sup>30</sup>.

Спустя 15 месяцев после прихода И. А. Алексева к руководству журналом было заявлено, что «главная цель, которую ныне преследует “Кронштадтский маяк”, это **канонизация** (церковное прославление) в Бозе почившего великого праведника и молитвенника о. Иоанна Кронштадтского, чего горячо желает вся Русь православная, во главе с Державным Вождем своим». Тогда же редакция попросила почитателей пастыря сообщать ей обо всех неопубликованных случаях исцелений, прозорливости и благотворительности, проявленных прав. Иоанном, а также «источающим благодать» от его гробницы. В заметке указывалось, что открытие мощей и церковное прославление угодников не обусловлены и не ограничены никаким сроком, прошедшим со времени их кончины<sup>31</sup>.

Итак, руководство «Кронштадтского маяка» впервые громогласно сказал о направлении журнала: подготовке и публикации материалов, необходимых для скорейшего церковного прославления отца Иоанна. Впоследствии эта заметка перепечатывалась в других номерах «Кронштадтского маяка», подзаголовок которого, к слову сказать, в 1911 г. неоднократно редактировался. С начала января 1911 г. «Кронштадтский маяк» назывался «еженедельный иллюстрированный журнал, посвященный бессмертной памяти светоча Православия, великого праведника и молитвенника, о. Иоанна Кронштадтского». А уже 1 мая 1911 г. «Кронштадтский маяк» стал называться «еженедельный иллюстрированный религиозно-нравственный журнал, посвященный бессмертной памяти светоча Православия, праведника и всемирного молитвенника, о. Иоанна Кронштадтского».

Подзаголовок вновь изменился в июле 1912 г. Тогда «Кронштадтский маяк» стал называться «еженедельный иллюстрированный религиозно-нравственный журнал, посвященный памяти праведника и всемирного мо-

литвенника о. Иоанна Кронштадтского». Тогда редактором-издателем был уже не И. А. Алексеев, а священник Александр Александрович Алексеев. Изменился и адрес редакции: с июля 1912 г. она располагалась на Можайской улице, в доме 27, в квартире 42 (там даже указывался телефон), а затем на Старо-Петергофском проспекте, в доме 42, в квартире 31. Почему журнал стал издаваться новым редактором, не сообщалось. Читателей информировали лишь о том, что с 1 июля 1912 г. журнал перешел от светского лица в ведение православного священника, будет издаваться под его «личным руководством и непосредственным наблюдением в строго-православном духе, как того желал отец протоиерей Иоанн Ильич Сергиев». Священник Александр Алексеев говорил, что «сотрудниками приглашены лица, известные в духовной литературе»<sup>32</sup>.

Новый редактор 23 июня 1912 г. получил свидетельство от столичного градоначальника, разрешавшее ему издавать «Кронштадтский маяк». Предполагалось, что журнал будет печататься в Синодальной типографии (Кабинетская улица, дом 15). Тогда же священник А. А. Алексеев представил новую программу журнала, включавшую 12 пунктов. В «Кронштадтском маяке» должны были публиковаться распоряжения правительства, предполагались литературный, научный и библиографический отделы, рубрики, посвященные сообщениям с мест («местная хроника»), из-за границы («заграничные известия»), а также «корреспонденция из провинции». В качестве самостоятельных пунктов программы значились: «рисунки, портреты известных писателей и т. п.»; «месяцеслов Православной Церкви»; «беседы, слова, поучения светских и духовных писателей» и объявления<sup>33</sup>. Показательно, что в программе специально не оговаривалось, что журнал мемориальный, а его главная цель — соби́рание и публикация материалов, относящихся к жизни и служению отца Иоанна Кронштадтского. Вероятно, это

было связано с тем, что новый редактор с самого начала хотел отвести от журнала обвинения в поддержке и популяризации «иоаннитства», сознательно отказавшись упоминать о том, что журнал посвящен «бессмертной памяти праведника и всемирного молитвенника о. Иоанна Кронштадтского». В любом случае подобное «упущение» в официально декларируемой программе показательно.

Новый редактор ранее служил настоятелем церкви Морского Инженерного училища, священствовал в церкви Успения Божией Матери у триумфальных Нарвских ворот и не имел сомнительной (в глазах церковного священноначалия) известности как «иоаннит». Можно предположить, что смена редактора-издателя была связана именно с этим: направление журнала стремились несколько скорректировать, дабы избежать «иоаннитского соблазна», тем более что прежний редактор И. А. Алексеев был известен своими резкими суждениями о священноначалии.

Следует также указать и на то, что еще 22 августа 1912 г. обер-прокурор Святейшего Синода В. К. Саблер (1845–1929) подписал отношение, 6 сентября 1912 г. отправленное в Главное управление по делам печати «о запрещении издания сектантского журнала “Кронштадтский маяк”, а также об изъятии из обращения перечисленных в означенном отношении брошюр духовного содержания <...>»<sup>34</sup>. Запрещения тогда не последовало, более того, четыре дня спустя, 10 сентября 1912 г., Главное управление по делам печати уведомлялось столичным Комитетом по делам печати о том, что ходатайство редактора-издателя «Кронштадтского маяка» о понижении платы за пересылку журнала по почте отклонено<sup>35</sup>.

Значит, вопрос о понижении платы рассматривался тогда, когда синодальный обер-прокурор уже препроводил свое отношение о запрещении журнала. Складывалась странная картина: чиновники Главного управления по делам печати рассматривали вопрос о льготах для «Кронштадтского маяка» в то время, когда В. К. Саблер

уже публично охарактеризовал журнал как сектантский. Это тем более непонятно, учитывая, что 7 сентября 1912 г. член Санкт-Петербургского комитета по делам печати протоиерей Павел Лахостский (1865–1931) написал заключение о невозможности предоставления «Кронштадтскому маяку» льгот за пересылку номеров. Получалось, что отец Павел писал об этом уже после того, как глава Ведомства православного исповедания принял решение о запрещении издания журнала. Рационально это объяснить трудно, но высказать предположение возможно: скорее всего решение В. К. Саблера требовалось согласовать с властями, а до той поры оно не имело юридической силы (для обвинения по статьям 73 и 74 второй главы Уголовного уложения — «О нарушении ограждающих веру постановлений», предусматривавшим минимальное наказание в виде ареста до шести месяцев).

Что же писал отец Павел?

Он отмечал, что «Кронштадтский маяк», до последнего времени «издававшийся и редактировавшийся неким И. А. Алексеевым, носил на себе явную печать сектантства, был органом иоаннитов киселевского толка и позволял себе грубые выходки против служителей Православной Церкви, так что редактор его, И. Алексеев, за выходку против члена Св. Синода, епископа Никона [Никольского; 18–19. — С. Ф.] недавно был оштрафован на 200 рублей.

Каков будет журнал с переходом под редакцию священника А. Алексеева неизвестно, а потому признать его заслуживающим скидки за пересылку подписчикам пока нет никаких оснований»<sup>36</sup>.

Обратим внимание на слово «пока». Получалось, что дававший заключение член Санкт-Петербургского комитета по делам печати не считал окончательно решенным вопрос о будущем «Кронштадтского маяка». Таким образом, надежда на продолжение его издания сохранялась. Полагаю, что сохраняться она могла вплоть до того време-

ни, пока не было бы вынесено судебного решения о судьбе журнала. Мнение синодальной обер-прокуратуры на тот момент *было только мнением*, игнорировать которое *своей властью* В. К. Саблер не мог. Оставалось ждать.

Но что же писал обер-прокурор, что он хотел доказать чиновникам МВД, имевшим право инициировать проверку журнала и «подключить» в случае необходимости прокуратуру и суд?

В своем послании, направленном министру внутренних дел, В. К. Саблер писал, что «из существующих в настоящее время в России сект мистического характера особенно заметное распространение в народе приобретает в последние дни секта так называемых иоаннитов», учение которой было признано Святейшим Синодом еще в декабре 1908 г. «еретическим, кощунственным и богохульным, сродным с хлыстовством». Кратко касаясь наиболее известных имен «иоаннитов», В. К. Саблер напомнил министру, что Синод в определении от 13–21 апреля 1912 г. определил именовать «иоаннитов» «хлыстами киселевского толка» (по имени основательницы секты Матрены Киселевой), объявив других известных «иоаннитов» основателями и распространителями «хлыстовщины Киселевского толка». Среди них называли (причем «главными распространителями») покойного редактора «Кронштадтского маяка» Н. И. Большакова и занимавшего на то время кресло редактора И. А. Алексеев. Назывались и признанные еретическими и богохульными брошюры, которые были выпущены в качестве приложения к «Кронштадтскому маяку» (хотя большинство из них увидели свет еще в 1908–1909 гг.). Список этих брошюр прилагался<sup>37</sup>.

Обер-прокурор Святейшего Синода просил министра внутренних дел об изъятии из обращения названных им брошюр и о запрещении издания «Кронштадтского маяка» с его приложениями, называя журнал явно хлыстовским изданием, подлежащим преследованию госу-

дарственными законами, указывая далее: «... и так как издания этого журнала, будучи сектантскими по своему характеру и содержанию, незаконно выдаются сектантами за издания, будто бы согласные с духом и учением Православной Церкви, каким предлогом или контрафакцией, несомненно, порождается соблазн в верующем народе и вносится расстройство в самые недра Церкви»<sup>38</sup>.

Обер-прокурор даже упоминал те статьи Уголовного уложения, которые следовало бы применить к тем, кто издавал и распространял «Кронштадтский маяк»<sup>39</sup>. Завершая свое письмо, В. К. Саблер писал о том, что Святейший Синод «заботится о пресечении и искоренении еретических заблуждений в видах охранения соблазнов Православной Церкви, нашел справедливым и необходимым, чтобы против сектантов <...> были приняты меры уголовного воздействия <...>»<sup>40</sup>.

И меры были приняты, хотя и со значительным опозданием. Государственный механизм работал не быстро: юридическая оценка «Кронштадтского маяка» состоялась, когда перед Российской империей стояли иные, более важные задачи. Предложения обер-прокурора, высказанные в 1914 г. и основанные на более ранних решениях Синода, реализовывались в годы Первой мировой войны и поэтому не могли быть приоритетными как для священноначалия, так и для светских властей. Впрочем, мы забегаем несколько вперед...

Уходя назад от юридических проблем, связанных с «Кронштадтским маяком», и с историей его закрытия осенью 1912 г. (о чем еще придется говорить), напомним, что журнал постоянно, судя по всему, переживал в том числе и финансовые трудности: несмотря на наименование «еже-недельный», на деле он таковым не являлся (так, в 1912 г. номер 1 вышел 8 января, а номер 2 — 22 июля; номер 15 увидел свет 14 октября, а последний, почему-то под номером 1, — 4 ноября). После ноября 1912 г. журнал уже не издавался, хотя с 1 ноября была объявлена подписка на

следующий год (всего вышло 287 номеров). К тому времени журнал фактически превратился из «мемориального» (каким был по названию) в «общественно-церковный»; большая часть материалов «Кронштадтского маяка» в 1912 г. касалась тем, не имевших прямого отношения к прав. Иоанну. Тогда же существенно увеличился объем рекламы, публиковавшейся на страницах журнала. Например, в номере 17 от 28 октября 1912 г. рекламным объявлениям было отведено 7 страниц из 18<sup>41</sup>. Рекламировались не только предметы, продававшиеся в церковных лавках, но и многое, совсем не имевшее отношения к Церкви: минеральные соли, мыло, духи, рояли, пианино, лыжи, обувь и т. п.

Следует сказать также и об изменении подзаголовка журнала: в 1912 г. убрали фразу о «бессмертной памяти светоча Православия», а также прилагательное «великий» (к «праведнику»). Все это, думается, нельзя объяснить только «технической редактурой» подзаголовка. Дело было серьезнее. Отношение к «Кронштадтскому маяку» официальных церковных властей в то время окончательно оформилось как к «иоаннитскому» журналу — со всеми вытекающими отсюда последствиями: не забудем, что 13 апреля 1912 г. на заседании Святейшего Синода был рассмотрен доклад Особого совещания по миссионерским делам и после продолжительного обмена мнениями его участники единогласно постановили: «Признать иоаннитов сектой хлыстовской киселевского толка». Итак, «иоаннитов» признали «сектой», их основателей — пропагандистами; а издателя черносотенной газеты «Гроза», которую ранее (четыре месяца, до своей смерти) редактировал Н. И. Большаков, Н. Н. Жеденова (1861 (?) — после октября; 1917) — одного из основателей Союза русского народа<sup>42</sup> — и других «прикосновенных лиц» — распространителями. Петербургскому епархиальному начальству было предписано привлечь к ответственности основателей и пропагандистов «секты иоаннитов» по обвинению

в ереси; все «иоаннитские» издания требовалось подвергнуть публичному церковному осуждению, а также выработать план систематической борьбы с иоаннитами<sup>43</sup>.

Вероятно, по этой причине «Кронштадтский маяк» и сменил в том году редактора, попытавшегося спасти издание, но это ему не удалось (хотя на страницах журнала еще в октябре 1912 г. заявлялось, что «Высоким подписчиком» состоит сам наследник цесаревич Алексей Николаевич<sup>44</sup>). Оставляя за скобками сенсационное заявление о восьмилетнем отроке-подписчике, подчеркнем лишь одно: «Кронштадтский маяк», сумевший выжить после осуждения «иоаннитов» как секты «родственной хлыстовству» летом 1908 г. (на IV миссионерском съезде) и последующего определения Святейшего Синода от 4–11 декабря 1908 г., назвавшего учение «так называемых иоаннитов», «признающих о. Иоанна Сергиева Богом», «еретическим, кощунственным и богохульным, сродным с хлыстовским»<sup>45</sup>, в 1912 г. был закрыт<sup>46</sup>. Не помогло и упоминание имени наследника, как и ранее (в апреле 1911 г.) опубликованная заметка о нем.

Об этой заметке, называвшейся «Надежда России» и сопровождаемой фотографией Алексея Николаевича — в морском кителе и в бескозырке с надписью: «Штандарт», — следует сказать особо. В заметке говорилось следующее: «Портреты НАСЛЕДНИКА ЦЕСАРЕВИЧА АЛЕКСЕЯ НИКОЛАЕВИЧА, выставленные всюду в столице, приковывают к себе восторженные взоры народа.

Многим не выпало счастье лицезреть в натуре Царственного Отрока, и они толпятся массами у его портретов.

Всех прельщает умный, не по-детски сосредоточенный взгляд НАСЛЕДНИКА ЦЕСАРЕВИЧА и ласковая, согревающая душу улыбка»<sup>47</sup>.

На самом деле заметка имела продолжение, непосредственно связанное с основной тематикой журнала — прославлением отца Иоанна Кронштадтского. Но это

продолжение было удалено по требованию императрицы Александры Федоровны, на имя которой в марте 1911 г. с прошением о публикации (через ее секретаря — графа Я. Н. Ростовцова) обратилась редакция «Кронштадтского маяка»<sup>48</sup>.

Что же было в продолжении?

Небольшой рассказ. Вот он: «Когда скончался всемирно известный праведник, о. Иоанн Кронштадтский, настоятельница Иоанновского женского монастыря, игуменья Ангелина, послала НАСЛЕДНИКУ ЦЕСАРЕВИЧУ с его “дядькой”, матросом Деревенко, небольшой букет живых цветов с гробницы великого молитвенника.

Окружающая НАСЛЕДНИКА Царская Семья взяла по цветку, и у Него ни одного не осталось.

— У меня, у меня ничего не осталось... А я так люблю батюшку... — с дрожью в голосе сказал Цесаревич, и детская скорбь Его чуткого, любящего сердца вылилась в долгие, искренние слезы»<sup>49</sup>.

Не вдаваясь в подробности того, посылала ли игуменья Ангелина Алексею Николаевичу букет с гробницы прав. Иоанна, отметим только одно: нежелание императрицы публиковать апокрифический рассказ о том, как Царская Семья разобрала цветы, посланные наследнику, на память, ничего ему не оставив и тем самым спровоцировав слезы цесаревича. Понятно, что редактировавший «Кронштадтский маяк» И. А. Алексеев, ставший руководителем журнала в январе 1911 г., стремился не только продемонстрировать власть предержавшим свою безусловную лояльность, но и показать всем (в том числе и прежде всего церковному священноначалию), как глубоко и трепетно почитают отца Иоанна в царской семье. Это, думается, должно было стать также и доказательством безосновательности обвинений издателей «Кронштадтского маяка» в сектантстве.

Как мы знаем, заметка «Надежда России» в полном объеме так и не была опубликована. Доказать факт без-

*условного культа* прав. Иоанна Кронштадтского в царской семье не удалось. Но значит ли это, что журнал (в лице его издателей и авторов) был «трибуной иоаннитства», осужденного синодальным определением? Можно ли назвать материалы, публиковавшиеся в «Кронштадтском маяке» в течение 1906–1912 гг., «пропагандой хлыстовства», популяризацией взглядов тех, кто действительно называл прав. Иоанна богом?

Прежде чем попытаться ответить на поставленный вопрос и указать на материалы «Кронштадтского маяка», в которых затрагивалась проблема «иоаннитства» как разновидности «хлыстовства», следует отметить, что само это слово — «хлыст», равно как и производное от него «хлыстовство», было в России начала XX в. нарицательным. Им часто пользовались, чтобы охарактеризовать тех, кто отличался от «традиционных» православных излишней экзальтированностью, диссонировавшей с принятыми в русском обществе «правилами исповедания» веры. В качестве примера можно привести рассуждения писателя М. М. Пришвина, писавшего об этом в связи с громким делом «охтинской богородицы» Дарьи Смирновой, состоявшимся весной 1914 г.

По мнению писателя, «православие — покой и смирение, хлыстовство — движение, внутреннее строительство и гордость. Хлыстовство невидимо стоит за спиной православия, это его страшный двойник, это подземная река, уводящая лоно спокойных вод православия в темное будущее. Внутри самой же православной Церкви, не колебля с виду пламени восковой свечи, возникает огромное царство хлыстов неуловимых, неопределенных. Учение, пришедшее из глубины веков церковной истории, пустило корни в России и до того утвердилось, до того обжилось, что не узнать, где начинается хлыстовство и где кончается православие. И самое страшное для стражей церковных, что там, где вспыхивает небольшим светом православие, тут же курится и хлыстовство. Иоанн Кронштадтский — и тут же иоанниты»<sup>50</sup>.

Итак, М. М. Пришвин увязывал появление «иоаннитства» рядом с отцом Иоанном Кронштадтским, считая это явлением если не естественным, то в определенной степени закономерным. Точно так же, к слову, он объяснял и возможные обвинения И. А. Чурикова — «православнейшего братца Иванушку, проповедующего трезвость в народе» («смотрите, тут же где-нибудь в толпе людей стоит миссионер и собирает материал, чтобы объявить братца хлыстом») <sup>51</sup>.

Возвращаясь теперь к поставленному выше вопросу о том, пропагандировалось ли «хлыстовство» на страницах «Кронштадтского маяка» и популяризировались ли взгляды тех, кто считал прав. Иоанна богом, скажем: знакомство с материалами журнала позволяет дать отрицательный на него ответ. Более того, в понятие «иоаннит» его издатели вкладывали совершенно иной смысл, чем их жесткие критики. Их, авторов «Кронштадтского маяка», можно назвать (и то лишь в определенном смысле) «благочестивыми мифологизаторами» памяти о прав. Иоанне, причем эта «мифологизация» вовсе не сводилась к обману и подтасовкам фактов, связанной со служением пастыря.

Поэтому, чтобы понять психологию и мотивацию издателей «Кронштадтского маяка», следует обратиться к тому, как они сами определяли сущность «иоаннитства», в чем видели свою правоту, равно как и неправоту, тех, кто называл их «сектантами».

Наиболее часто журнал публиковал соответствующие материалы в то время, когда его редактором-издателем был Н. И. Большаков. Он хорошо знал о «безумных почитателях» Кронштадтского пастыря, но никогда не позволял себе следовать их путем, называя отца Иоанна богом или «сошедшим на землю Христом». При этом Н. И. Большаков не стал отрицать (и порицать) само слово «иоаннит», попытавшись вложить в него иной смысл. Получалось, что одно и то же слово воспринималось разными людьми, называвшими себя православными, по-разному.

В этом, на мой взгляд, и состояла проблема. Не случайно, современный православный публицист игумен Виталий (Уткин) назвал «иоаннитство» (справедливо поставив это слово в кавычки) интерпретационным мифом, созданным миссионерским сообществом, церковными и светскими органами массовой информации дореволюционной России<sup>52</sup>.

Слово может соблазнять, один миф может рождать другой — «контрмиф», запутывая проблему и приводя к коллизиям памяти, равно как и к коллизиям восприятия прежде бывшего. Не стремясь к разоблачению одного и к укреплению другого, попытаемся рассказать, как себя позиционировали публицисты-«иоанниты» «Кронштадтского маяка».

Сразу следует отметить, что наиболее активно проблема «иоаннитов» обсуждалась в то время, когда журналом руководил Н. И. Большаков, в конце первого десятилетия XX в. Обсуждение проблемы предполагало не только объяснение своей позиции, но и нападение на тех публицистов и писателей, кто в утрированном виде пытался нарисовать портрет «сектантов» (тон публикаций был «наступательным»). Так, в конце 1907 г. «Кронштадтский маяк» опубликовал на своих страницах статьи епископа Саратовского и Царицынского Гермогена (Долганева; 1858–1918), посвященные резкой критике пьесы драматурга и журналиста В. В. Протопопова (1866–1916) «Черные вороны»<sup>53</sup>.

В пьесе была представлена «главная иоаннитка» — Порфирия Киселева († 1905), создавшая одну из наиболее крупных иоаннитских общин под Санкт-Петербургом (в Ораниенбауме и в Кронштадте). В пьесе ее изобразили в образе Марии Гусевой, особы сомнительной репутации, выдававшей себя за Богоматерь во плоти с целью обмана доверчивых последователей. «Черные вороны» стали одним из первых литературных произведений, в которых сознательно проводится параллель между Порфирией

со товарищи и о. Иоанном. Так, в одной из сцен выходит актер, загримированный под о. Иоанна, и благословляет Гусеву»<sup>54</sup>.

Пьеса была написана еще в 1905 г. и впервые опубликована спустя два года в журнале «Театр и искусство». Основой для пьесы послужил роман «Иоанниты», ранее напечатанный в газете «Петербургский листок», а также информация из полицейских источников. Перед публикацией В. В. Протопопов отправил свою работу синодальному миссионеру Н. И. Булгакову (1867–не ранее 1917), в предисловии опубликовав похвальный отзыв последнего. Пьесу немедленно поставили в репертуар несколько столичных (и не только) театров, она пользовалась успехом у публики. Но успех был недолог: уже в 1908 г. «Черные вороны» были запрещены к представлению. Откликаясь на это событие, философ и публицист В. В. Розанов (1856–1919), которому пьеса не понравилась, замечал: «Она написана слишком для улицы, для грубых вкусов и элементарного восприятия. Какая-то банда мошенников, мужчин и женщин, преувеличив и без того великое народное почитание к от. Иоанну Кронштадтскому, довела это почитание до “обоготворения заживо”, — и на нем основала обирание простодушного темного народа, со всех концов России стекающегося в Кронштадт, чтобы “видеть Батюшку” и получить от него тот или иной дар, помощь, совет, исцеление. Все это, мы знаем, было еще и отчасти есть. Во все это вмешалась печать и вынуждена была вмешаться полиция. Все это уничтожено или по крайней мере из явного вида приведено в потаенный...»<sup>55</sup>. В статье В. В. Розанов упоминал и о разговоре с В. В. Протопоповым, который и рассказал ему о своем общении с Н. И. Булгаковым, нашедшим изображение в пьесе иоаннитов вполне отвечающим истине и действительности.

Но то, что вызвало поддержку у миссионера, было неприемлемо для авторов и издателей «Кронштадтского маяка», равно как и у всех симпатизировавших в то

время журналу (например, у упомянутого выше епископа Гермогена). Уже в номере 1 журнала за 1908 г. на его страницах появилась статья Н. И. Большакова «Чем опасны иоанниты?», в которой резко говорилось об «авторе» пьесы — Н. И. Булгакове. Почему миссионер был назван автором — не принципиально, интереснее отметить, что, говоря об «опасности иоаннитов», редактор «Кронштадтского маяка» заявлял: они опасны «тем, что “краснополым” батюшкам, вроде миссионера Булгакова, поперек их дороги кладут перекладину... Думают они бежать к революции, а “иоаннитская” перекладина мешает. <...> Истинные христиане, названные наглым доносчиком “иоаннитами”, “сектантами”, — все от малого до большого, трудятся во славу Божию, заняты честным христианским трудом, а потому и не могли их заподозрить ни в чем, как рясоносных клеветников, замешанных в вооруженном восстании и в... злодейском заговоре на драгоценную жизнь Царя Самодержавного, Помазанника Божия...

“Иоанниты” говорят правду свою в глаза, ту правду, которая революционеру-доносчику Булгакову колет глаза, а потому и боится он света их, бежит от них во тьму, в Ясную Поляну, к антихристу своему...»<sup>56</sup>.

Столь резкая отповедь синодальному миссионеру показательна сама по себе, тем более что в ней Н. И. Булгаков аттестовывался как «революционер-доносчик», обвинялся в покровительстве политическим противникам власти, каким-то образом причастным к лицам, замешанным в вооруженном восстании и «в злодейском заговоре» на жизнь самодержца, в также в клевете на «истинных христиан», под которыми подразумевались «иоанниты». Вероятно, Н. И. Большаков в публицистическом задоре не заметил, как соединил «Черных воронов» В. В. Протопопова и статью-рецензию «Правда о секте иоаннитов», опубликованную в октябрьском номере «Миссионерского обозрения» за 1907 г. Н. И. Булгаковым (В. В. Розанов ошибочно назвал его ноябрьским)<sup>57</sup>.

Сказка о «революционере-доносчике», писавшем резкие статьи об «иоаннитах» еще с конца 1890-х гг., имела продолжение: в августовском номере «Кронштадтского маяка» был опубликован новый опус, посвященный «Черным воронам». В нем утверждалось, что существует «союз против православия», к которому «присоединился булгаковский “союз борьбы с иоаннитами”». И вот этот “союз”, — говорилось в статье «Кронштадтского маяка», — старается, с одной стороны, в жидовской печати, с другой — всеми ухищрениями достойными Булгакова, преследовать истинных сынов церкви. <...> Главная ненависть “союза” сосредотачивается на светлой личности отца Иоанна Сергиева»<sup>58</sup>.

Кто подразумевался под «истинными сынами» не трудно догадаться. Труднее понять, что имел в виду публицист «Кронштадтского маяка», когда упоминал «союз против православия» и «союз борьбы с иоаннитами». Что касается первого «союза», то в данном случае можно высказать предположение об истоках легенды, связанной с его «появлением». Еще летом 1903 г. хозяйка правого политического салона А. В. Богданович (1846–1914) записала в дневнике о своем недобром впечатлении от письма столичного митрополита Антония (Вадковского; 1846–1912), опубликованного в газете «Новое время» в связи с вопросом о сохранности мощей прп. Серафима Саровского. По мнению А. В. Богданович, владыке не следовало «упоминать о гектографированных листках, которые начали распространяться по Петербургу <...> от какого-то “Союза борьбы с православием” и в которых заявлялось, что союз “принял на себя во исполнение долга своего перед истиной и русским народом расследование дела о мощах Серафима Саровского и не остановится, в случае надобности, и перед вскрытием содержимого гроба”. Все находят, что этим письмом митрополит Антоний не улучшил положение дела, а ухудшил его», — резюмировала А. В. Богданович<sup>59</sup>.

Дальнейшее развитие событий показало, что никакой организации с таким названием не существовало (по крайней мере, на сегодняшний день исследователям не удалось обнаружить никаких следов этого мифического «Союза»), но легенда о нем, как видим, воспроизводилась и пять лет спустя после первых сообщений. О булгаковском «Союзе» вообще рассуждать бессмысленно — это была откровенная клевета, причем не основанная ни на каких фактах. Точно так же Н. И. Булгаков никогда не имел никакого отношения к последователям Л. Н. Толстого и, будучи миссионером, просто не мог «бежать» в Ясную Поляну. Важнее подчеркнуть другое: публицисты «Кронштадтского маяка» стремились показать, что их оппоненты ненавидят прав. Иоанна Кронштадтского и острие их критики на самом деле направлено против него. Стремление доказать, что подлинные «иоанниты» — самые верные сыны Церкви, что они ложно характеризуются как сектанты, было главной причиной выступлений публицистов «Кронштадтского маяка», на страницах которого печатались и письма в редакцию, в которых благочестивые читатели не только заявляли, что не нашли в журнале ничего сектантского, но и переводили значительные средства на содержание издательства<sup>60</sup>.

В тот период редактор «Кронштадтского маяка» и его единомышленники были всерьез обеспокоены тем, что официальные власти фактически не делали разницы между «иоаннитами», видевшими в Кронштадтском пастыре сошедшего с небес Христа, и его почитателями, категорически отвергающими подобные измышления. Однако своими резкими выступлениями и, главное, неумением с самого начала провести четкую «демаркационную линию», отделявшую их от «иоаннитов-сектантов», эти почитатели поставили себя в сложное и ложное положение. В конце концов, они не отказались от позитивного использования сомнительного для официальной церковной власти слова «иоаннит» как слова «соблазнительного». В качестве

примера можно привести публикации «Кронштадтского маяка», выходявшего под редакцией Н. И. Большакова, публиковавшиеся на страницах «Кронштадтского маяка» в 1908–1909 гг., согласно которым «иоаннит» — вовсе не ругательное слово, характеризующее человека, принадлежащего к «хлыстам», а, наоборот, говорящее о его, этого человека, правильном исповедании православной веры.

«Игра в слова» не всегда безобидна. Особенно, если эти слова предполагают «прикосновение» к тому, что конфессионально ориентированное государство считает «неприкосновенным». Издатели «Кронштадтского маяка», которых воспринимали как идеологов «иоаннитства», судя по всему, это не понимали, либо не могли/ не желали понять, хотя еще в конце 1907 г. синодальный миссионер Н. И. Булгаков громко заявлял: «Я называю “иоаннитов” шайкою-сектой потому, что в их обществе резко разграничиваются два сорта людей: одни сознательно торгуют именем о. Иоанна Кронштадтского и, распуская про него всякие вздорные небылицы, уверяют, что о. Иоанн находится с ними в духовном общении и благословляет их деятельность; а другие искренно убеждены в истине тех нелепостей, которые проповеваются их грамотными единомышленниками. Первые составляют шайку, а вторые — заслуживающую глубокого сожаления секту с ярким хлыстовским оттенком»<sup>61</sup>.

В результате складывалась парадоксальная ситуация, когда «своя своих не познаша». Те, с кем боролись миссионеры Православной Российской Церкви, имея в виду издателей «Кронштадтского маяка», были не их «идеологическими противниками», а наивными борцами за идеалы известной уваровской триады, понимаемой сознательно или корыстно — не принципиально. В данном случае не принципиально даже и то, что издатели могли преследовать (и, вероятно, преследовали) материальные цели.

Но дело заключалось не только в этом. Издатели «Кронштадтского маяка» не могли (не желали?) по-

нять простой истины: миссионеры смотрели на них как на «сектантов», подрывавших основы «официального православия», т. е. на тех, кто претендовал на право *православного государства* определять, что есть «норма», а что — «ересь». Полагаю, что это «непонимание» и привело к закрытию журнала.

Впрочем, обо всем по порядку.

В самом конце 1908 г. редактор «Кронштадтского маяка» Н. И. Большаков опубликовал статью «Св. Синод об иоаннитах». Понятно, что статья была ответом на определение высшей церковной инстанции на то, что уже давно воспринималось как «секта». Н. И. Большаков не мог этого не понимать, но тем не менее решил ответить. Это был первый публичный ответ от тех, кого официальная Церковь называла сектантами. И этот ответ заслуживает того, чтобы быть охарактеризованным.

Что стремился доказать и от чего старался «открыститься» Н. И. Большаков?

Следует вспомнить, что к этому времени уже прошел IV миссионерский съезд, который причислил иоаннитов к сектантам «хлыстовского толка». Получалось, что редактор «Кронштадтского маяка» пытался доказать, что его журнал не «иоаннитский» (в том смысле, что он не имеет отношения к экзальтированным поклонникам прав. Иоанна), а, точнее, то, что журнал никак («положительно») не относится к тем, кого официальные церковные власти в начале XX в. причисляли к «сектантам». Следует отметить, что журнал, возглавлявшийся в то время Н. И. Большаковым еще с 1906 г., воспринимался официальными чиновниками столичного комитета по делам печати как «сектантский». Удивительно, что «Кронштадтский маяк» тогда же и не «прикрыли».

Вопрос о том, почему «Кронштадтский маяк» после 1906 г. продолжал официально издаваться и распространяться далее, хотя Главное управление по делам печати МВД отказало его редактору-издателю в ходатайстве о по-

нижении платы за пересылку журнала, следует признать вопросом, на который нет и не может быть рационального ответа. Обратимся к документам: в официальном отзыве указывалось: «...хотя названный журнал в политическом отношении консервативного, даже реакционного направления, но он вместе с тем возводит в культ богочитания отца Иоанна Кронштадтского и восхваляет изуверства иоаннитов»<sup>62</sup>. К отзыву прилагался доклад чиновника Санкт-Петербургского комитета по делам печати коллежского асессора М. А. Семенова, который следует привести полностью, хотя он оценивает «Кронштадтский маяк» только за первые месяцы его издания, начиная с марта 1906 г. И оценка эта вовсе не комплиментарна.

Вот доклад, датированный 29 декабря 1906 г.

*Доклад М. А. Семенова по поводу ходатайства редактора-издателя журнала “Кронштадтский маяк” Н. И. Большакова о понижении платы за пересылку по почте сего издания.*

*Журнал “Кронштадтский маяк” выходит еженедельно с марта 1906 г. В каждом номере помещается поучение о. Иоанна Кронштадтского и сообщаются сведения о его жизни и чудесах. Попутно изобличается еретическое учение Льва Николаевича Толстого и выливаются ушаты грязи на молодых священников-прогрессистов: оо. Григория Перова, Курлова, Сахарова и особенно Федорова-Поозерского за его обличительные статьи в Петербургском листке по адресу так называемых иоаннитов и особенно их богородицы Порфирии Киселевой. Затрагиваются в журнале и другие вопросы религиозно-нравственного и общественного порядка, но изредка. Причем обсуждение сводится к восхвалению о. Иоанна Кронштадтского, этого “великого праведника и чудотворца, рожденного от Бога и служащего обителью для Святой Троицы” (Кронштадтский маяк, № 1, стр. 3).*

*Исходная точка всех рассуждений — необходимость твердого стояния в вере отцов, путеводителем которой является о. Иоанн, подобно апостолу Павлу, дающий от-*

веты на разнообразные запросы человеческого ума. Горе же наше происходит от ученых крамольников и безбожников-толстовцев, а также от учителей белой сотни — социал-демократов. Под этим углом зрения решаются все вопросы как церковной, так и общественной жизни. Наиболее яркие явления русской действительности, как свобода исповеданий, созыв Государственной Думы и под[обное] (Кр[онштадтский] маяк, № 29, стр. 6) рассматриваются журналом, как явления нежелательные.

“Той земле не устоять — где начнут устав ломать”, — вот взгляд журнала, являющего собою все признаки органа реакционного, рассчитанного на темные народные массы и особенно на их религиозные чувства. Выставляя на своем знамени популярное имя кронштадтского пастыря, величая его чудотворцем, святым и вместилищем Святой Троицы, приглашая простой народ к паломничеству в Кронштадт и выступая ярым защитником пресловутой кронштадтской богородицы и ее сподвижников архангелов и ангелов, — [“Кронштадтский маяк”], сам того не замечая, подрывает авторитет того пастыря, которого безусловно чтит, но чтит не по разуму, и своими и чрезмерными славословиями оскорбляет его христианское смирение, кощунствует над его именем, а в среде простого народа питает суеверия и предрассудки, результаты которых уже раз сказались особенно ярко в возникновении секты иоаннитов, признающих в лице о. Иоанна Кронштадтского второе лицо Святой Троицы. Не в меру усердные почитатели кронштадтского пастыря были им же самим избличены как еретики, и учение их названо бесовским наваждением.

Тон рассуждений Кронштадтского маяка резкий, невоздержанный и часто переходящий в ругань.

Изложение страдает отсутствием последовательности и избличает в сотрудиниках людей малообразованных, а нередко и малограмотных.

В виду всего изложенного я полагаю ходатайство Н. И. Большакова о предоставлении ему льготы по пересыл-

ке по почте журнала «Кронштадтский маяк» «отклонить». М. А. Семенов. 1906 г. 29 декабря<sup>63</sup>.

Итак, следует отметить: официальные власти с самого начала воспринимали журнал «Кронштадтский маяк» как издание маргинальное и даже, более того, как издание «сектантское». Однако никаких юридических мер по его запрещению тогда, в конце 1906 г., не предпринималось. Более того, информации о «сектантской направленности» «Кронштадтского маяка» в официальных церковных и светских журналах не было. Оценивать это я не буду, понимая, что в конфессиональном государстве такого рода разговоры (на официальном уровне) могли бы привести к публичным «разоблачениям» и к публичным «разбирательствам» в Государственной Думе. Но тем не менее следует отметить: само «восприятие» журнала (в лице «культурных» его читателей) было уже к концу 1906 г. однозначным, особенно учитывая, что восприятие — это процесс формирования образов окружающего мира и отражения реальности в психике. И «образы», равно как и их отражение «в психике», следует учитывать, не забывая о том, что читателями журнала были люди малограмотные, скорее реагирующие на «слово», чем на «смысл».

Впрочем, возвращаясь к докладу М. А. Семенова, следует сказать, что в конце концов редактор-издатель «Кронштадтского маяка» добился своего: 8 октября 1907 г. Главное управление по делам печати по приказанию министра внутренних дел объявило ему, что относительно понижения платы за пересылку по почте журнала сообщено Главному управлению почт и телеграфов, а ходатайства (от 24 декабря 1906 г. и от 23 сентября 1907 г.) о выдаче субсидий на журнал (для расширения издания) — отклонены<sup>64</sup>. Понимая, что «Кронштадтский маяк» — издание весьма и весьма пререкаемое, чиновники все-таки решили, не выдавая государственных субсидий, положительно разрешить вопрос о его пересылке из Санкт-Петербурга в другие города империи.

Примечательно, что именно в то время в «Кронштадтском маяке» активно обсуждался «иоаннитский» вопрос (разумеется, с целью доказать, что «иоанниты» есть жупел, используемый врагами «истинного православия»). В качестве примера можно привести ряд публикаций, появившихся на его страницах в 1908–1909 гг.

В последнем номере за 1908 г. была опубликована большая статья Н. И. Большакова «Св. Синод об иоаннитах», поводом к которой стало решение IV миссионерского съезда в Киеве признать «иоаннитов» сектой (о чем уже упоминалось). Что же стремился опровергнуть Н. И. Большаков, что вызвало у него возмущение и протест?

По существу Н. И. Большаков выступил в роли своеобразного «обвинителя», стремясь убедить читателей своего журнала в том, что миссионерский съезд, а вслед за ним и Святейший Синод приняли неправильное решение. Вспоминая изданные им брошюры («Истинное православие в синаедрине XX в. или на миссионерском съезде в Киеве», «IV Всероссийский миссионерский съезд и современные ревнителы православия», «Суд иоаннитов», «Еще днем закатится солнце») и ряд статей «Кронштадтского маяка», посвященных «иоаннитству», редактор-издатель заявлял: вопрос этот «раздут» «врагами православия, ложной молвой и печатью в чудовищную секту», которая «не прекратила своего *мифического* существования даже и во мнении Св. Синода» [выделено мной. — С. Ф.]<sup>65</sup>. Для него было очевидно, что никакой секты нет, есть только верные почитатели прав. Иоанна, который ко времени опубликования статьи уже скончался.

По мнению Н. И. Большакова, названными брошюрами и статьями «Кронштадтского маяка» доказана несостоятельность суждений миссионерского съезда. Он требовал назвать «хотя бы одну строку вредного содержания, не соответствующую моему ревностному служению православной вере Христовой, Царю-Самодержцу и русской народности».

Разбирая постановление Святейшего Синода, редактор-издатель утверждал, что не знает тех, кто проповедует кощунственное и богохульное учение о признании прав. Иоанна богом и верит в это учение, но не отрицает того, что среди «иоаннитов» есть фанатики, отрицая наличие у них «вожаков». «Я допускаю, — писал Н. И. Большаков, — что между последователями учения о. Иоанна Кронштадтского находятся лицемеры, преследующие корыстные цели... так в каком обществе их нет? Немыслимо пороки отдельных лиц приписывать всему обществу, к которому эти лица причисляют себя».

Завершая статью, Н. И. Большаков утверждал: «Ни в каком случае упорства в подвижничестве, согласно учения светоча православной веры Христовой о. Иоанна Кронштадтского, не может быть применен к ученикам его, так называемым иоаннитам, т. е. к истинным ревнителям и блюстителям православия»<sup>66</sup>.

Как видим, редактор-издатель «Кронштадтского маяка» отстаивал право на то, чтобы слово «иоаннит» было признано не бранным («еретическим») определением отпавших от Православной Церкви сектантов, а достойным всяческого уважения, положительно характеризующим «истинных сынов» главенствующей в империи конфессии. Эту цель Н. И. Большаков преследовал вплоть до своей скоропостижной смерти, оставаясь приверженцем понимания «иоаннитства» как явления сугубо православного, никакого отношения к «хлыстовству» не имевшего. Однако изменить официальное представление о почитателях прав. Иоанна Кронштадтского в глазах священноначалия ему не удалось. Не удалось изменить этого представления даже в глазах тех, кого «либеральные» современники называли «крайне правые» — черносотенцами. И причина этого, полагаю, заключалась в том, что журнал «Кронштадтский маяк» в годы руководства им Н. И. Большаковым оставался изданием экзальтированным (и политически, и, что более важно, религиозно), не сумевшим найти

компромисс с теми церковными деятелями, которые следили за православной периодикой. То, что среди издателей и авторов статей в «Кронштадтском маяке» не было профессиональных публицистов, понимавших, как следует вести полемику, предопределило судьбу журнала. Статьи, помещавшиеся на страницах журнала в 1909 г. (последнем году редакторства Н. И. Большакова), доказывают это.

В 1907–1909 гг. столичные газеты совершенно разных политических направлений неоднократно поднимали тему, связанную с закрытием «иоаннитских» приютов для детей. История эта хорошо известна и описана исследователями. Суть ее в следующем. В русской прессе публиковались статьи разоблачительного характера о чудовищных условиях жизни детей в «иоаннитских» приютах: детей держали в голоде, перегружали работой, заставляя выдерживать суровый молитвенный режим. В некоторых изданиях имелись намеки на то, что девочки подвергались домогательствам сексуального характера. В результате летом 1909 г. провели полицейские проверки в приютах и их прикрыли.

По мнению Н. Б. Киценко, анализировавшей этот вопрос, у «иоаннитов» было две стратегии вербовки. Первая заключалась в убеждении взрослых последовать в Кронштадт, дабы там вести богобоязненную жизнь в преддверии конца света. Вторая состояла в том, чтобы убедить родителей малолетних детей отправлять их в Кронштадт для обучения ремеслам, дабы научиться самостоятельно зарабатывать на жизнь и противостоять пагубному влиянию города, укрепляясь духовно. После закрытия приютов детей отправили либо к опекунам, либо в приюты при благотворительных обществах столицы. Как повод к закрытию использовали организационные нарушения (так как детей обучали ремеслам, то приюты надлежало рассматривать в качестве торгово-ремесленных школ или профессионально-технических училищ, но

на содержание их у «иоаннитов» не было разрешения). Однако многие дети умоляли не забирать их из приютов, после насильственного переезда возмущались тем, что у них отбирали Евангелие. Были возмущены и некоторые родители. В результате, по мнению Н. Б. Киценко, «иоанниты пытались свести ликвидацию приютов и все “преследования” в свой адрес к конфликту между русским и чужеродным, между традиционным и новым»<sup>67</sup>.

Что касается «Кронштадтского маяка», то его авторы с самого начала заявляли о «клевете» «“прогрессивных” газет “иудейского” направления», распространявшейся с целью опорочить кронштадтских почитателей прав. Иоанна. Разумеется, публицисты «Кронштадтского маяка» указывали, какой «невообразимый, ликующий “гвалт” подняли столичные “листки” и “газеты” об отобрании детей из наших общежительных мастерских; выпущены даже отдельные брошюры, чтобы продуктивнее “одурочить” публику наглой ложью и возбудить против нас общественное мнение гнусной клеветой»<sup>68</sup>.

В качестве доказательства редакцией «Кронштадтского маяка» в августовском номере за 1909 г. был помещен материал с характерным для «иоаннитов» названием: «Жиды не унижаются». Предвкушая судебное разбирательство по делу о приютах, автор — И. А. Алексеев (впоследствии редактор-издатель журнала) перепечатал статью «Петербургской газеты» (№ 213) «Новые проделки иоаннитов». В статье говорилось о похищении детей из «иоаннитских» приютов, о том, как этим детям тяжело живется, их не отдают родному отцу, воспитывая фанатизм. В качестве комментария на «клевету» И. А. Алексеев поместил письмо этого отца, публично заявившего: его дочери находились в приюте по добровольному желанию и по благословию прав. Иоанна. Отец просил полицию не разыскивать его детей, ибо они взрослые и сами понимают, что хорошо, а что плохо<sup>69</sup>.

О детях, ранее воспитывавшихся в «иоаннитских» приютах и отданных на попечение председательницы «Общества защиты детей от жестокого обращения» О. М. Михельсон, говорилось и в сентябрьском номере «Кронштадтского маяка». Тот же И. А. Алексеев, приведя официальную информацию о переданных на попечение О. М. Михельсон «иоаннитских» детях, сообщал читателям, что 3 сентября их посетил Н. И. Большаков и секретарь редакции газеты «Земщина» Н. П. Тихменев. Детей называли «юные арестанты», сообщалось также, что кто-то из них подкинул Н. И. Большакову записку, в которой говорилось, как сурово и несправедливо этих детей наказывают деятели «Общества защиты...»<sup>70</sup>.

В том же сентябре 1909 г. И. А. Алексеев поместил очередную заметку с разоблачениями публикации «Петербургского листка» (№ 238), посвященной деятельности «иоаннитов» в средней полосе России. В публикации говорилось, как некий фабричный рабочий Зуев основал иоаннитскую молельню, привлекая туда всевозможными путями детей. Полиция спасла этих детей, произведя обыск в доме Зуева и обнаружив там подземелье. В заметке И. А. Алексеева, после перепечатки из «Петербургского листка», приводилось письмо самого Н. А. Зуева, который категорически отвергал обвинения в свой адрес, говоря, что к нему в дом приходил «главный начальник города» Нерехты с местной полицией, восстановил истину и ничего, кроме хорошего, не нашел. О детях, якобы спасенных полицией, в письме Н. А. Зуева вообще ничего не говорилось<sup>71</sup>.

Как видим, «Кронштадтский маяк» с завидным упорством публиковал опровержения на статьи, посвященные детям-«иоаннитам», стремясь доказать, что слухи о суровом и жестоком обращении с ними — результат клеветы «жидовской прессы». Антисемитский настрой журнала, следует сказать, был неизменен с самых первых его номеров и вплоть до закрытия в конце 1912 г.

Публикации «Кронштадтского маяка», посвященные детям-«иоаннитам», были неслучайны, поскольку в то время (осенью 1909 г.) светские власти продолжали ликвидацию «иоаннитских» приютов-мастерских. Так, 18 сентября в Санкт-Петербурге на Теряевой улице, дом 4, полицейские чины устроили «изъятие» детей, родители которых в тот момент отсутствовали. Дети, по словам журналиста «Кронштадтского маяка», плакали и не хотели ехать, но это ни к чему не привело<sup>72</sup>.

История с детьми-«иоаннитами» представляет не столько «фактологический», сколько психологический интерес, заставляя в очередной раз задуматься над вопросом о восприятии фактов и об их опровержении. «Петербургский листок» постоянно писал о творимом «иоаннитами» обмане, об их корыстолюбивых и циничных «вождях», наконец, о детях, живших в их приютах, «изъятых» оттуда и возвращенных обратно. В ответ публицист журнала И. А. Алексеев в нарочито грубой форме писал опровержение, постоянно акцентируя внимание на «еврейском факторе»<sup>73</sup>. Конечно, следует учитывать, что неприязнь редакции «Кронштадтского маяка» к тем, кто считал их деятельность сознательной (или бессознательной, не принципиально) провокацией, беззастенчивой спекуляцией именем прав. Иоанна в среде доверчивого простонародья, попыткой получить политические и материальные выгоды от публикаций погромных статей в духе известной с 1830-х гг. триады, была взаимной. Но открыто выступать против священноначалия издатели и публицисты «Кронштадтского маяка» опасались. В данном случае они выбрали политику оправдания себя и своих действий, сделав журнал своеобразной «полемиической площадкой», позволявшей доводить до заинтересованных лиц представления об отце Иоанне «правильных иоаннитов». Не случайно, болезненно пережив историю с детскими приютами и атаки со стороны не только либеральной, но и правой

печати, публицисты «Кронштадтского маяка» в ноябре 1909 г. составили специальное прошение на имя митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского). В первом номере журнала за 1910 г. это прошение, названное знаменательным, написанное представителями «иоаннитства», было опубликовано. Среди 27 подписантов значились фамилии Н. И. Большакова, М. Уткина, В. Пустошкина, которых вполне можно было назвать лидерами «легальных иоаннитов», пытавшимися рассмотреть вопрос: кто же такие «иоанниты» и как следует к ним относиться?

Предваряло прошение своеобразное вступление-комментарий, составители которого замечали: судебная власть начинает склоняться к тому, что иоаннитской секты и однородного с ней течения в России нет, «а есть и происходит в массе православно-народной неупорядоченное и своеобразное религиозное течение, которое слагается из нескольких вливающихся в него притоков. Это течение стремится возратить нашу церковно-общественную жизнь к началам аскетически-староотеческим, которые так пламенно проповедовал покойный о. Иоанн Сергиев». Далее составители вступления-комментария говорили о «самостоятельных руслах», по которым следуют почитатели прав. Иоанна.

«Среди иоаннитов есть грамотеи — люди, которые литературно сплотились около “Кронштадтского маяка” и пишут, — особенно в последнее время, — так, что под их статьями может подписаться всякий христианин православный. Дальше под флагом иоаннитов бродят по России книгоноши разные и распространяют по деревням нашим прямо еретический бред о божественности о. Сергиева, о скором его воскресении из мертвых, о близости Страшного суда и о необходимости немедленного бегства к Кронштадту.

Если бы с этого сорта проповедниками поговорил какой-нибудь духоносный пастырь, оказалось бы, что

они православное вероучение принимают до последних его черточек. Так что у людей названного разряда, несомненно, православный склад души только механически уживается с бесспорными ересями в разговоре о лице о. Иоанна Кронштадтского и тому подобными вопросами. <...>

Есть и еще в рядах — так называемых иоаннитов — люди. Это — пролазы и еретики-гешефтмахеры. Этим, собственно, не спасение душ нужно, а они ищут святой простоты людей, чтобы обирать ее. Деяния подобного сорта “иоаннитов” относятся, очевидно, не к категории нового сектантства, а к старому виду мошенства, подлежащего уголовной репрессии». В предисловии-комментарии указывалось, что к «иоаннитству» иногда «примазываются даже старые хлысты», пытались доказать изначальное отношение ко всем «иоаннитам» как к сектантам<sup>74</sup>.

Далее следовал текст прошения на имя митрополита Антония, в котором говорилось: «Мы те, кого в злословной печати и на разговорном языке прозвали “иоаннитами”. Мы те, кого на миссионерском съезде в Киеве некоторые назвали сектантами.

Владыка святой, защитите. Мы — верные сыны православной Церкви Христовой, во всем, даже до мельчайших подробностей. Мы не признаем никакой веры истинной, кроме нашей православной.

Нас поносят за то, что мы благоговейно чтим священную память отца Иоанна Кронштадтского. Этого пастыря доброго мы, точно, почитаем угодником Божиим, но Христом его не считаем. <...>

Равным образом, кроме таинств православно-церковных, никаких других человеческих и сектантских мы не признаем спасительными. А потому подозрения нас в хлыстовстве считаем для себя несправедливым, жестоким и глубоко обидным»<sup>75</sup>.

История имела продолжение: в февральском номере «Кронштадтского маяка» за 1910 г., уже после кончины

Н. И. Большакова, когда ответственным редактором журнала стал И. А. Алексеев, на его страницах была опубликована статья под названием «Исповедь так называемых иоаннитов», подписанная известными в Кронштадте деятелями «иоаннитского движения»: Василием Пустошкиным, Федотом Саломатовым, Михаилом Уткиным, Александром Карепиным и Ильей Ладыгиным. Поводом к написанию статьи и стали письма в редакцию «Церковных ведомостей» с обвинениями «иоаннитов» в еретичестве. Чтобы рассказать о своих взглядах, названные лица написали на имя редактора «Церковных ведомостей» открытое письмо, состоявшее из восьми пунктов. «Кронштадтский маяк» это письмо и опубликовал.

Что же отстаивали «иоанниты»?

В письме упоминалось прошение на имя митрополита Антония, посланное еще в ноябре 1909 г., и говорилось о том, как они, «ближайшие последователи в Бозе почившего Кронштадтского пастыря», веруют. Они утверждали, что веруют в Троидного Бога так, как того требует Православная Церковь в символах и соборных постановлениях, равно и в учениях отцов православных; исповедуют, что спасаются христиане только в Православной Церкви, приобщаясь ее телу через семь церковных таинств. Специально заявлялось о том, что авторы письма ужасаются, «чтобы кроме Единого Евангельского Христа и Его божественной Матери, где-нибудь могли жить Христы или Богородицы», почитая это кощунством и издевательством над святой православно-христианской верой, не допуская «среди себя» никаких апостолов, пророков и прочих библейских угодников. Их вера, судя по письму, соответствовала тому и так, чему и как они, «иоанниты», привыкли верить по Катехизису митрополита Филарета (Дроздова). Далее авторы письма коснулись наиболее болезненных для «иоаннитов» тем. «Батюшку же о. Иоанна, — подчеркивали они, — за Христа не почитаем, а лишь за угодника Божия и нашего праведного

молитвенника. <...> Подобным же образом рабу Божию Порфирию, старца Назария, болящего раба Божия Матвея считаем только людьми праведной жизни, но отнюдь не возводим их в положение пред Богом им не свойственное. <...> Что же касается того, что в прежних изданиях наших ищут теперь еретических мыслей и др. поводов для похуления нас, — то заявляем: никогда и прежде с услаждением мы не относились ни к каким еретичествам. А ежели что писали и издавали сомнительного и соблазнительного — виновата в том простота наша. Мы искренно не замечали, что иным словом соблазним кого-нибудь. А потому от всего, что нашлось бы неправославного в наших изданиях, — отрекаемся с радостью и с молитвою к Богу о прощении нам невольных согрешений». Авторы письма называли себя смиренными и малоучеными рабами Божиими, покорными детьми святой Православной Греко-Российской Церкви<sup>76</sup>.

Казалось бы, покаяние принесено, указание на свою «православность» в церковном духе сделано и можно продолжать главную линию журнала: стремиться в максимально возможно короткие сроки собрать необходимые материалы для прославления Кронштадтского пастыря. Но все оказалось совсем не так просто. Синодальные миссионеры продолжали воспринимать «иоаннитов» как сообщество людей, вносящих смуту в церковную жизнь и стремившихся всеми возможными способами представить православному миру отца Иоанна не только как безусловного праведника, но и как некоего «предсказателя» грядущего вскоре апокалипсиса, «пророка» неизбежных вселенских катастроф. В этой связи показательна судьба «Иоанновского братства», среди активных участников которого были известные нам «иоанниты: Н. И. Большаков, И. А. Алексеев, В. Пустошкин, М. Уткин и ряд других, менее заметных лиц. Само «Иоанновское братство» было внесено в реестр обществ столицы определением Санкт-Петербургского Особого по делам об обществах

присутствия 17 марта 1909 г. Параграф первый устава Общества гласил: «“Иоанновское братство”, действуя в пределах Земли Русской и за рубежом, имеет целью прославление памяти отца Иоанна Кронштадтского путем составления и издания подробного его жизнеописания и устройством просветительных и благотворительных учреждений его имени». Учредителем «Братства» стал директор Петергофского тюремного комитета Б. А. Васильев<sup>77</sup>.

Но «Братство» просуществовало совсем недолго: уже 23 ноября 1909 г. вышло постановление Санкт-Петербургского Особого городского по делам обществ присутствия о его закрытии — официально — ввиду его уклонения от определенных в уставе условий деятельности: «Братство» не открыло ни одного благотворительного учреждения и его деятельность проявлялась лишь в том, что на собраниях читались проповеди отца Иоанна, а член правления — игумен Арсений (Алексеев; 1845–1913, бывший синодальный миссионер и один из главных инициаторов создания Союза русского народа) произносил поучения на разные религиозные темы, когда на этих собраниях присутствовали малолетние. В результате было вынесено решение: «Братство» преследует религиозные цели, а потому и подлежит закрытию, оно — общество религиозное, следовательно, должно относиться не к гражданской, а к епархиальной власти. К тому же игумен Арсений был клириком Сухумской епархии и, совершая молебны и молитвословия, не имея на то разрешения надлежащей епархиальной власти (Санкт-Петербургской епархии), стал защищать действия «иоаннитов», признанных Киевским съездом вредными сектантами. 25 ноября 1909 г. о закрытии «Братства» был проинформирован столичный градоначальник<sup>78</sup>.

На мой взгляд, формальный повод к закрытию «Иоанновского братства» был найден именно церковными властями, справедливо полагавшими, что наиболее ак-

тивными его членами являются идеологи «иоаннитства». Их рассуждения о близости кончины мира, их речи об этом, связанные с суждениями прав. Иоанна, не могли не настораживать священноначалие. Кстати сказать, информация о собраниях «Братства» публиковал на своих страницах журнал «Кронштадтский маяк». Так, о скором конце света говорил на собрании, состоявшемся 20 сентября 1909 г., упоминавшийся выше игумен Арсений. В своем поучении он заявлял: «Предвестники кончины мира — грозные знамения на небесах и на земли, являются воочию, но люди, зараженные современным безбожием, относят эти явления к естественным силам природы и не могут найти средства к предотвращению грядущих бедствий. Землетрясение в Мессине, Верном и др[угих] местах, истребление ливнем 27 сел близ Смирны, градобития, засухи, неурожай, глады, моры, пожары, крамола, мятежи, забастовки, убийства, грабежи, смуты и проч[ее] не есть ли предвестники страшного гнева Божия на род человеческий»<sup>79</sup>.

Эсхатологические настроения находили отражение в публикациях «Кронштадтского маяка» в последние годы его существования. Так, в конце 1910 г. в журнале была опубликована статья, посвященная прав. Иоанну, в которой редакция довела до сведения своих читателей письмо скандально известного публикатора «Протоколов Сионских мудрецов» С. А. Нилуса (1862–1929), адресованное бывшему революционеру Л. А. Тихомирову (1852–1923) «Тайна печати антихриста», написанное еще в сентябре 1906 г. и посвященное грядущим судьбам России и мира.

В этом письме С. А. Нилус заявлял своему confidentу, что считает долгом христианской совести поделиться с ним тем, что для него представлялось *знанием*, а не *гаданием*. «Под сим я разумею в виду, — писал С. А. Нилус, — тайну антихристовой печати и звериноного числа 666, ныне уже явленную миру и действующую в нем открыто и без всякого противодействия со стороны как государства, так

и Церкви (разумею — официальной)». Автор письма также резко критиковал идею создания европейской федерации для совместной якобы защиты Европы<sup>80</sup>.

Подобные публикации не были случайными: издатели «Кронштадтского маяка» разделяли мнения своих авторов о скором конце этого грешного мира. Не случайно в следующем номере журнала, вышедшем после публикации письма С. А. Нилуса, помещалась скромная заметка «От редакции», в которой говорилось: «В наступающем 1911 году мы поместим целый ряд статей, касающихся очевидной близости кончины мира»<sup>81</sup>. Как говорили древние: sapienti sat.

Действительно, уже в первом номере журнала за 1911 г. была опубликована статья («в извлечении по соч[инению] С. Нилуса “Антихрист, как близкая политическая возможность”»). В сноске к этой статье ее публикатор — священник Александр Матвеев вспоминал, как в 1905 г. ему удалось совместно литургисать с прав. Иоанном Кронштадтским. Пастырь ушел в алтарь после проповеди, но немедленно возвратился и произнес: **«Виноват, братия и сестры, а не сказал я вам: когда будет Страшный суд? Скоро»** [выделено священником А. Матвеевым. — С. Ф.]. Молящиеся, по воспоминаниям священника Александра, ответили громким воплем и слезами. В основном тексте публикатор, отвлекаясь от рассуждений С. А. Нилуса, заметил (от себя): «Хоть и страшное приходит время, но скорбями всякая христианская душа в рай входит. Всяк, призывающий Имя Господне, спасется»<sup>82</sup>.

Как видим, статьи и заметки, связанные с эсхатологическими переживаниями, в публикациях «Кронштадтского маяка» имели место. Не стремясь дать этому этическую оценку, отметим только одно: официальные церковные власти не могли не воспринимать подобные статьи как целиком отвечающие представлениям Православной Российской Церкви, поскольку они вызывали у

читателей, равно как и у тех, кто пересказывал содержание «эсхатологических посланий» как сознательную (или бессознательную — это в данном случае не принципиально) провокацию, способствовавшую «нагнетанию страстей» в русском обществе, совсем недавно пережившем революцию. Психологический момент в данном случае недооценивать не следует. Если согласиться с утверждением современного исследователя, пишущего о том, что «различие между претензией на обладание единственной истиной, с одной стороны, и более широким пониманием всеобщности и многообразия единой Церкви — с другой, несомненно, является одним из базовых различий между сектантским и церковным сознанием»<sup>83</sup>, то следует признать: «иоанниты» искренне воспринимали себя в качестве носителей и хранителей «истины православия»; для них не существовало «полутонов».

В качестве примера можно привести уведомление, посланное в Департамент полиции начальником Главного управления по делам печати А. В. Бельгардом (1861–1942) 18 июня 1908 г., в котором говорилось, что журнал «Кронштадтский маяк» не только поставил себе задачей прославление отца Иоанна, но и взял на себя защиту «так называемых иоаннитских организаций». В уведомлении говорилось, что «в политическом отношении “Кронштадтский маяк” не признает никаких реформ, вызванных ВЫСОЧАЙШИМ Манифестом 17 октября 1905 г., и стоит за наибольшее ограничение прав евреев». По мнению Главного управления по делам печати, «следовало бы принципиально прекратить выдачу открытых листов различным агентам для распространения ими печатных произведений, как ввиду неоднократно имевших место злоупотреблений такими листами, так и потому, что выдача их не предусмотрена законом и по существу не вызывается необходимостью»<sup>84</sup>.

Неизвестно, прекратилась ли после этого письма выдача открытых листов, но печатные произведения,

издававшиеся в виде бесплатных приложений к журналу «Кронштадтский маяк», продолжали активно распространяться по России и далее. В самом журнале регулярно публиковались статьи (прежде всего в рубрике «Почитатели о. Иоанна Кронштадтского»), причем степень достоверности материалов издателями, очевидно, не проверялась: достаточно было написать панегирик в честь пастыря. Эти рассказы служили основанием и для опубликования в «Кронштадтском маяке» серии статей об отце Иоанне, которые следует назвать «материалами к канонизации», о которой безусловно думали, но не так, как публицисты «Кронштадтского маяка»<sup>85</sup>, церковные деятели начала XX в. Проблема, я полагаю, заключалась в том, что большинство почитателей прав. Иоанна не могли воспринимать его как «живого святого» — для них он был «просто праведник в миру». Экзальтированные почитатели отца Иоанна воспринимали его как святого, явившегося всей грешный мир, «исправителя путей», живого воплощения праведности. От этого восприятия был весьма короткий путь и к почитанию прав. Иоанна как «второго Христа». То был обычный путь «верующих простецов», уводящий их от Церкви, не оставляющий у них («простецов») убеждения в том, что они «никуда не уходят».

Как здесь не вспомнить о когнитивном диссонансе, т. е. о возникающем психическом дискомфорте человека, вызванном столкновением в его сознании конфликтующих представлений: с одной стороны, ты — «правильный православный», стремящийся следовать назиданиям почитаемого пастыря, но, с другой стороны, ты — «сектант», неправильно понимающий собственную веру и неправильно ее исповедующий и, главное, своими интерпретациями и ее позиционирующей — демонстрирующий. В этом, полагаю, основание, исток любой «ереси», как правило, стремится быть похожим на почитаемого им праведника, далеко не всегда рассчитывая свои силы в

стремлении понять, в чем суть и сила «богопочитаемого» им праведника, и тем самым впадая «в прелесть».

На мой взгляд, «иоанниты» оказались заложниками собственных высоких идей, стремясь соответствовать тому, кого чтили (иногда — без меры), постоянно заявляя о своем желании следовать его примеру «жизни во Христе». Их стремление закономерно было посрамлено, поскольку они, не имея сил в качестве идеала выбрать Вседержителя, стали поклоняться Его служителю, не заметив (либо не желая узреть) подмены. При этом они (по крайней мере, думающие и рефлектирующие) искренне заявляли о том, что мыслят себя не иначе как сынами Православной Церкви.

Случайность? Парадокс?

Я так не думаю.

Психологические aberrации — опасные явления. Их не всегда можно объяснить тем, кто поддался их чарам. В этом, как мне представляется, и заключается феномен «иоаннитства». Сектантство — это всегда путь, ведущий к «ограничению», т. е. к демонстративному отказу от этого «грешного мира», т. е. путь к гордыне, а в результате — к отказу от «грешной реальности», от признания парадоксальности и абсурдности «мира сего», от необходимости, если не понять, то хотя бы попытаться исправить своей жизнью «сей греховный мир», вовсе не соглашаясь с его правилами, но демонстративно не проклиная его (ибо мир в представлении верующего — творение Божие).

\* \* \*

Память часто подводит «воспоминающего», и это обстоятельство всегда следует помнить. Еще в XIX в. В. О. Ключевский, проведя изучение житий древнерусских святых, заметил, что разница между житием святого и его биографией такая же, как между иконой и портретом<sup>86</sup>. Но он писал о житии древнерусских святых, а «иоанниты», по крайней мере те из них, кто благоговейно относился

к памяти и трудам прав. Иоанна, не называя его «Христом, вернувшимся на землю», тем не менее впадали в искушение еще до канонизации пастыря заменить его «портрет» «канонизированной» (до канонизации) «иконой». Иначе говоря, они оказывались, пусть и искренними, но опасными для Церкви инициаторами популяризации почитания отца Иоанна «до почитания» его, провозглашенного официально. У них не было злого умысла противостоять священноначалию, но их активность была «не по разуму». Журнал «Кронштадтский маяк», организованный и субсидированный почитателями прав. Иоанна, изначально оказался в ложном положении: его издатели и редакторы не осознавали простой истины: почитание праведника и его причисление к лику святых не может произойти одновременно даже в том случае, когда это почитание прижизненное.

Большой знаток жизни и церковного служения отца Иоанна — американская исследовательница Н. Б. Киценко — полагает: «Иоанниты — одно из многочисленных и популярных религиозных движений, стремившихся вернуть “истинную” веру и пробудить людей перед лицом неминуемого конца света». Они, по ее мнению, «представляли собой часть более широкой ультраправой реакции на модернизацию и секуляризацию. Характерным их отличием от других сект, которые также ожидали наступления тысячелетнего царства Христа, было то внимание, которое уделяло им общество, поскольку иоанниты претендовали на роль “истинных” последователей о. Иоанна. Действия иоаннитов, таким образом, неизбежно отражались не только на самом пастыре, но и на всем православии, что в итоге внесло свою лепту в общий кризис идентичности Православной Церкви самодержавной России».

На мой взгляд, уже высказанный ранее, «иоанниты» — понятие собирательное и потому не вполне точно отражающее существо проблемы, связанной с определением их — *in corpore* — как «сектантов». Любое «соби-

рательное понятие» изначально неточно и поэтому не может служить для исследователей опорой при определении определяемого «одним словом» явления. «Явление» обыкновенно шире «слова», которым его характеризуют. К тому же само время накладывало отпечаток на восприятие Кронштадтского пастыря его современниками: почитание отца Иоанна как удивительного (для его времени) праведника во многом зависело от политических, идеологических и религиозных представлений того, кто его воспринимал. Отсюда — ангажированность, доходившая порой до самых крайних пределов (начиная с представителей «либерального» и «левого» лагерей и заканчивая представителями «правого лагеря»). Личность прав. Иоанна закономерно оказывалась в «политическом контексте» переживавшей перипетии Первой революции России.

Что касается «кризиса идентичности» Православной России, то, на мой взгляд, для абсолютного большинства православных подданных империи в начале XX в. это не являлось той проблемой, о которой следовало бы слишком серьезно рассуждать: в стране, где большинство населения имело лишь общие представления о вере и жило воспринятыми от предшествующих поколений традициями богопочитания и молитвы, не следовало ожидать «социально значимой рефлексии» по поводу «идентичности» (что, к слову сказать, показала Всесоюзная перепись населения 1937 г., т. е. в то время, когда Православная Церковь в СССР — как институт — была практически полностью уничтожена<sup>87</sup>).

Мне представляется, что рассуждения церковных журналов о «хлыстовских сектах» в начале XX в. были не только излишне субъективны, но и методологически ущербны: в принадлежности к секте (обыкновенно «хлыстовской») порой «назначали» тех, кто был официально объявлен таковым либо характеризовался как противник Православной Церкви, т. е. как человек, не-

гативно реагировавший на решения, публиковавшиеся в правительственных органах печати. Публицисты таких журналов (в нашем случае — «Кронштадтского маяка») переносили «молчаливые» обвинения в несогласии с действиями правительства (в религиозной сфере) на тех, кто отказывался следовать «теории официальной народности» в ее формулировке 1830-х гг. и в ее интерпретации прилагательно к XX в.

И все-таки вернемся к основному вопросу: можно ли говорить об «иоаннитах» как о «некоей секте», с которой не только *должна была* бороться, но и боролась Православная Российская Церковь в конце синодального периода, а также с теми, «вождями иоаннитства», публично заявлявшими о себе как о верных членах Церкви?

Увы, иногда «твое восприятие» и «восприятие тебя в истории» расходятся. Это — то, что исследователь прошлого должен всегда иметь в виду, не забывая, впрочем, и об ином, а именно о том, что его «восприятие прошлого» также не лишено исторических aberrаций. Возвращаясь к «Кронштадтскому маяку», следует сказать, что реакция на его публикации во многом зависела от того, как оценивали их читатели «разных лагерей» — и либерального, и консервативного. Их реакция напрямую зависела от политических предпочтений, которые влияли не столько на оценку личности прав. Иоанна, сколько на отношение к его заявлениям, касавшимся состояния русского общества конца XIX — начала XX в.

Пытаясь определить феномен прав. Иоанна, Н. Б. Киценко назвала его (феномен Кронштадтского пастыря) универсальным воплощением традиционной религиозности, столкнувшейся с современностью и массовой культурой. Рассуждая на эту тему, исследовательница заметила также, что «святость в современной России после о. Иоанна стала носить политический оттенок, и, возможно, это сохранится на долгие годы»<sup>88</sup>. Как ни грустно с этим соглашаться, но, вероятно, она права.

## Примечания

<sup>1</sup> Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. СПб.; М., 1882. Т. 3. С. 14.

<sup>2</sup> *Борхес Х. Л.* Евангелие от Марка // *Борхес Х. Л.* Письмена Бога. М., 1992. С. 284.

<sup>3</sup> *Батюшков К. Н.* Мой гений // Батюшков К. Н. Полное собрание стихотворений. М.; Augsburg, 2001. С. 126.

<sup>4</sup> Об этом подробнее см.: *Макаров А. И.* Социальная память и проблема реальности (<https://www.aimakarov.com/wp-content/uploads/2017/12/Sotsialnaya-pamyat-i-problema-realnosti.pdf>).

<sup>5</sup> Об этом подробнее см.: *Шектер Д.* Семь грехов памяти. Как наш мозг нас обманывает. М., 2022. С. 239–271.

<sup>6</sup> См.: *Эрман Б.* Иисус до Евангелий. Как обрывочные воспоминания нескольких человек превратились в учение о Господе, покорившее мир. М., 2018. С. 110–111.

<sup>7</sup> Об этом подробнее см.: *Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996. С. 216.

<sup>8</sup> Об этом подробнее см.: *Леви-Стросс К.* Структура мифов // Структурная антропология. М., 2011. С. 238–270.

<sup>9</sup> *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. С. 51–52.

<sup>10</sup> Об отношении отца Иоанна Кронштадтского к «иоаннитам» см. подробнее: *Зими́на Н. П.* Иоанн Кронштадтский и движение иоаннитов // Праведный Иоанн Кронштадтский. Пастырь Нового времени и его наследие. М., 2020. С. 130–151. Следует отметить, что Н. П. Зимина составила список изданий иоаннитов, состоящий из 71 позиции. (См.: Примечания // Праведный Иоанн Кронштадтский... С. 583–584.)

<sup>11</sup> *Большаков Н. И.* Правда о секте иоаннитов. СПб., 1906. С. 64.

<sup>12</sup> Предсказание преподобного Серафима о смуте на Руси и обещание небесной помощи // Кронштадтский маяк. 1906. № 5–6. 30 апреля — 7 мая. С. 7.

<sup>13</sup> См.: Последний самодержец: Материалы для характеристики Николая II // Николай II: Материалы для характеристики личности и царствования. М., 1917. С. 62.

<sup>14</sup> См.: Житие, пророчества и наставления преподобного Серафима Саровского чудотворца. [Полтава], 2003. С. 182.

<sup>15</sup> См.: Пророчества святых отцов и старцев о воскресении Святой Руси // Великая Дивеевская тайна. Пасха Святой Руси (<https://tainadiveevo.ru/prorochestva-sviatyh-ottsov#prorochestvo-1>).

<sup>16</sup> Сборник стихов // Кронштадтский маяк. 1906. № 8. 21 мая. С. 4. (Знаки препинания, отсутствующие в стихотворении, представлены мной. — С. Ф.)

<sup>17</sup> О Толстом см.: *Н. Большаков*. Царь тьмы (К 55-летнему юбилею литературной деятельности всемирного развратника Л. Н. Толстого) // Кронштадтский маяк. 1907. № 41. 21 октября. С. 8. Показательно, что слово «Коран» написано автором сего стихотворения со строчной буквы.

<sup>18</sup> *Киценко Н. Б.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006. С. 112.

<sup>19</sup> Там же. С. 125.

<sup>20</sup> Именно тогда, в заметке «От редактора-издателя», об этом и было официально объявлено. (См.: От редактора-издателя // Кронштадтский маяк. 1910. № 14. 4 апреля. С. 8.)

<sup>21</sup> Весь Санкт-Петербург. СПб., 1906.

<sup>22</sup> *Алексеев И.* Некролог // Кронштадтский маяк. 1910. № 2. 8 января. С. 4.

<sup>23</sup> *Большаков Н.* // Кронштадтский маяк. 1910. № 1. 1 января. С. 7–8.

<sup>24</sup> *Кривошлык М.* Справедливое разоблачение // Там же. С. 7.

<sup>25</sup> *Алексеев И.* Указ. соч. С. 4.

<sup>26</sup> Следует отметить, что и до выхода из печати книги Н. И. Большакова в России публиковались работы, посвященные прав. Иоанну, но эти работы не носили столь явного «агиографического» характера. См., напр.: Михаил (Семенов), иеромонах. Отец Иоанн Кронштадтский. Полная биография с иллюстрациями. СПб., 1903.

<sup>27</sup> *Большаков Н.* Источник живой воды. Описание жизни и деятельности о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1909. С. 5.

<sup>28</sup> В № 11 журнала за 1910 г., на последней странице, было помещено краткое извещение, гласившее: «Настоящий номер в последний раз выходит под моим издательством, так как право

издания журнала “Кронштадтский маяк” мною добровольно передано 17 сего марта в полную собственность редактору “Кронштадтского маяка” *Илье Алексеевичу Алексееву*. (От издательницы // Кронштадтский маяк. 1910. № 11. 14 марта. С. 8.) Любопытно, что информация о передаче, датированная 17 марта, была опубликована за три дня до этого.

<sup>29</sup> От редактора-издателя // Кронштадтский маяк. 1910. № 14. 4 апреля. С. 8.

<sup>30</sup> *Алексеев И.* От редактора-издателя // Кронштадтский маяк. 1911. № 1. 2 января. С. 8.

<sup>31</sup> Нашим читателям // Кронштадтский маяк. 1911. № 26. 3 июля. С. 13.

<sup>32</sup> *Алексеев Александр, священник* [Сообщение] // Кронштадтский маяк. 1912. № 2. 22 июля. С. 14.

<sup>33</sup> Об издании в гор[оде] С[анкт-]П[етер]бурге журнала «Кронштадтский маяк» // РГИА. Ф. 776. Оп. 9. Д. 345. Л. 17.

<sup>34</sup> Там же. Л. 20.

<sup>35</sup> Там же. Л. 27.

<sup>36</sup> Там же. Л. 28.

<sup>37</sup> Были названы следующие брошюры: «Правда о секте иоаннитов», «Как нужно жить, чтобы богатому быть и чисто ходить», «Прошло красное лето, а ведь в саду ничего нет», «Голос истинной свободы», «К свободе призвал нас Господь», «Ключ разумения», «XX век о кончине мира и Страшный суд», «Той земле не устоять, где начнут уставы ломать», или «Церковь Христова в опасности», «(XX век — отчего разрушались царства», «Еще днем закатится солнце», «IV Всероссийский миссионерский съезд и современные ревнителы православия», «Подражайте в вере Божией о. Иоанну Кронштадтскому», «Наши стражи благочестия», «Суд иоаннитов» и др. (Там же. Л. 29- об.).

<sup>38</sup> Там же. Л. 28.

<sup>39</sup> Спустя два года В. К. Саблер добьется своего: 15 декабря 1914 г. в Главное управление по делам печати от прокурора Петроградского окружного суда поступит желаемое синодальным ведомством сообщение. Тогда столичный прокурор препроводил копию состоявшегося 8 мая 1914 г. и вступившего в законную силу 30 мая 1914 г. приговора по делу об уничтожении

приложений к журналу «Кронштадтский маяк» за № 2, 4, 30, 33. 1908 г. (Там же. Л. 55). К тому времени «Кронштадтский маяк» уже не издавался, в главный обвиняемый — Н. И. Большаков уже давно был в могиле.

<sup>40</sup> Там же. Л. 33.

<sup>41</sup> Следует отметить, что в течение всех лет издания журнала его объем не был одинаковым: большинство номеров 1907–1911 гг., как правило, не превышали 8–12 страниц, в 1912 г. журнал выходил и объемом 16, 18 и даже 28 страниц. Формат журнала в целом установился в 1907 г.: 29 см по высоте и 18,5 (19) см по ширине. Тираж никогда не указывался. Цена номера составляла 5 копеек; годовая подписка составляла 4 рубля.

<sup>42</sup> О Н. Н. Жеденове подробнее см.: *Стогов Д.* Предисловие // Жеденов Н. Гроза врагов русского народа. М., 2013. С. 5–54.

<sup>43</sup> Об этом см. подробнее: Постановление Св. Синода об иоаннитах // Миссионерское обозрение. Журнал внутренней миссии. 1912. № 5. С. 210.

<sup>44</sup> См.: Болезнь наследника цесаревича // Кронштадтский маяк. 1912. № 15. 14 октября. С. 12.

<sup>45</sup> Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1908. № 51/52. 20 декабря. С. 379.

<sup>46</sup> Следует отметить, что в том же 1912 г. стал издаваться еженедельный иллюстрированный журнал «Кронштадтский пастьрь», являвшийся официальным органом «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского». Ответственными редакторами его стали протоиерей П. Н. Левашов, священник И. Н. Орнатский и диакон И. В. Смолин. В журнале изъявили согласие участвовать известные православные архиереи и иереи (архиепископы Антоний (Храповицкий) и Сергей (Страгородский), епископы Гермоген (Долганев), Никон (Рождественский) и Серафим (Чичагов), протоиереи А. А. Дернов, Ф. Н. Орнатский, П. Н. Лахостский, П. А. Миртов, Д. Г. Любимов и др.). В журнале публиковались мысли и советы прав. Иоанна, воспоминания о нем и о силе его молитвы, статьи и заметки вероучительного и нравоучительного содержания, сообщения о православных святынях, апологетика, материалы летописи церковно-общественной жизни

в России, патриотическая беллетристика, фельетоны, сообщения о жизни «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского», библиография и объявления. (См.: Кронштадтский пастырь. 1912. № 1. С. 32.) В определенном смысле «Кронштадтский пастырь» можно назвать органом, продолжившим дело издателей «Кронштадтского маяка» по популяризации жизни и служения отца Иоанна, но без излишней экзальтации, присущей «Кронштадтскому маяку». «Кронштадтский пастырь» никогда не обвинялся в покровительстве «иоаннитам», его редакторы и авторы неизменно дистанцировались от почитателей прав. Иоанна, обвиненных Св. Синодом в еретичестве. Впрочем, история журнала «Кронштадтский пастырь» — тема для отдельного исследования, не имеющего прямой связи с историей «Кронштадтского маяка».

<sup>47</sup> Алексеев И. Надежда России // Кронштадтский маяк. 1911. № 14. 3 апреля. С. 1.

<sup>48</sup> В записке, поданной на имя императрицы, Я. Н. Ростовцов, прилагая к прошению редакции «Кронштадтского маяка» машинописную копию статьи «Надежда России», писал: «Имею счастье всеподданнейше испросить, благоугодно ли Вашему Императорскому Величеству соизволить на напечатание означенной статьи. 25 марта 1911 г. императрица поставила резолюцию: «Не надо». (О цензуре статей и надписей, относящихся до августейшей семьи Их Императорских Величеств, а также портретов Ее Величества и августейших детей // РГИА. Ф. 525. Оп. 2. Вн. Оп. 214/2712. Д. 31. Л. 9, 10.

<sup>49</sup> Там же. Л. 10–10 об.

<sup>50</sup> Пришвин М. Астраль. (Возле процесса «Охтинской богородицы» // Пришвин М. Собрание сочинений: В 8 томах. М., 1982. Т. 2. С. 585.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Виталий (Уткин), игумен. «Иоаннитство» как интерпретационный миф: политика, СМИ и Церковь // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли. Открытая дискуссионная площадка (<https://politconservatism.ru/articles/ioannitstvo-kak-interpretatsionnyj-mif-politika-smi-i-tserkov>).

<sup>53</sup> См.: *Гермоген, епископ Саратовский и Царицынский*. «Черные вороны» // Кронштадтский маяк. 1907. № 47. 1 декабря. С. 5–7; Там же. 1907. № 52. 25 декабря. С. 3–5. См. также: *Гермоген, епископ Саратовский и Царицынский*. Нравственные тревоги и терзания большей части саратовского общества, ввиду ужасного «Пробуждения весны» и возмутительного появления «Черных воронов» // Там же. 1907. № 44. 11 ноября. С. 6–7.

<sup>54</sup> *Киценко Н. Б.* Указ. соч. С. 263.

<sup>55</sup> *Розанов В. В.* Судьба «Черных воронов» <пьеса В. В. Протопопова>. СПб., 2013. С. 2.

<sup>56</sup> *Большаков Н.* Чем опасны иоанниты? // Кронштадтский маяк. 1908. № 1. 6 января. С. 5, 6.

<sup>57</sup> В указанном номере была опубликована полемическая рецензия Н. И. Булгакова на брошюру «Правда о секте иоаннитов» (СПб., 1906), являвшуюся приложением к журналу «Кронштадтский маяк». В рецензии синодальный миссионер разбирает характеристики «иоаннитов», представленные публикаторами брошюры, вспоминая недобрым словом журнал «Кронштадтский маяк». Упоминая о газетных разоблачениях «иоаннитов», Н. И. Булгаков писал: «Пользуясь объявленной свободой печатного слова, главари иоаннитской секты-шайки с 1906 года занялись усиленно издательскою деятельностью; они начали издавать еженедельный журнал «Кронштадтский маяк» с многочисленными к нему приложениями». Продолжая далее разговор об издателях этого журнала, Н. И. Булгаков подчеркивал: «“Кронштадтский маяк”, который претенциозно назван *журналом*, в существе дела — вульгарная и совершенно безграмотная стряпня, рассчитанная на совсем невежественных читателей; единственную ценную сторону “Кронштадтского маяка” составляют выдержки из творений глубокочтимого о. Иоанна Кронштадтского, помещаемые без его ведома и согласия; остальные же статьи, стихотворения и размышления принадлежат перу невежественных и зловредных руководителей иоаннитской сектантской шайки, которые с преступным упорством стараются связать свой “журнал” и свою преступную деятельность с именем глубокоуважаемого в Росси кронштадт-

ского пастыря. Из бесплатных приложений к “Кронштадтскому маяку” особенно возмутительна книжка под заглавием “Правда о секте иоаннитов. СПб. 1906 г. Стр. 1–71”, представляющая из себя апологию главных деятелей кронштадтской шайки и излагающая основные пункты вероучения кронштадтских еретиков». (*Булгаков Н.* Правда о секте иоаннитов // Миссионерское обозрение. Журнал внутренней миссии. 1907. № 10. С. 1487.)

<sup>58</sup> *Зайцев В.* Опять черные вороны // Кронштадтский маяк. 1908. № 32. 15 августа. С. 7–8.

<sup>59</sup> *Богданович А.* Три последних самодержца. М., 1990. С. 289. Запись от 22 июня 1903 г.

<sup>60</sup> Так, в октябрьском номере журнала за 1908 г. было помещено письмо некоего крестьянина Вятской губернии А. К. Рохина, заявившего, что нашел в «Кронштадтском маяке» «очень много полезного для воспитания человека в духе истинного Православия». А. К. Рохин посылал на имя Н. И. Большакова 1000 рублей «на усиление средств Вашего издательства и на борьбу с явной несправедливостью, указанной в брошюрах “IV Всероссийский миссионерский съезд и современные ревнителы православия”, “Суд иоаннитов”, “Еще днем закатится солнце”. (См.: Письмо в редакцию г. редактору-издателю журнала «Кронштадтский маяк» Н. И. Большакову // Кронштадтский маяк. 1908. № 40. 5 октября. С. 1.) О том, как эти публикации будут оценены и священноначалием Православной Российской Церкви, и руководством МВД несколько лет спустя нам еще придется говорить.

<sup>61</sup> *Булгаков Н.* Указ. соч. С. 1490.

<sup>62</sup> Об издании в гор[оде] С[анкт-]П[етер]бурге журнала «Кронштадтский маяк» ... Л. 3.

<sup>63</sup> Там же. Л. 4–5 об [Выделено мною. — С. Ф.].

<sup>64</sup> Там же. Л. 12.

<sup>65</sup> *Большаков Н.* Св. Синод об Иоаннитах // Кронштадтский маяк. 1908. № 52. 22 декабря. С. 3.

<sup>66</sup> Там же. С. 3, 4, 5.

<sup>67</sup> См.: *Киценко Н. Б.* Указ. соч. С. 265, 266, 271, 272.

<sup>68</sup> *Уткин М.* Много шума из ничего // Кронштадтский маяк. 1909. № 38. 9 августа. С. 2.

<sup>69</sup> *Алексеев И.* Жиды не унимаются // Кронштадтский маяк. 1909. № 39. 23 августа. С. 5–7.

<sup>70</sup> *Алексеев И.* Паломничество детей-иоаннитов к могиле о. Иоанна // Кронштадтский маяк. 1909. № 41. 13 сентября. С. 5.

<sup>71</sup> *Алексеев И.* Назойливая муха // Кронштадтский маяк. 1909. № 42. 20 сентября. С. 7–8.

<sup>72</sup> Новый разгром иоаннитов // Кронштадтский маяк. 1909. № 43. 27 сентября. С. 3–4.

<sup>73</sup> См., напр.: *Алексеев И.* Записки сумасшедшего // Кронштадтский маяк. 1909. № 43. 27 сентября. С. 6–8.

<sup>74</sup> Знаменательное прошение представителей «иоаннитства» на имя высокопреосвященнейшего митрополита Антония // Кронштадтский маяк. 1910. № 1. 1 января. С. 4–5.

<sup>75</sup> Там же. С. 5–6.

<sup>76</sup> Исповедь т. н. иоаннитов // Кронштадтский маяк. 1910. № 8. 21 февраля. С. 6–7.

<sup>77</sup> Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. О секте иоаннитов // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 206. Л. 52–52 об.

<sup>78</sup> Там же. Л. 132, 137–137 об, 138.

<sup>79</sup> Цит. по: *Алексеев И.* Очередное собрание Иоанновского братства // Кронштадтский маяк. 1909. № 43. 27 сентября. С. 5.

<sup>80</sup> «Неисчерпаемый сосуд благодати Господней» // Кронштадтский маяк. 1910. № 45. 19 декабря. С. 2.

<sup>81</sup> От редакции // Кронштадтский маяк. 1910. № 46. 26 декабря. С. 5.

<sup>82</sup> См.: Действительно ли царь сионской крови лжемессия, антихрист, близок к престолу мирового владычества // Кронштадтский маяк. 1910. № 1. С. 7.

<sup>83</sup> *Киценко Н. Б.* Указ. соч. С. 275.

<sup>84</sup> Об издании в гор[оде] С[анкт-]П[етер]бурге журнала «Кронштадтский маяк»...Л. 14–14 об.

<sup>85</sup> См., напр.: Кронштадтский светильник // Кронштадтский маяк. 1911. № 24. 12 июня. С. 6–9; № 25. 19 июня. С. 6–9; № 28. 17 июля. С. 7–8; № 29–30. 31 июля. С. 4–6.

<sup>86</sup> См.: *Нечкина М. В.* Василий Осипович Ключевский: История жизни и творчества. М., 1974. С. 138.

<sup>87</sup> Согласно переписи 1937 г. из 98,4 млн жителей Советского Союза в возрасте от 16 лет и старше 55,3 млн человек назвали себя верующими (из них 41,6 млн причислили себя к православным). Об этом подробнее см.: *Емельянов Н. Е., Хайлова О. И.* Гонения на Русскую Православную Церковь (1917–1950-е гг.) // *Россия и современный мир.* 2008. № 4 (61). С. 125.

<sup>88</sup> Там же. С. 347.

*Протоиерей Евгений Иванов\**

## **ПРАВОСЛАВИЕ В КАЗАХСТАНЕ В 1943–1958 гг.: ПЕРИОД ПОПЫТОК ВОЗРОЖДЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ**

*В статье на материалах Государственного архива Российской Федерации, Центрального государственного архива Республики Казахстан, Архива Митрополичьего округа в Республике Казахстан анализируются попытки возрождения церковной жизни в Казахстане, предпринимавшиеся в 1943–1958 гг.; показаны положение Русской Православной Церкви в Казахской ССР к 1945 г., возобновление деятельности Алма-Атинской и Семипалатинской епархий и ликвидация Семипалатинской епархии; рассмотрены появление и упразднение просуществовавшей только три года Петропавловской епархии, попытки ликвидации Алма-Атинской епархии — с этой инициативой выступал и один из церковных иерархов. В рамках хронологических рамок исследования показаны рост числа храмов и духовенства, религиозность в городах и сельской местности Казахстана; приводится динамика изменения количества церквей и молитвенных домов в Казахской ССР в 1947–1958 гг.; отмечается, что попытки возрождения и развития церковной жизни в Казахстане предпринимались вплоть до 1960 г.*

*Ключевые слова: Казахская ССР, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, епархия, приход, архиерей, верующие, архивные материалы.*

---

\* Автор — аспирант кафедры церковной истории и общегуманитарных дисциплин Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, исполняющий обязанности ректора Алматинской православной духовной семинарии.

## **Введение**

Перемены политики СССР в религиозной сфере, начавшиеся в 1943 г., нашли отражение в Казахстане ближе к концу Великой Отечественной войны. В 1945 г. возродилась Алма-Атинская епархия, в 1947 г. — Семипалатинская. При этом архиепископ Алма-Атинский Николай (Могилевский) открыто высказывал мнение, что не видит в ней необходимости. За период 1943–1958 гг. Семипалатинская епархия успела прекратить существование. В 1957 г. была создана Петропавловская епархия, которая действовала только до 1960 г.

После 1943 г. в Казахской ССР стали открываться храмы. Поскольку многие храмы дореволюционной постройки государство не могло или не хотело освободить, распространение получили молитвенные дома — помещения, приспособленные под храм. В первые послевоенные годы отмечался рост религиозности народа. К 1951 г. в Казахстане наблюдалось значительное сокращение религиозности сельского населения, что приводило к возникновению финансовых трудностей у приходов, однако в городах ситуация была иной. Материалы Государственного архива Российской Федерации и Центрального государственного архива Республики Казахстан дают основания охарактеризовать период 1943–1960 гг. в целом как период попыток возрождения церковной жизни в Казахской ССР.

## **Положение Русской Православной Церкви в Казахстане к 1945 г.**

К 1943 г. в Казахской ССР были закрыты все храмы [11, л. 50]. Антирелигиозные действия советской власти лишили возможности духовенство, которое было в регионе, открыто совершать служение, многие священнослужители были репрессированы [20, с. 45]. В 1944 г. территория

Казахстана временно входила в состав Ташкентской и Среднеазиатской епархии, которой управлял епископ Кирилл (Поспелов) [32].

Из более чем 150 дореволюционных приходов не осталось ни одного, регулярно проводящего богослужения. Из 49 все еще сохранившихся зданий бывших церквей 46 использовалось для нужд Советского государства, а 3 здания были аварийном состоянии и нуждались в ремонте [11].

К началу 1944 г., согласно документам, на территории Казахстана действовало всего 2 церкви [19]. Одна из них — кладбищенская церковь в честь Всех святых — располагалась в городе Петропавловске, другая — Спасо-Преображенская кладбищенская церковь — в городе Уральске. В богослужениях в этих храмах также были перерывы.

Клир кладбищенской церкви в честь Всех святых, состоявший из священника Иоанна Никифоровича Виниченко и псаломщицы монахини Феодоры (Мурчич), был арестован в 1940 г. Поставленный на место настоятеля протоиерей Дмитрий Млодзяновский «был агентом НКВД, кроме того, связанный с обновленчеством. В 1941 г. с началом войны он был отправлен для агентурной работы на оккупированную территорию. Богослужения в храме были прекращены» [19]. Однако можно говорить о продолжении существования общины, так как в отчетных документах о взносах отображается, что храм платил отчисления в фонд обороны, и если в 1941 г. сумма отчислений была равна 1,3 т. р., в 1942 г. — 18,8 т. р., то в 1943 г. — 173 т. р. [19].

Спасо-Преображенская кладбищенская церковь в Уральске была закрыта накануне Великой Отечественной войны, в 1940 г.; клиру было предъявлено обвинение в контрреволюционной деятельности, что повлекло за собой осуждение на различные сроки. Открыта церковь была в ноябре 1943 г. при условии «выполнения всех ремонтных работ по зданию церкви» [25, с. 43]. Ключи были переданы новому настоятелю — священнику Никифору Сальникову

[25, с. 43–44]. Проявленная им в годы Великой Отечественной войны патриотическая позиция способствовала лояльному отношению властей к приходу в Уральске. На страницах «Приуральской правды» была опубликована переписка этого священника с И. В. Сталиным. Священник Никифор Сальников сообщал, что «верующие общины Преображенской церкви города Уральска внесли на строительство танковой колонны имени Дмитрия Донского 40 000 рублей и сам он внес из своих личных сбережений 65 тысяч рублей» [25, с. 44]. А председатель государственного комитета обороны поблагодарил общину Преображенской церкви города Уральска и лично настоятеля «за заботу о бронетанковых силах Красной Армии» [Там же].

### **Возобновление деятельности Алма-Атинской и Семипалатинской епархий**

В 1945 г. была возобновлена деятельность Алма-Атинской епархии. Постановлением Священного Синода при патриархе Московском от 13 июля 1945 г. было определено «епископом Алма-Атинским и Казахстанским назначить Преосвященного архиепископа Николая (Могилевского), до сих пор пребывающего на покое и проживающего в г. Челкар, и предложить Преосвященному Алма-Атинскому архиепископу Николаю поручить точно установить границы своей епархии путем переписи с епископами Ташкентским, Новосибирским и Свердловским, с донесением о сем Священному Синоду» [12, л. 7].

В 1947 г. была возобновлена деятельность Семипалатинской епархии, несмотря на позицию митрополита Николая (Могилевского), который писал: «Принимая во внимание тенденцию Семипалатинска на выделение в самостоятельную епархию, считаю нужным заявить, что открытие не только другой епархии в Казахстане, но и даже викариатства, является не целесообразным и ничем пока не вызывается» [13, л. 24]. Однако епархия была от-

крыта, а епархиальным архиереем назначен архиепископ Палладий (Шерстенников) (1896–1976) [29]. Он управлял епархией до ноября 1948 г. После него был назначен архиепископ Варсонофий (Гриневич), переведенный в 1950 г. на управление Чкаловской и Бузулукской епархией [9, л. 31]. В 1950 г. на руководство епархией был поставлен митрополит Варфоломей (Городцов) (1866–1956) [9, л. 66] до 1951 г. Он постоянно занимался богословской работой и просвещением мирян [16], после него осталось большое пастырское наследие [22]. После его перевода епархией временно управлял митрополит Николай (Могилевский) [23]. В 1955 г. Семипалатинскую епархию включили в состав Алма-Атинской епархии. Это было связано с хрущевской антирелигиозной кампанией, в рамках которой происходило укрупнение епархий [20, с. 46].

Митрополит Николай (Могилевский) прославленный как священноисповедник на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г., является знаковой фигурой для Православия в Казахстане [26]. Оказавшийся в Казахстане во время Великой Отечественной войны в качестве ссыльного, он стал здесь первым епархиальным архиереем возобновившей деятельность Алма-Атинской епархии.

Когда архиепископ Николай (Могилевский) прибыл в Алма-Ату 26 октября 1945 г., единственной действующей церковью в городе была Казанская. Архиерей активно выступал за возвращение Вознесенского кафедрального собора, но власти отказали. В результате митрополит Николай добился передачи Никольского храма, который стал кафедральным собором. Перед возобновлением в нем богослужений были проведены значительные ремонтные работы. Первая служба состоялась в апреле 1946 г. Архиепископ, а затем митрополит Николай активно открывал новые приходы, и к середине 1950-х гг. в Казахстане действовало 55 православных общин. Архиерей был почитаем как духовный наставник и молитвенник [17].

Проявляя внешнюю лояльность в вопросах церковно-государственных отношений, архиепископ Николай (Могилевский) в то же время пытался поддерживать и неофициальные формы православной религиозности, направляя священников для проведения тайных богослужений в незарегистрированных храмах Северо-Казахстанской области [18, с. 34].

### **Рост числа храмов и духовенства. Религиозность в городах и сельской местности**

Перемены государственной религиозной политики после Великой Отечественной войны остро обозначили необходимость решения вопроса с кадрами священно-служителей для открывавшихся епархий и храмов. В Казахстане большое значение для его решения имела возможность привлечения репрессированных священников, проживавших за штатом на территории Средней Азии и в Казахстане [10, л. 4]. Это позволило быстро решить кадровую проблему с нехваткой духовенства в регионе. Естественно, что власти к такому пути решения кадрового вопроса относились в целом настороженно. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров Казахской ССР С. Р. Вохменин 18 декабря 1948 г. писал, что в Казахской ССР числятся 13 зарегистрированных диаконов, из которых 5 — бывшие репрессированные [5, л. 1]. Исследователь этого периода в Казахской ССР священник Михаил Березин обращал внимание на то, что «к 1953 г. в Казахской ССР большая часть православного духовенства (53 из 91 священнослужителя, то есть — 58%) имела в прошлом судимость по политическим статьям Уголовного кодекса» [20, с. 46].

С 1950-х гг. Алма-Атинская епархия начала пополняться новыми православными верующими, что было связано с переселением народов СССР с Кавказа и Украины, а также с освоением целины в 50–60-х гг. про-

шлого века [27]. Увеличение численности населения в регионе констатировалось и уполномоченным Советом по делам Русской Православной Церкви при Совете министров Казахской ССР С. Р. Вохмениным. В своем письме в Москву он упоминает численность населения города Лениногорска в 1951 г.: «В отношении гор. Лениногорска надо указать, что население там в 1945 г. насчитывалось 60 600 человек, а в данное время, очевидно, около 100 000 человек, к тому же большинство составляют русские и украинцы поэтому открытие молитвенного дома там вызывалось необходимостью» [6, л. 12].

Если рассматривать сравнение численности верующих в городах и селах Казахстана, то в информационном отчете от 1 апреля 1951 г. С. Р. Вохменин указывает на снижение численности верующих в сельской местности «из-за удаления кулацкого и монашеского элемента» [6, л. 45]. В городе, напротив, складывается обратная ситуация: «Другое дело в городах, и особенно в городах Казахстана, где за последние годы осело много кулацкого элемента, высланного в свое время из сельской местности. Кроме того, здесь имеется старая интеллигенция, часть которой до настоящего времени не порвала своих отношений с церковью, и свое влияние стремится распространить на другие слои населения» [6, л. 45].

Верующие в Казахстане в 1944–1958 гг. настойчиво просили власти об открытии новых церквей. Если в 1944 г. в Казахской ССР действовало всего два храма, то к 1956 г. в республике насчитывалось 55 зарегистрированных общин и 98 священнослужителей. Большую роль в открытии новых храмов сыграл священноисповедник митрополит Николай (Могилевский), который регулярно об этом ходатайствовал. Увеличение ходатайств об открытии новых приходов было обусловлено возрастающей религиозностью населения: посещаемость храмов увеличивалась в среднем на 30%. Особую активность в период 1944–1958 гг. проявлял прп. Севастиан Карагандинский.

Усилиями его общины был зарегистрирован молитвенный дом в селе Большая Михайловка возле Караганды, община которого насчитывала около 600 человек. Поскольку многие храмы дореволюционной постройки государство не могло или не хотело освободить, распространение получили молитвенные дома — помещения разного назначения, в том числе жилые, приспособленные под храм.

Динамику изменения количества церквей и молитвенных домов в Казахстане мы можем видеть в приведенной ниже таблице. Из нее видно, что больше половины храмовых зданий были открыты в первые послевоенные годы и около 40 % в 1947–1948 гг.

*Динамика изменения количества церквей и молитвенных домов в Казахской ССР в 1947–1958 гг.*

Год	Кол-во открытых церквей	Молитвенный дом	Общее кол-во общин
1947	16	17	33
1948	16	36	52
1949	16	39	55
1950	16	39	55
1951	16	39	55
1952	13	42	55
1953	13	41	54
1954	13	41	54
1955	13	41	54
1956	13	41	54
1957	13	41	54
1958	13	41	54

## **Появление и упразднение Петропавловской епархии. Попытки ликвидации Алма-Атинской епархии**

Появление на короткий период самостоятельной Петропавловской епархии в чем-то было подготовлено деятельностью благочинного Петропавловского округа протоиерея Игнатия Кондратюка. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров Казахской ССР С. Р. Вохменин писал о нем в 1946 г., что протоиерея Кондратюка не удовлетворили ответы на вопросы, изложенные в его письме. Указание на необходимость ограничивать свою деятельность рамками благочиннического округа [по его мнению] подчеркивает уровень бюрократии и отсутствие гибкости в разрешении вопросов [4, л. 79]. Протоиерей Игнатий Кондратюк старался соответствовать ожиданиям властей, подчеркивая свою преданность Церкви и готовность к сотрудничеству. Он стремился к созданию самостоятельной епархии для северных областей и вскоре был переведен из региона [20, с. 51].

В 1956 г. был зарегистрирован как епископ Петропавловский — викарный архиерей Алма-Атинской епархии епископ Иосиф (Чернов) [7, л. 7].

С официальной инициативой создания Петропавловской епархии выступил архиепископ Иоанн (Лавриненко), направивший об этом письма патриарху Московскому и всея Руси Алексию I после завершения своего служения в качестве управляющего Алма-Атинской епархией [7, л. 43].

Краткое служение архиепископа Иоанна (Лавриненко), управлявшего Алма-Атинской епархией с 1956 по 1957 г. [21, с. 22] было сопряжено с рядом конфликтных ситуаций [15]. 12 марта 1957 г. он писал своему викарию епископу Петропавловскому Иосифу (Чернову): «Вы не смогли защитить авторитет епархиального архиерея, ни перед о.о. Исаакием и Анатолием, ни перед верующей

паствой собора. Она не достойна видеть и слышать архиерейскую службу, о чем я и Святейшему докладываю, сообщая и о Вашем выезде. Прошу не гневаться на меня за правдивое слово. Зла я Вам не желаю и знаю, что Вам скоро будет совсем хорошо, в Вашем же Петропавловске» [15, л. 23]. 14 марта 1957 г. епископ Иосиф стал правящим архиереем образованной Священным Синодом Петропавловской и Кустанайской епархии.

Архиепископ Ермоген (Голубев), временно управлявший Алма-Атинской епархией дважды, в 1955–1956 гг. и в 1958 г., по мнению некоторых исследователей, стал одной из ключевых фигур в укреплении Православия в Казахстане [30]. Его временное управление характеризовалось усилиями по сохранению традиций и обеспечению духовного осознания среди верующих [31]. Будучи временно управляющим епархией, он издавал указы управляющего епархией, образовал епархиальный совет [14, л. 14]. В то же время, исходя из сохранившейся переписки уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров Казахской ССР с Советом по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР именно архиепископ Ермоген выступал одним из инициаторов упразднения самостоятельной Алма-Атинской епархии и создания вместо нее викариатства Ташкентской епархии, обращаясь по этому поводу к уполномоченному [8, л. 32].

По словам исследователя А. Г. Косиченко, «В 1955 г. имелось намерение ликвидировать Казахстанскую епархию; клир, верующие и даже уполномоченный по делам РПЦ по Казахской ССР отстаивали епархию» [24, с. 72]. Попытки прекращения деятельности Алма-Атинской епархии предпринимались и позднее, в рамках масштабных антицерковных гонений 1958–1964 гг., развернутых по инициативе Н. С. Хрущева, однако в отличие от Семипалатинской епархии и просуществовавшей всего несколько лет Петропавловской епархии Алма-Атинская епархия сумела пережить все испытания советского периода своей истории.

Архиепископ Алексей (Сергеев), управлявший Алма-Атинской епархией в 1957–1958 гг., был уволен на покой по болезни [28, с. 31–32]. Он крайне отрицательно относился к появлению второй епархии в Казахской ССР, 7 августа 1957 г. писал патриарху Алексию I о том, что Петропавловскую епархию необходимо присоединить обратно к Казахстанской [15, л. 81, 83]. Ликвидация Петропавловской епархии произошла в 1960 г.

## **Заключение**

Попытки возрождения и развития церковной жизни в Казахстане предпринимались вплоть до 1960 г. Управляющий Алма-Атинской епархией в 1958–1960 гг. архиепископ Иннокентий (Леоферов) достаточно успешно решал кадровые проблемы, которые стояли перед епархией, пытался организовать епархиальную и приходскую жизнь [1; 2; 3]. В рамках набравших силу «хрущевских» гонений на Церковь такая инициативность архиерея не могла быть государством поддерживаема. В 1960 г. ему пришлось уйти за штат. Уже при новом управляющем Алма-Атинской епархии (объединенной в 1960 г. с Петропавловской) архиепископе, затем митрополите Иосифе (Чернове) произошло сокращение числа приходов и духовенства в Казахстане.

## **Литература**

1. Архив Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан (АМО РПЦ РК). Отчет о состоянии Алма-Атинской епархии за 1958 г.
2. АМО РПЦ РК. Отчет о состоянии Алма-Атинской епархии за 1959 г.
3. АМО РПЦ РК. Отчет о состоянии Алма-Атинской епархии за 1960 г.
4. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 258.

5. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 560.
6. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 829.
7. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1522.
8. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1621.
9. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 2. Д. 76.
10. ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 72415.
11. Центральный Государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 1709. Оп. 1. Д. 3.
12. ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1. Д. 5.
13. ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1. Д. 13.
14. ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1. Д. 82.
15. ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1. Д. 88.
16. *Андреев Н. В.* Сибирский Святитель: к 50-летию кончины митрополита Варфоломея // URL: [https://www.orthedu.ru/nskeparh/mitr\\_varfolom/sib-cv/svyatitel.htm](https://www.orthedu.ru/nskeparh/mitr_varfolom/sib-cv/svyatitel.htm) (Дата обращения: 09.11.2024).
17. *Афанасий (Кудюк), иером.* Митр. Алма-Атинский и Казахстанский Николай: (Некр.) // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12. С. 11–13.
18. *Березин М., свящ.* К вопросу об открытии церквей на территории Северо-Казахстанской области в период с 1943 по 1950 г. // Новосибирский временник. 2021. №1. С. 32–37.
19. *Березин М. А., свящ.* Приходское духовенство Северного Казахстана в контексте нового курса конфессиональной политики советского государства (1940–1950 гг.). URL: <https://doctorantura.ru/publications/prihodskoe-dukhovenstvo-severnogo-kazakhstan-a-v-kontekste-novogo-kursa-konfessionalnoj-politiki-sovetskogo-gosudarstva-1940-1950-gg/> (Дата обращения: 12.11.2024).
20. *Березин М., свящ.* Церковно-государственные отношения в Северном Казахстане (1943–1953 гг.) в аспекте деятельности Совета по делам Русской Православной Церкви // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 2 (10). С. 43–52.
21. *Диаковский А., прот.* Высокопреосв. архиеп. Иоанн (Лавриненко): Некролог // Журнал Московской Патриархии. 1986. № 2. С. 22.

22. Из духовного наследия митр. Новосибирского и Барнаульского Варфоломея: Дневник, ст., послания. Новосибирск, 1996. 326 с.

23. *Исаакий (Виноградов), архим.* Светлой памяти митрополита Алма-Атинского и Казахстанского Николая (к годовщине со дня кончины) // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 10. С. 11–13.

24. *Косиченко А. Г.* Исторический очерк деятельности РПЦ в Казахстане в годы советской власти (по материалам Центрального Государственного архива Республики Казахстан) // Православие и общество: грани взаимодействия: Сборник статей III Международной научно-практической конференции в рамках IX Забайкальских Рождественских образовательных чтений, регионального этапа XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений. 2019. С. 71–74.

25. *Кутищев В.* Спасо-Преображенская церковь в г. Уральске. Уральск, 2016. 52 с.

26. *Макарий (Веретенников), архим.* Патерик новоканонизированных святых: Священноисп. Николай (Могилевский), митр. Алма-Атинский // Альфа и Омега. 2004. № 2(40). С. 219–247.

27. *Малиновская Е. А.* Православие в Центральной Азии: истоки и современность // Полис. Политические исследования. 2008. № 2. С. 38.

28. *П. У.* Архиепископ Алексей (Сергеев), бывший Алма-Атинский: Некролог // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 6. С. 31–32.

29. *Сапсай Н., прот.* Митрополит Орловский и Брянский Палладий // Журнал Московской Патриархии. 1976. № 7. С. 23–24.

30. *Сухоруков А. Н.* Ермоген // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. С. 648–653.

31. *Шабалин О. А.* Проповедническая деятельность архиепископа Ермогена (Голубева) // Церковный историк. 2023. № 1 (11). С. 204–216.

32. *Ходаковская О. И.* Астанайская и Алматинская епархия // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. 3. С. 630.

*Игумен Агафангел (Тагуа)\**

**СЛУЖЕНИЕ МИТРОПОЛИТА  
ИОСИФА (ЧЕРНОВА) В КАЗАХСТАНЕ  
ПОСЛЕ «ХРУЩЕВСКИХ» ГОНЕНИЙ  
НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ  
(1965–1975 гг.)**

*В статье на материалах Государственного архива Российской Федерации, Архива Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан, воспоминаний современников исследуется положение Русской Православной Церкви в Казахстане после завершения «хрущевских» гонений». В центре внимания автора — служение митрополита Иосифа (Чернова) в Алма-Атинской епархии. Исследованы жизнь епископа Иосифа в Казахстане до назначения управляющим Алма-Атинской епархией, его отношения с уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров Казахской ССР. Анализируется состояние этой епархии в период служения владыки Иосифа. Приводятся статистические данные о приходах и духовенстве, взносах в Фонд мира, обеспеченности епархии свечами и церковной утварью. Документы и воспоминания современников показывают сложность и неоднозначность личности и жизненного пути иерарха.*

*Ключевые слова: митрополит Иосиф (Чернов), Алма-Атинская епархия, Совет по делам Русской Православной Церкви, уполномоченный, отчет, характеристика.*

---

\* Автор — помощник митрополита в Представительстве Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан в г. Москве, доктор медицинских наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела организации научных исследований ФГБУ «Научно-клинический центр оториноларингологии ФМБА России», г. Москва.

## **Введение**

Митрополит Иосиф — один из наиболее известных архипастырей, проходивших служение в Казахстане. Отношение к его личности и служению неоднозначно. С одной стороны, в Митрополичьем округе в Республике Казахстан ведется работа по «сбору сведений о служении, исповедническом подвиге и народном почитании митрополита Иосифа (Чернова)» [18]: его именем назван духовно-культурный и административный центр на территории Иверско-Серафимовского женского монастыря в Алма-Ате [19]; в здании, где в 1950–1980-е гг. находилось Алма-Атинское епархиальное управление, организуется дом-музей исповедника веры митрополита Иосифа (Чернова) [20], что находит отражение на официальном сайте Московской Патриархии. С другой стороны, в 2024 г. решение о политической реабилитации иерарха, подвергавшегося репрессиям, «признано прокуратурой Ростовской области незаконным и отменено, ввиду того что "его пособничество оккупантам в годы Великой Отечественной войны подтверждено материалами уголовного дела"» [27]. При этом уже существуют критические мнения по поводу этого решения, основанные на историческом и юридическом анализе имеющейся информации [21].

## **Сложности в оценке личности митрополита Иосифа (Чернова)**

Сложность личности митрополита Иосифа, при его внешней простоте поведения, не дает оснований историку для однозначных «черно-белых» оценок при изучении его архипастырского служения и духовного наследия. Монахиней Сергией (Королевой В. В.) собран большой объем воспоминаний очевидцев о митрополите Иосифе, его записей, выписок из архивных уголовных дел, который был обобщен в выдержавшей шесть изданий книге «Свет

радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф» [28]. Опубликованная информация позволяет достаточно объемно представить личность архиерея, неоднозначность поведения которого способствовала тому, что рассказы о нем при их последующих пересказах обростали все новыми подробностями и в итоге могли не вполне соответствовать событиям, происходившим в реальности.

Например, митрополит Ириней (Середний), управлявший Алма-Атинской епархией в 1982–1984 гг., записал рассказ одной женщины о том, как митрополит Иосиф наказал тех, кто не хотел его принимать как правящего архиерея в Алма-Ате. «Ты будешь лаять, ты петухом петать. А ты будешь до конца своих дней об этом рассказывать и от этого страдать», — говорил митрополит Иосиф [28, с. 206].

Необходимо отметить, что митрополиту Иринееву эту информацию несколько раз передавала весьма странная женщина, которая «об этом рассказывала до конца своей жизни» [28, с. 207]. Бросается в глаза путанность и неполнота информации о событиях в Алма-Атинской епархии в период между кончиной митрополита Николая (Могилевского) и назначением архиепископа Иосифа (Чернова) [28, с. 205].

По воспоминаниям протоиерея Валерия Захарова, митрополит Иосиф «нес особый подвиг, который у носителей архиерейского сана встречается крайне редко. Это подвиг юродства. И многие архиереи того времени не всегда серьезно воспринимали Владыку Иосифа, потому что не понимали его поведения и видели в нем такого своеобразного чудака, который позволяет себе поюродствовать в каких-то ситуациях» [28, с. 179].

Про юродство иерарха упомянуто даже в официальном некрологе на его смерть в «Журнале Московской Патриархии»: «Он действительно явил своей жизнью особенные свойства христианства, и особенно в подвиге юродства» [29, с. 13].

Архимандрит Макарий (Веретенников), также подготовивший объемный том материалов, посвященный митрополиту Иосифу [25], утверждал, что «если говорить о митрополите Иосифе как о юродивом, то надо сказать, что, прежде всего, это был иерарх, святитель, подвижник. А юродство проявлялось в личном общении, хотя я бы не сказал, что оно выражалось очень ярко» [28, с. 239].

### **Владыка Иосиф (Чернов) в оценках республиканских уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви**

Для изучения личности, жизненного пути и служения митрополита Иосифа (Чернова) значительный интерес представляет его личное дело, которое велось в Совете по делам Русской Православной Церкви (с 1965 г. в Совете по делам религий) при Совете министров СССР. В настоящее время личное дело находится на хранении в Государственном архиве Российской Федерации [4].

Профессор протоиерей Алексей Марченко пишет о делах церковных иерархов, что «ценность этих документов заключается в том, что они дают исследователю богатую информацию о личности иерарха, его семье, ближайших родственниках, воспитании, образовании, деятельности до и после принятия сана. Некоторые иерархи, обладая незаурядными литературными способностями, в своих автобиографиях рассказывают о наиболее ярких событиях жизненного пути» [23, с. 98].

Написанная в 1961 г. архиепископом Иосифом (Черновым) автобиография, отложившаяся в деле, соответствует данной характеристике. Так, архиерей писал: «Я в раннем возрасте был разочарован семейной жизнью, видя всегдашние недоразумения и различия характеров отца и второй матери, которая относилась ко мне как к своим детям хорошо. В 1910 г. я ушел в Белинечский монастырь близ Могилева. Встретившись с образованным

архимандритом настоятелем того монастыря, который влил в меня дух желания заняться самообразованием и шутя всегда говаривал: "архиереев у нас невежд не ставят, хотя бы он и святостью просиял"»[4, л. 12–12об.].

В деле митрополита Иосифа (Чернова) имеются также характеристики, которые давали архиерею республиканские уполномоченные Совета.

В феврале 1957 г., когда решался вопрос о назначении епископа Иосифа управляющим отдельной Петропавловской епархией, Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров Казахской ССР С. Р. Вохменин сообщал о нем в центральный аппарат Совета: «После возвращения из заключения в 1940 г. Иосиф проживал в г. Азове, работал сторожем в детдоме. В 1941 г. имел от митрополита Сергия назначение епископом в Краснодар, но не получил пропуска на проезд. Узнав, что служителей культа отправляют вглубь страны и отбирают паспорта, он решил скрыться, ожидая немцев. С приходом немцев стал епископом в Таганроге. Через некоторое время был вызван в гестапо, где от него потребовали сообщать о коммунистах, комсомольцах и евреях. От сотрудничества отказался. Епископом служил около двух лет, но был лишен права управления. При отступлении немцев был отвезен в Умань и заключен в тюрьму. За несколько дней до отступления немцев за взятку, данную верующими коменданту, был помещен в изолированную кладовую, в силу чего спасен от смерти. В Умани был членом комиссии по расследованию зверств немцев. В апреле 1944 г. от митрополита Сергия получил вызов в патриархию. Доехав до Киева на автомашине, был там арестован и доставлен в Москву. Ему предложили объяснить, почему он остался в живых, тогда как в документах, доставленных из Умани, числится расстрелянным гестаповцами. Вышеуказанному объяснению, как он говорит, не поверили и отправили в Ростов, где в 1946 г. (после двух лет предварительного заключения)

был осужден на 10 лет. Наказание отбывал в лагерях Челябинска и Караганды» [4, л. 8–9].

Сам архиепископ Иосиф (Чернов) в написанной 13 ноября 1961 г. автобиографии заявлял: «Любя Церковь и дух наш русский — немцы понимали во мне это чувство, и соблазняли и пугали и обещали гарантировать безопасность в послушании им и работе в их пользу с амвона, чего я не мог делать, а вместо того я служил как мог людям, которые скрывались от немцев. И сейчас есть те люди в живых... <...> Служу и ныне Родине, как и раньше!» [4, л. 12 об.].

В 1961 г. уполномоченный С. Р. Вохменин дал такую характеристику архиепископу Иосифу, ставшему управляющим Алма-Атинской епархией: «В 1944 г. за связь с немцами был осужден на 10 лет. Срок отбывал в Карагандинских лагерях. После освобождения в 1954 г. некоторое время проживал в г. Кокчетаве. <...> С образованием в 1957 г. Петропавловской епархии был назначен управляющим данной епархией. В 1960 г. в связи с ликвидацией епархии переведен в Алма-Атинскую епархию. Первое время (1957–1958 гг.) в его церковной деятельности наблюдалась некоторая активизация, в частности имели место случаи привлечения молодежи для прислуживания во время архиерейской службы. Для налаживания церковной жизни делал частые выезды по областям. <...> За последние годы после соответствующих разъяснений его деятельность значительно изменилась. Он совершенно отказался от привлечения молодежи для прислуживания в церкви. Принимает решительные меры к тем служителям культа, которые допускают те или иные нарушения советского законодательства. <...> За последнее время через Иосифа проведен ряд полезных мероприятий. Полагаю, что и в дальнейшем его можно будет использовать в данном направлении» [4, л. 5–6].

Тот же С. Р. Вохменин в написанной в 1964 г. характеристике на архиепископа Иосифа отмечал, что «за по-

следние три года им был посвящен в служители культа только один диакон в возрасте 70 лет» [4, л. 15].

Уполномоченный Совета по делам религий при Совете министров Казахской ССР К. Кулумбетов в характеристике на архиепископа Иосифа, написанной в 1967 г., писал: «Архиерей считает, что служители культа, которые находят, что отстранение их от хозяйственных вопросов в общинах якобы ограничивает их влияние на верующих, глубоко ошибаются. Это понятие, заявляет он, присуще только отдельным отсталым служителям культа, которые, не надеясь на свои духовные силы и богословские познания, пытаются завоевать у верующих авторитет путем разных хозяйственных действий. <...> Недостаток духовенства пытается пополнять за счет заштатного духовенства ранее уволенного по тем или иным причинам, а также рукоположения новых лиц из числа обслуживающего персонала церквей, в частности иподиаконов» [4, л. 21].

В деле имеется также справка о приеме митрополита Иосифа 26 марта 1971 г. в преддверии Поместного Собора Русской Православной Церкви заместителем председателя Совета по делам религий при Совете министров СССР В. Г. Фуровым, в ходе которого архиерей выразил свою поддержку митрополиту Пимену (Извекову) как иерарху самому достойному, чтобы стать патриархом Московским и всея Руси, и отметил, что решения Архиерейского Собора 1961 г. (об отстранении духовенства от хозяйственной жизни в приходах) «правильно определили положение священников в религиозном обществе, и возвращаться к изменению этого решения нет смысла» [4, л. 26].

### **Епископ Иосиф (Чернов) в Казахстане до назначения управляющим Алма-Атинской епархией**

В Казахстан епископ Иосиф попал в 1948 г. как заключенный Карлага — одного из крупнейших испра-

вительно-трудовых лагерей той эпохи, находившегося в Карагандинской области (до этого с 1946 г. епископ пребывал в Челябинском лагере особого назначения). В 1954 г. его выпустили из Карлага и этапировали в ссылку в поселок Ак-Кудук Кокчетавской области на вечное поселение. Но 10 апреля 1956 г. приказ о вечном поселении был отменен [28, с. 108–109]. После этого некоторое время служил настоятелем храма в Кокчетаве и почетным настоятелем в Петропавловске, а 22 ноября 1956 г. был назначен епископом Петропавловским, викарием Алма-Атинской епархии [22].

Уполномоченный по делам Русской Православной Церкви при Совете министров Казахской ССР С. Р. Вохменин в отчетно-информационном докладе за первое полугодие 1956 г. писал: «В соответствии с указом Синода от 22 ноября 1956 г. бывший епископ Таганрогский Иосиф (Чернов Иван Михайлович) зарегистрирован викарием Алма-Атинской епархии по Северо-Казахстанской и Кокчетавской областям Казахской ССР» [1, л. 7].

18 марта 1957 г. епископ Иосиф стал правящим архиереем выделенной из Алма-Атинской Петропавловской и Кустанайской епархии. 25 февраля 1958 г. был возведен в сан архиепископа [22]. В сентябре 1960 г. Петропавловская епархия была ликвидирована и опять вошла в состав Алма-Атинской, управляющим объединенной епархией стал архиепископ Иосиф (Чернов). В годовом отчете патриарху Алексию владыка писал, что «в состав Алма-Атинской епархии на 1 января 1961 г. входит весь Казахстан» [6, л. 1].

В 1958 г. на территории Казахской ССР в составе Алма-Атинской и Петропавловской епархий насчитывалось 60 церквей и молитвенных домов, из них 32 — в городах, 19 в сельской местности и 9 — в рабочих поселках [3, л. 2].

## Отчеты о состоянии Алма-Атинской епархии как источник информации о служении митрополита Иосифа

Согласно «Положению об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г. [26], «епархиальные архиереи представляют Патриарху ежегодно отчет по установленной форме по вверенным им епархиям (III, 31)» [26, с. 5]. В рамках установленной общей формы архиереи по-разному писали эти отчеты.

В книге монахини Сергии (Королевой) приводится информация о том, что «секретарем епархиального управления при владыке Иосифе был протоиерей Стефан Теодорович, который приезжал на Минина (т. е. на работу в епархиальное управление. — *Авт.*) несколько раз в месяц, в основном на обед. Была машинистка Татьяна Павловна. Но всю текущую канцелярскую работу по большей части выполнял сам Владыка. В его лице сочетались и секретарь, и машинистка, и делопроизводитель. В углу кабинета Владыки стояла зингеровская пишущая машинка, и днем и поздно вечером можно было слышать, как он одним пальцем стучит по ней» [28, с. 156]. Исходя из этого можно предположить, что епархиальные годовые отчеты аутентично отражают личный взгляд архиепископа, а затем митрополита Иосифа на состояние Алма-Атинской и Казахстанской епархии.

В архиве Митрополичьего округа в Республике Казахстан сохранились отчеты за 1960–1975 гг., за исключением утраченных по каким-то причинам отчетов за 1964, 1965 и 1967 гг. Эти документы позволяют многое узнать как о самом митрополите Иосифе (Чернове), так и о Православной Церкви в Казахстане в 1960–1975 гг.

В связи с присоединением к Алма-Атинской епархии Петропавловской в ней выросло число духовенства и приходов. Если на 1 января 1960 г. в Алма-Атинской епархии было 73 священника и 10 диаконов, то на 1 января 1961 г. стало 88 священников и 16 диаконов [6, л. 3–4].

1 января 1960 г. был 41 действующий приход [5, л. 4], то на 1 января 1961 г. их стало 56 [6, л. 5]. В то же время можно отметить снижение числа приходов на территории Казахской ССР на 4 единицы по сравнению с 1958 г.

С вступлением на Алма-Атинскую кафедру архиепископа Иосифа архиерейские богослужения в кафедральном соборе Алма-Аты стали регулярными не только в воскресные дни, но и в будни. Новый управляющий епархией служил по вторникам, средам, пятницам, после Литургии читал акафисты. За период с 15 сентября до конца 1960 г. только в Никольском кафедральном соборе им было совершено 70 богослужений, а также 12 — в других храмах епархии [6, л. 6].

В 1960 и 1961 гг. обязанности секретаря епархии исполнял протоиерей Павел Либов [7, л. 2]. В 1962 г. их стал исполнять протоиерей Стефан Теодорович, являвшийся одновременно настоятелем Алма-Атинского кафедрального собора [9, л. 2]. Священник совмещал эти послушания и в последующие годы до конца служения архиепископа, а затем митрополита Иосифа в Казахстане. Отчет за 1962 г. составляет всего 5 листов (за 1960 г. — 18 листов, за 1961 г. — 11 листов); в отличие от предыдущих отчетов он не структурирован.

В отчете Преосвященного Иосифа патриарху за 1966 г. указано наличие в Алма-Атинской епархии 46 приходов (вместо 44 в 1962 г.), но еще два — Алгинский и Челкарский молитвенные дома не были зарегистрированы. При этом в Алгинском служили священники Актюбинского молитвенного дома, а Челкарский имел намеченного кандидата в священники [9, л. 2].

В 1966 г. архиерей совершил 4 священнических и 3 диаконских хиротонии. На 1 января 1966 г. в епархии было 64 священника и 7 диаконов, на 1 января 1967 г. стало 66 священников и 7 диаконов [9, л. 2–3]. Упоминается лояльное отношение казахов к православной религии [9, л. 5]. Число церковных пенсионеров выросло до 77 [9, л. 6].

К отчету владыки Иосифа патриарху за 1968 г. приложен список действующих приходов с указанием священнослужителей, которые проходили в них служение [10, л. 8–14]. Такой же список прилагался и к отчетам за следующие годы. В 1968 г. уже все 46 приходов были зарегистрированы, при этом Алгинский был приписным к Актюбинскому молитвенному дому, находившемуся в 40 километрах [10, л. 2]. Если на 1 января 1968 г. в епархии было 65 священников и 8 диаконов, то на 1 января 1969 г. число священников не изменилось, а диаконов стало 9. За год были почислены за штат 4 священника и 2 диакона, архиепископом Иосифом были совершены 2 иерейских и 3 диаконских хиротонии [10, л. 3].

В течение 1968 г. архиерей посещал храмы в целом ряде областей Казахстана: Алма-Атинской, Джамбульской, Павлодарской, Целиноградской, Карагандинской, Уральской, Чимкентской [10, л. 4–5]. Число церковных пенсионеров в 1968 г. составило 72 человека [10, л. 7]. В 1968 г. архиепископ Иосиф был возведен в сан митрополита [22].

На 1 января 1970 г. в епархии стало 64 священника и 10 диаконов, архиереем были совершены 2 священнические и 3 диаконские хиротонии [11, л. 3]. Число приходов осталось прежним. Выездная деятельность управляющего епархией уже не была столь активна, как в 1968 г., он посещал приходы в Алма-Атинской и Карагандинской областях [11, л. 4]. Число церковных пенсионеров сократилось до 68 человек [11, л. 6].

На 1 января 1971 г. в епархии осталось 63 священника и 9 диаконов [12, л. 3]. Информации о хиротониях нет [12, л. 2–3]. Число приходов оставалось прежним. Архиепископ Иосиф посещал приходы в Талгаре, Каскелене и Узун-Агаче [12, л. 4]. Число церковных пенсионеров в 1972 г. сократилось до 72 [12, л. 5].

На 1 января 1972 г. в епархии было 64 священника и 10 диаконов, архиерей совершил 5 иерейских хиротоний [13, л. 2–3]. Управляющий епархией посещал приходы в

Караганде, Георгиевке, Талгаре, Каскелене, Талды-Кургане [13, л. 3].

В 1972 г. число приходов сократилось до 45 [14, л. 1]. Число священнослужителей на конец 1972 г. составляло 62 священника и 11 диаконов [14, л. 2]. Управляющий епархией посетил приходы в Георгиевке, Талгаре, Талды-Кургане, Каскелене [14, л. 3]. Число церковных пенсионеров в 1972 г. сократилось до 60 [14, л. 4], а в 1973 г. — до 53 человек [15, л. 3], но в 1974 г. выросло до 59 человек [16, л. 3].

В 1974 г. в епархии осталось 44 прихода [16, л. 1]. К концу 1973 г. было 65 священников и 11 диаконов, на конец 1974 г. было 66 священников и 10 диаконов, архиерей совершил 4 иерейские хиротонии [16, л. 5]. В 1974 г. митрополит Иосиф выезжал в Талгар, Каскелен и Георгиевку [16, л. 2].

### **Экономические проблемы Алма-Атинской епархии**

С 1965 г. в епархиальном отчете начинают приводить информацию о суммах взносов, которые приходы «на добровольных началах вносят в Фонд мира». Анализируя данные о суммах взносов в годы управления Алма-Атинской епархией владыкой Иосифом (табл. 1), можно констатировать тенденции к их более чем двукратному увеличению в 1970 г. по сравнению с 1965 г. и почти трехкратному — в 1973 г. по сравнению с 1965 г. Для сравнения: в 1971 г. взносы приходов на содержание органов церковного управления составили 173, 5 тыс. руб. [13, л. 4–5], т. е. почти вдвое меньше, чем взносы в Фонд мира.

*Таблица 1  
Взносы от Алма-Атинской епархии в Фонд мира*

№	Год	Сумма взносов, тыс. руб.
1	1965	124
2	1966	134,6
3	1967	150
4	1968	163

5	1969	227,5
6	1970	256,75
7	1971	322,75
8	1972	346,15
9	1973	331,65
10	1974	330,05
11	1975	216,172

Составлено по: 11, л. 6; 12, л. 6; 13, л. 5; 14, л. 4; 15, л. 3; 17, л. 3

Интерес представляют и данные о количестве свечей, которые изготавливала епархиальная свечная мастерская в годы, когда архиепископ, затем митрополит Иосиф управлял Алма-Атинской епархией (табл. 2). Оценивая количество произведенных свечей, необходимо понимать, что их производство зависело не только от потребностей приходов, но и от того, сколько свечей будет разрешено государством изготовить. Искусственный дефицит церковных товаров, связанный с ограничениями на возможность их производства, приводил к тому, что, например, в 1971 г. «приходы Алма-Атинской епархии снабжались товарами со склада епархиального управления, но их заявки исполнялись на 50 %. Особенно большой спрос на нательные крестики, поминания, покрывала, иконы, кафельный уголь, подсвечники, семисвечники, кадила, дароносицы, лампады. Причиной неудовлетворительного снабжения приходов явилось недостаточное снабжение епархиального склада центральным складом Московской Патриархии» [13, л. 4].

Таблица 2

*Производство свечей свечной мастерской Алма-Атинской епархии*

№	Год	Количество
		изготовленных свечей, тонн
1	1960	8,94
2	1961	12
3	1963	13,2

4	1966	15,3
5	1968	22
6	1969	22
7	1970	22,752
8	1971	24
9	1972	22
10	1973	23
11	1974	22,35
12	1975	23

Составлена по: 6, л. 16; 7, л. 10; 9, л. 6; 10, л. 5; 12, л. 5; 13, л. 4; 14, л.3; 16, л. 4; 17, л. 3

4 сентября 1975 г. митрополит Иосиф (Чернов) скончался, отчет за 1975 г. патриарху Алексию отправлял уже новый управляющий Алма-Атинской епархией епископ Серафим (Гачковский) [17, л. 3].

## Заключение

Митрополит Иосиф (Чернов) стал управляющим Алма-Атинской епархией в разгар развернутых Н. С. Хрущевым антицерковных гонений. В период его управления епархией произошло сокращение православных приходов в Казахстане, хотя и не в таком масштабе, как указано в статье в «Православной энциклопедии» [22]: в 1961 г. в Алма-Атинской епархии было не 85 приходов, как ошибочно приведено в статье, а даже после объединения с Петропавловской епархией их стало всего 56 [6, л. 5]. Их численность сократилась до 44 в 1962 г. и оставалась неизменной до 1974 г. Сократилась численность духовенства Алма-Атинской епархии: на 1 января 1961 г. было 88 священников и 16 диаконов; на 1 января 1975 г. осталось 66 священников и 10 диаконов.

В своих оценках реформы приходского управления 1961 г. и ее последствий митрополит Иосиф (Чернов) принципиально расходился с архиепископом Ермогеном (Голубевым), который дважды временно управлял Алма-

Атинской епархией – с ноября 1955 по 31 мая 1956 г., а затем с 21 февраля по 28 августа 1958 г. Находясь на покое Преосвященный Ермоген «посвятил себя разработке документов, распространение и публикация которых за рубежом могли бы подвигнуть Московскую Патриархию и Совет по делам Русской Православной Церкви <...> к отмене приходской реформы» [24, с. 327]. Митрополит Иосиф (Чернов) не был столь же критичен в отношении существующих порядков приходского строя.

Архиепископ Ермоген был сторонником объединения епархий и немногочисленных приходов Казахстана и Средней Азии под его управлением. Он добивался упразднения Алма-Атинского епархиального управления и создания викариатства, подчиненного Ташкентской епархии [2, л. 32]. Напротив, митрополит Иосиф видел перспективы дальнейшего развития епархиальной жизни в Казахстане. За время своего служения он стабилизировал положение Алма-Атинской епархии и окончательно снял вопрос о ее ликвидации.

## **Литература и источники**

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1522.
2. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1621.
3. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1726.
4. ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 7. Д. 154.
5. Архив Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан (АМО РПЦ РК). Отчет по Алма-Атинской епархии за 1959 г.
6. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1960 г.
7. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1961 г.
8. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1962 г.
9. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1966 г.
10. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1968 г.
11. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1969 г.

12. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1970 г.
13. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1971 г.
14. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1972 г.
15. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1973 г.
16. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1974 г.
17. АМО РПЦ РК. Отчет ... за 1975 г.
18. В Алма-Ате состоялось расширенное заседание Комиссии по канонизации святых Казахстанского Митрополичьего округа. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5318602.html> (дата обращения 3.12.2024).
19. В Алма-Ате состоялось освящение духовно-культурного и административного центра имени митрополита Иосифа (Чернова). URL: <https://mitropolia42.ru/150509> (дата обращения 3.12.2024).
20. В отреставрированном историческом здании бывшего епархиального управления в Алма-Ате начато создание дома-музея исповедника веры митрополита Иосифа (Чернова). URL: <http://eparchia.patriarchia.ru/db/text/6091272.html> (дата обращения 3.12.2024).
21. *Закатов А. Н.* Тревожная тенденция. URL: <https://proza.ru/2024/10/30/247> (дата обращения 3.12.2024).
22. *Макарий (Веретенников), архим.* Иосиф. URL: <https://www.pravenc.ru/text/578561.html> (дата обращения 9.12.2024).
23. *Марченко А. Н., прот.* Личные дела высшего духовенства Русской Православной Церкви для изучения церковно-государственных отношений 1943–1985 гг. // Отечественные архивы. 2007. № 4. С. 96–104.
24. *Марченко А. Н., прот.* «Приходская реформа» 1961 г. как вызов единству Церкви // XXI ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2011. С. 324–329.
25. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов) / Сост.: Архим. Макарий (Веретенников). М., 2005. 527 с.
26. Положение об управлении Русской Православной Церкви. Принято Поместным Собором Русской Православной Церкви 31 января 1945 г. Московская Патриархия. 1945. 8 с.
27. Прокуратура отменила дело о реабилитации митрополита Иосифа Чернова. URL: <https://reldoday.com/news/prokuratura->

otmenila-delo-o-reabilitacii-mitropolita-iosifa-chernova/ (дата обращения 3.12.2024).

28. Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. М.: Паломник, 2012. 6-е изд., доп. 736 с.

29. *Теодорович С., прот., Иванов Б., свящ.* Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф: Некролог // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 12. С. 10–15.

## **CONTENTS**

CHURCH AND SOCIETY

*Yershov V.V.* Reader, graduate of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, staff member of the Foundation for Humanitarian Projects “My History.”

**Religious Policy of the USA towards Russia.....7**

The article examines various aspects of the religious policy of the United States towards Russia. It is well known that non-traditional religious movements that began active missionary work in Russia after the collapse of the USSR were agents of the Western, in particular American influence, propagating not only their own interpretations of Christianity, but also liberal values. The Russian Orthodox Church has always been the pillar of the Christian tradition in Russia, upholding the worldview, characteristic of the Russian society throughout its history. For this reason, it became a special focal point of the U.S. religious policy. The author bases his research on the Russian laws and regulations governing the interaction of religious organizations in the territory of the Russian Federation, as well as on official reports by the U.S. specialized government agencies on confessional landscape in various countries, and on research works by foreign authors regarding the cultural and religious status of Western countries. In his research the author applies analytical and comparative methods.

Keywords: religious policy, quasi-religious organization, religion, Protestant groups, Russian Orthodox Church, U.S. Department of State.

*Zvonarev, Sergiy, archpriest.* PhD in Theology, Secretary for Far Abroad Countries of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

**Relations between the Russian Orthodox Church and the Soviet State in the International Arena, 1960–1972.....21**

The article focuses on the relationship between the Russian Orthodox Church and the Soviet state in the international arena in the times when the Department for External Church Relations was headed by Metropolitan Nikodim (Rotov), whose 95th birthday was celebrated in 2024. That was the time of the theomachist authorities’ attack on the Church in the form of an anti-religious campaign under Khrushchev’s government, but it was also the time of intensified international initiatives of the Moscow Patriarchate which, as the Soviet officials believed, served the authorities’ interests. Playing the key role in implementing the government anti-religious policy was the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church that, on the one hand, facilitated the international activities of

the Moscow Patriarchate but, on the other hand, did everything it could to undermine the internal life of the Church. The Church's external activities were never free from the Soviet control, with the actual extent of interference directly depending on specific aims of the Soviet foreign policy. By engaging in inter-Orthodox contacts and international Christian initiatives, the senior officials of the Department for External Church Relations gained a platform from which the voice of the Russian Church could be heard throughout the world. The growing influence and authority of the Moscow Patriarchate abroad could offer hope that the Church would retain its structure within the Soviet Union. However, the Church's international activities enabled to save from closure only those churches, monasteries and theological institutions that were deemed necessary by the authorities for the Church to continue its service in the international arena. The article is based on both published and previously unpublished documents from church and state archives, as well as researches by contemporary historians.

Keywords: Department for External Church Relations, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church (for Religious Affairs), church-state relations in the Soviet period, Soviet atheistic policy, Metropolitan Nikodim (Rotov).

**THEOLOGY**

*Osipian B.A.* PhD in Law, legal adviser, advocate, defense lawyer, law drafter, legal scholar, researcher, teacher.

**The 1166 Encyclical Epistle of the Armenian Catholicos Nerses Shnorhalee as a Trustful Source of Medieval Armenian Legal Consciousness.....45**

In his article, the author, through a general review and thorough analysis of one of the most prominent set of provisions of the medieval canon law and legislation, presents reliable evidence of the beneficial effect of the originally true and traditional Christian faith of the Armenian people, its centuries-old true legal consciousness, proper sense of justice, lawful and expedient mandatory law, as well as due and speedy justice, on the basis of which a stable people's rule of law (legal order) could and should be established and maintained, which, ultimately, may and should be aimed at and reliably lead to the promised personal spiritual salvation of every virtuous, free and responsible person as a spiritual fellow citizen in eternal life in the imperishable universal Fatherland – the Kingdom of Heaven. Keywords: Armenian canon law, beneficial effect of Christian faith, true legal consciousness, sense of justice, lawful and expedient mandatory law, stable national order, spiritual salvation of every person.

*Skulkina O.V.* Master's student at Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

**Pope Francis and Present-Day Discussions on Gender Issues in the Roman Catholic Church.....66**

In this article, the author examines the evolution of the discussions on gender in the Roman Catholic Church since the election of Pope Francis, pointing out that under the incumbent pontiff they have undergone significant changes. The pontiff's standpoint has as its aim the recognition of human dignity of every individual, regardless of their gender identity. He emphasizes the importance of love and acceptance, which creates a new space for discussion on gender issues within the RCC. The author shows an increasing relevance of the present-day numerous debates not only over gender equality, which get more intense among Catholic intellectuals and ordinary Catholics in view of the global trend of equalising the rights of different gender groups, but also over the issues related to gender and sexual identity, the role of women in the Church, and the rights of sexual minorities subjected to discrimination within the traditional conservative approach.

Keywords: Roman Catholic Church, Pope Francis, gender issues, feminism, gender, sex.

**HISTORY OF THE CHURCH**

*Firsov S.L.* Dr. Sci. (History), professor at the Department of History of Religions and Theology at the Herzen University, professor of the St. Petersburg Theological Academy, member of Dissertation Councils on Theology in Moscow and St. Petersburg.

**Mythologization of Memory. St. John of Kronstadt and the Problem of "Johnatism" (On the History of Kronstadt Beacon Magazine, 1906-1912).....87**

The article looks at the history of the Kronstadt Beacon magazine. Its publishers, enthusiastic admirers of St. John of Kronstadt, focused less on telling about his life and ministry than on drawing the "image of the saint." Guided by their own ideas of holiness, they disparaged everything that contradicted the "official nationality theory." As the author strives to demonstrate, "veneration before glorification" can be tempting, leading sincere but naive believers into such a state that church authorities start regarding them as sectarians, while they sincerely consider themselves to be true guardians of "Orthodoxy, Autocracy, and Nationality." The first issues of the Kronstadt Beacon magazine were published in St. John's lifetime, and the article tells about the magazine's publishers and content, demonstrating how the publishers sought to show and prove their unconditional loyalty to both church and secular authorities. The article also examines the reasons behind the magazine's closure in 1912.

Keywords: Holy Righteous John of Kronstadt, Orthodox Russian Church, Kronstadt Beacon magazine, “Johnatism,” myth, memory, apocalypse, Khlysty sect, veneration, holiness, religion.

*Ivanov, Evgeny, archpriest.* Postgraduate student of the Department of Church History and General Humanitarian Disciplines of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, acting rector of the Almaty Orthodox Theological Seminary.

**Orthodoxy in Kazakhstan in 1943–1958: Period of Attempts to Revive Church Life.....157**

The article based on the documents of the State Archive of the Russian Federation, the Central State Archive of the Republic of Kazakhstan, and the Archive of the Metropolitan District in the Republic of Kazakhstan, the article explores the endeavors to revive church life in Kazakhstan undertaken in 1943–1958. In particular, it focuses on the situation of the Russian Orthodox Church in the Kazakh SSR by 1945, the resumed activity of the Alma-Ata and the Semipalatinsk Dioceses, and the liquidation of the Semipalatinsk Diocese. Among other topics explored in the article are the establishment and subsequent abolishment of the Petropavlovsk Diocese that had only existed for three years, and attempts to liquidate the Alma-Ata Diocese initiated by, among others, one of the church hierarchs. The author points out the increased number of churches and clergymen within the historical period under examination and explores religiosity of the population in cities and rural areas of Kazakhstan at the time. As is emphasized in the article, attempts to revive and promote church life in Kazakhstan continued up until 1960.

Keywords: Kazakh SSR, Commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, diocese, parish, bishop, believers, archival documents.

*Agafangel (Gagua), hegumen.* Doctor of Medicine, Cand. Sci. (Theology), Professor, assistant to the Metropolitan at the Moscow Office of the Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan, leading researcher at the Department of Scientific Research Organization of the Federal State Budgetary Institution “Research and Clinical Center of Otorhinolaryngology of the Federal Medico-Biological Agency of Russia.”

**Metropolitan Joseph (Chernov) and Orthodoxy in Kazakhstan after the Period of Khrushchev’s Persecutions against the Church, 1965–1975.....170**

Based on the documents of the State Archive of the Russian Federation, the Archive of the Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan, and historical memoirs, the article examines the situation of Orthodoxy in Kazakhstan after the period of Khrushchev’s persecutions against the Church, focusing, in particular, on an important role of Metropolitan Joseph

(Chernov) in the history of the Alma-Ata Diocese. The article looks at Bishop Joseph's life in Kazakhstan prior to his appointment as administrator of the Alma-Ata Diocese, his relations with the commissioners of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the Kazakh SSR, and the state of affairs in the dioceses under Bishop Joseph. Reports on the state of affairs in the diocese serve as a source of information about Bishop Joseph's work as its administrator. Cited in the article are statistical data on the diocesan parishes and clergy, contributions to the Peace Fund, and candles and church utensils supply. The analyzed documents and memoirs of contemporaries show the complexity of the hierarch's personality and life journey.

Keywords: Metropolitan Joseph (Chernov), Alma-Ata Diocese, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, commissioner, report, profile.

Формат 60x90/16.

Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»

на оборудовании Konica Minolta

119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А

Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: [Info@bukivedi.com](mailto:Info@bukivedi.com)

[www.bukivedi.com](http://www.bukivedi.com)